

# قضايا ومناقشات

المؤلفات الكاملة  
للدكتور اسماعيل أحمد أدهم

الجزء الثالث

تحرير وتقديم

دكتور أحمد إبراهيم الهواري

استاذ النقد الأدبي المساعد  
كلية الآداب — جامعة الزقازيق

١٩٨٦



دار المعارف

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

عزیزی القاریء ..

یظهر هذا الجزء الثالث من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعیل احمد ادهم تحت عنوان « قضایا ومناقشات » . وسبق هذا الجزء ظهور دراسات دكتور اسماعیل ادهم حول : « جمیل صدقی الزهاوی ، احمد زکی أبو شادی ، خلیل مطران ، عبد الحق حامد ، میخائیل نعیمه » فی الجز الثانی : « شعراء معاصرون » ( دار المعارف — ١٩٨٤ ) . ثم ظهور الجزء الأول من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعیل ادهم : « ادباء معاصرون » ویشتمل على دراساته لاسماعیل مظهر ، توفیق الحکیم ، طه حسین ، یعقوب صروف « دار المعارف — ١٩٨٥ » .

وقد قسمت المادة العلمية تقسیما موضوعیا وتاریخیا . ومن ثم ، جاء هذا الجزء وقد تشعب الى ثلاثة أقسام :

**القسم الأول :** « فی قضایا الفكر » . فی هذا القسم طرح دكتور اسماعیل ادهم الدعائم الأساسية التي يقوم عليها فكره الاعتقادی ، وموقفه الحضاری من قضية « الشرق والغرب » .

**القسم الثانی :** « الكتابات التاریخية » وتشتمل على دراساته حول علم الحديث وعلم الأنسلب العربیة ، والصلات بین الاسرائیلیین والعرب منذ دم العصور الى الآن ، وعام الفیل .

**القسم الثالث :** « الكتابات العلمية » ویتناول فی هذا القسم زبدة



نظرية النسبية الخصوصية . ويبسط — في سلسلة مقالات — لنظرية الذرة والميكانيكا الكلاسيكية ، ولقوانين النشاط الحرارى وتحول الطاقة .

وهذا القسم يثير عنائيد من الأسئلة ترنو أن تصل لاجابة تروى غلة الباحث ، وهو على ضلف البحث الأدبى والنقدى ، منها : هل ثمة روافد ترسبت من نظرية النسبية ، أو قل تسربت ، فى بناء نظرة اسماعيل ادهم النقدية للنص الأدبى ؟ وفى كيفية فهمه لهذا النص ومنهجه فى التعامل معه ؟ والصلة بينه وبين النص الأدبى ؟ ثم هل تركت دراساته فى الذرة — بما تحمل فى خلاياها من تفتيت المادة الى جزئيات — بصماتها فى تدعيم المنهج التحليلى فى تناوله للشخوص الأدبية ؟ ثم ما مدى ارتكازه على النظرية الموضوعية للظاهرة الأدبية وصلة ذلك مجتمعا بالنسق النقدى .

**القسم الرابع :** ويحتوى على مراجعات الدكتور اسماعيل ادهم النقدية ، ومتابعات النقاد لما أثاره من قضايا فى الفكر ، والعلم ، والأدب .

**القسم الخامس :** « نماذج من المراسلات بين دكتور اسماعيل ادهم وأدباء عصره » وهذا القسم يبعث تقاليد فن ازدهر واندثر — أو كند — اعنى فن المناظرة . فضلا عن قيمته الوثائقية فى القاء أضواء حول قضايا تمس تاريخ الأدب .

**القسم السادس :** « الأعمال المترجمة » وفيه يطالع القارئ جهود اسماعيل ادهم فى التعريب . واختيار النصوص المترجمة يكشف عن الدوافع الدفينة التى تكمن وراء فكرة الاختيار ، والصلة النفسية بين النص والمترجم « بالكسر » .

#### مصادر تراث اسماعيل ادهم :

على أن ثمة ملاحظة لابد من طرحها امامك — عزيزى القارئ وهى تتمثل فى مصادر تراث اسماعيل ادهم . اذ تحالفت الظروف الخاصة باسماعيل ادهم ، والنهاية المأساوية التى حرص أن يضع بيديه حدا

نهاية لها . أقول تحالفت تلك الظروف مع ملابسات العصر الاجتماعية في اغفال أعماله ، وتجاهلها . وبرحيله ، هبط الظلام على تلك الأعمال ، وطويت في بحار النسيان ، كما طوى صاحبها تحت الثرى .

والمصدر الرئيسى أمامى يتمثل في الدوريات التى كان يغمرها بفيض من عطائه ، على أنى اعتمدت على عنصر اللقاء الشخصى بمن بقى غلى قيد الحياة من رفاق جيله وأدباء عصره . فقد زرت الشاعر « حسن كامل الصيرفى » قبل وفاته بمنزله بمصر الجديدة . وان كنت حالته الصحية — فى أيامه الأخيرة — لم تسمح باسترجاع الذكريات البعيدة ، بتفاصيلها .. وقد كانت تربطه بإسماعيل أدهم صداقة عميقة ، وود متصل . الا أنى قد أفدت اللقاء .

شغل إسماعيل أدهم الأدباء والنقاد برسائله العلمية والأدبية الدقيقة التى كان ينشرها فى مجلات « الرسالة » و « أدبى » و « الامام » و « المقتطف » « المكشوف » البيروتية و « الطليعة » الدمشقية ، و « الحديث » حلبية و « العصبه » البرازيلية — والأخيرة غير موجودة ضمن مقتنيات دار الكتب .

وقد بذلت جهدى فى مراجعة ، وفحص ما ذكرت من دوريات . وأصبت بعض النجح فى العثور على نصوص لم تأت عليها علانية الدهر والاهمال أو سببت بالقرضة والآفات التى تتكاثر بفعل انعدام صيانة تلك الثروة القومية الانسانية والمتمثلة فى تراثنا اذى هو — فى النهاية — نحن . أقول هذا ، النفس شئ من الاهمال الذى بلغ حد التجاهل لكل ما فى الباحث من بواق ومثل يسعى أن يتحاور من خلالها مع الواقع المثل . بحيث ترسب فى لائق الباحث انه يحيا فى عالم غير هذا العالم . وما يثيره البحث لا يعدو كونه لغة فى اناء بلا قاع . الطاحونه تدور ونحن نمدنها بنفس الدقيق . واليك لال . فقد فتشمت فى الجزء الأول من « فهرس الدوريات العربية » طبعة دار الكتب ١٩٦١ ) عن جريده « المكشوف » فوجدت أن مقتنيات دار تغطى السنوات من ١٩٣٨ — ١٩٤٦ ورقمها : « دوريت ٢١٤٣ » .

وعندما حررت طلب استعارة من قسم الدوريات تبين أن الموجود بالفعل يبدأ من سنة ١٩٤٣ . أما مصر السنوات من ١٩٣٨ حتى ١٩٤٢ فمجهول .  
والسنوات المفقودة من الدورية المذكورة « المكشوف » هي السنوات التي كان يكتب فيها اسماعيل أدهم .

أما أعمال اسماعيل أدهم المترجمة فلها وجه آخر من المعاناة . إذا قام بترجمة رواية الكاتب التركي « رفيق خالد » ( بنت يزيد ) وقدمت مجلة « الحديث » للرواية (١) بكلمة نقدية جاء فيها : « نبدأ من هذا العدد بنشر ترجمة الرواية التركية « بنت يزيد » للروائي الكبير رفيق خالد بك ، وقد تفضل بترجمتها الدكتور اسماعيل أحمد أدهم فعمد الى ترجمتها وخص « الحديث » بها . وسننشرها بصورة متسلسلة بحيث لا تختتم على المجلة الحالي الا ويكون بين أيدي القراء الترجمة الكاملة لهذه الرواية الطريفة . وقراء « الحديث » يعرفون انشئ الكثير عن رفيق خالد ، فقد سبق أن كتبنا عنه كثيرا ، وترجمنا له رواية « المجنون » التي استعرض فيها الانقلاب التركي منذ أيام السلطان عبد الحميد حتى يومنا هذا فرسم تلك الأحداث السياسية والاجتماعية بنزعة فنية صادقة وبقدر روائية رائعة ، وبأسلوب اخاذ يجعلك تقرأ الحوادث فكأنك أمام شريحة سينمائي ساحر .. وروايته هذه « بنت يزيد » هي جماع أدبه وفنه فتد مزج فيها الخيال بالحقائق ، والسياسة بالوطنية والعلم بالفن والمفاجئ العاطفية بالنزعات القومية وخرج من كل ذلك بأراء سديدة في عقائد اليزيديين الذين اختلف في أصلهم اكابر العلماء والمستشرقين دون أن يمس الهيك الروائي الذي انتظم فصول الرواية ومناظرها .

ولا نسترسل بالكلام عن الرواية بل نترك للقراء أن يتابعوا الروائي الجديد » .

وعندما شرعت في تصوير الفصول المنشورة من رواية « بنت يزيد

---

(١) الحديث : حلب ، آيل « مايو » ١٩٣٨ ، ص ٣٢٧ .

في مجلة الحديث ، لاحظت أن النسخة الموجودة بدار الكتب تحت رقم « دوريات ٨١١ » وجدت بعض الصفحات قد أتلّفها سوء الترميم فطمست كلمات في صفحتي ٣٨٦ ، ٣٨٧ من الحلقة المنشورة في الحديث « حزيان يونيو ١٩٣٨ » . كما ينتهي عدد آب « أغسطس ١٩٣٨ » بالسطر التالي ص ٦٠٤ : « ... ثم كان عام ١٩٣٥ فأرسل الباب العالي في تركيا قواته واستعانت بنا لكسر » انتهى . ويبدأ العدد التاسع : أيلول « سبتمبر ١٩٣٨ » بمقال : « الحركة الأدبية في عاصمة سيف الدولة » ص ٦٠٥ . و ص ٦٠٩ تبدأ حافة جديدة من الرواية بالعبارة التالية : « يجعلن أنفسهن مشجبا للألوان والظلال » وواضح أن السيق لا يستقيم بين العبارتين مما يؤكد حدوث سقط أفسد المعنى . مما دفعني إلى الاطلاع على نسخة زكية ورقمها : « ٨١٠٢ — ٨١٠٣ زكية » للمقارنة بين النسختين فوجدت الأعداد الموجودة في الدار من النسخة المذكورة شباط ١٩٢٧ إلى تشرين أول ١٩٢٨ فقط . فأحجمت عن نشر الرواية في هذا الجزء . وزاد من قناعتي بذلك ما نشره شقيقه « ابراهيم أدهم » في مجلة الرسالة تحت عنوان « كتب ضائعة للمرحوم اسماعيل أدهم » : « كذلك له قصة ترجمها عن الكاتب التركي المشهور رفيق خالد بك خالد عنوانها « ابنة يزيد » ، وقد نشر نحو ثلثي القصة في مجلة الحديث ، والثلث الأخير كان ترجمه وأرسله لحرر المجلة ، ولكنه ضاع في البريد ما بين الاسكندرية و حلب ، ولعلني أستطيع أن أقوم بترجمة ما بقى من القصة . أو يقوم الأستاذ سامى الكيالى بذلك » . ويبدو أن الترجمة الكاملة لم تكن بين يدي محرر « الحديث » عندما قدم لها في مجلته . ويتضح ذلك من رسالة دكتور اسماعيل أدهم للأستاذ سامى الكيالى : « ... أما بنت يزيد فأنا في دهشة لعدم وصولها اليك مع أنى أرسلتها في أول ديسمبر المنصرم بالبريد المضمون » (٢) .

ليس هذا فحسب ، فهناك آثار أخرى مفقودة لم استطع الاهتداء لأطنها ، منها ما ذكره شقيقه « ابراهيم أدهم » في العدد المذكور من

(١) الرسالة : العدد ٣٧٢ ، ١٩ أغسطس ١٩٤٠ ، ص ١٣٣٦ .

(٢) الحديث : العدد العاشر ، تشرين الأول « أكتوبر » ١٩٤٠ ،

الرسالة . كتب يقول : « كان عشر على ثلاثة مخطوطات لم يسبق نشرها ، وهذه المخطوطات لابن الهيثم ، وكان أخى يشتغل قبيل وفاته فى اعداد هذه المخطوطات للنشر ، ويعدها للطبع ، ورأيته يكتب هوامش لهذه المخطوطات ويعلق عليها ، وأذكر أن من بين هذه المخطوطات مخطوطا عنوانه « الأثر الظاهر فى أوجه القمر » أو شئ من هذا القبيل .

وكان الأستاذ سامى الكيالى صاحب مجلة الحديث الحابية يعترم اصدار مخطوط أو أكثر فى مجلته ، كما أن أخى حدثنى بأنه سيتفق مع بعض الهيئات أو لجان النشر فى شأن هذه المخطوطات . ولأخى الفقيه مخطوطات لم يطبعها ، وهى كتب علمية رياضية ، أو مباحث تاريخية ، ودراسات أدبية ، فمن كتبه العلمية الرياضية كتابه « نظرية النسبية الخصوصية » ، وكان قد نشر جانباً من هذا الكتاب فى مجلة الرسالة فى أواخر سنة ١٩٣٥ وأوائل سنة ١٩٣٦ \*

كما أن له كتاباً آخر اسماء « مبادئ الطبيعيات النظرية الحديثة » ويتبع هذا الكتاب فى نحو ٣٢٠ صفحة من القطع الكبير .

وهناك كتاب ثالث بعنوان « نظرية النسبية وقيمتها العلمية » ويتبع فى مجلدين . هذا عدا مقالات رياضية مبعثرة هنا وهناك فى شتى المجلات العربية . ولشقيقى المرحوم اسماعيل دراسة للشاعر المجيد الأستاذ خليل شيبوب ، ودراسة أخرى للفيلسوف المتصوف اللبنانى الأستاذ ميخائيل نعيمة ، رفيق جبران « وقد بعث الشاعر حسن كامل الصيرفى بتلك الدراسة لمجلة الحديث ونشرت فى عام ١٩٤٤ . وجهت — مع دراسات أخرى — فى كتاب « شعراء معاصرون » ( دار المعارف — ١٩٨٤ ) أما دراسه عن خليل شيبوب فلم أعثر لها على أثر . ولم يذكر « إبراهيم أدهم » منى وأين نشرت ؟ ! أم أنها كانت مخطوطة ؟

---

(١) الرسالة : المصدر السابق ص ١٣٣٦ .  
\* المقالات المذكورة يجدها القارئ فى القسم الثالث من هذا الجزء من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل أحمد أدهم .  
المحرر

ونشر « سامى الكيالى » 'شذرات من رسائله الخاصة اليه ، وتكشف عن دراساته النقدية التى غاضت مع صاحبها . كتب يقول :

« أنا فى هذه الأيام منشغل بوضع دراسة عن شعر عبد الرحمن شكرى . وأخرى عن شعر صديقى الشاعر الصيرفى ، وأحب أن ألفت نظرك الى شعره فهو الأديب الرمضى الوحيد فى العالم العربى بعد جبران خليل جبران ، كذلك أدرس شعر شبيب التورى فى ديوانية : « الفجر الأول » و « وضع النهار » .

وقد ذكر الدكتور احمد زكى أبو شادى فى جريدة « البصر » أن « أدهم كان يعجب بالصيرفى اعجابا وافرا ، وفهمت منه أن له دراسة خاصة عنه لاحدى المجلات العربية فى أمريكا ، ولعلها مجلة « العصبية » وكان منكبا على قراءة شعر الصيرفى لاستكمالها ، كذلك كانت له دراسات لم تكمل بعد عن ناجى وصالح جودت والشابى والبحراوى والسحرتى وحششى وغيرهم من شعراء « أبولو » النابهيين . وكان يشغل نفسه بأكثر من دراسة فى وقت واحد . ولا أدري ما مآل هذه المخطوطات بعد وفاته » (١) .

كما كتب أدهم الى سامى الكيالى : « ... كتب الى نعيه وتفضل على مجموعة طيبة فأرجو أن تكتب اليه بالنيابة عنى تشكره من جهة ، ومن جهة أخرى تفيد بآن ما أرسله لى فى امان وسأرده قريبا . وعذرى مرضى . أما الريحانى فأثارة تعوزنى وكذا كرد على . فما العمل ؟ تطلبنى بدراسة عن الريحانى وكيف يمكنى اكتبها وليس تحت يدى من آثاره غير « ملوك العرب » و ٣ أجزاء من « الريحانيات » ورسالة صغيرة فى « الإصلاح والتطرف » وانت نفسك تفضلت على بهذه الآثار وأرسلتها . أرجو أن تعتمد الى وسيلة حتى لا ينتهى هذا العام الا وتصدر لى دراسة عن أحد الأعلام السوريين » .

---

(١) الحديث : تشرين الأول « أكتوبر » ١٩٤٠ ، ص ٧١ .

وكتب « سامي الكيالي » أكثر من مرة الى الأستاذ كرد علي ليوافي اسماعيل أدهم بمجموعة من مؤلفاته ولكنه لم يرد على هذا الطلب . وقد قابله مرة فاعتذر متواضعا ، ثم علم من الأستاذ خليل مردم بك أن الأستاذ كرد علي لم يشأ أن يدرس حياته الأدبية مستعرب دخيل على العربية . فعجب الكيالي من هذا المذهب المتقوى . إذ أن « كرد علي » نفسه يمت الى الكردية بنسب عريق ، ولم يمنعه هذا أن يخدم العربية أجل الخدمات .

وكان أدهم يستعين على الداء الذي ألم به ، وهو مقيم في المستشفى ، بالقراءة والكتابة . فكانت هي الدواء . كتب الى « سامي الكيالي » : « ... انتظرت آثار كرد علي حتى أشرع في دراستها ، وكنت على مضض في المستشفى . ولو وصلتني وقتها لكانت فرصة نادرة لاستيعابها . ومع هذا فأننا في الانتظار لأكتب دراستي عنه » . كما أخبر الكيالي أنه يعد دراسة عن يعقوب صروف في نحو ٢٥٠ - ٣٠٠ صفحة من قطع المقتطف . وقد علق الكيالي على رسالته المنشورة في العدد الخاص من الحديث تكريما لفكره والدور الذي قلم به : « .. ولا أعلم اذا كان كتب هذه الدراسة وهل هي في حوزة الأستاذ صروف ، أم فقدت بين آثاره المضيعة ؟ - (١) ولم أعثر على هذه الدراسة الكاملة ، وإنما نشر المقتطف في كتابه السنوي مقالة صغيرة عن يعقوب صروف بقلم اسماعيل أدهم . يجدها القارئ منشورة في الجزء الثاني من المؤلفات الكاملة « ادباء معاصرون ، دار المعارف ، ١٩٨٥ » .

على أن رحلة البحث ليست كلها سلبية . فمع العسر نجد اليسر . وهنا أذكر بالامتنان والشكر الأخ الزميل الدكتور أحمد عبد المجيد هريدي مدرس العلوم اللغوية بكلية الآداب جامعة المنيا فقد فتح مكتبته الخاصة لي

---

(١) الحديث : المصدر نفسه ، ص ٦٠٦ .

وأمدنى برسالتين لاسماعيل أدهم عن مصادر التاريخ الاسلامى ، وعلم  
الأنساب العربية .

\*\*\*

وبعد رحلة البحث هذه مع تراث « اسماعيل أدهم » ، وهو الزاد الذى  
معه نحيا فى « عالم » اسماعيل أدهم ناقدا ، يبقى الأمل فى أن تحفز هذه  
المقدمة القارئ الذى قد تتوافر لديه معلومات عن تلك الآثار التى انتقدتها ،  
أو غيرها ، مما لم تقع عليه يدي ، لاقامة حوار ايجابى مع محرر المؤلفات  
الكاملة بما يحقق النفع العلمى المارجو ، ويميط اللثام عن آثار مجهولة من  
فكره ونتاجه العلمى والنقدى .

والله الموفق

الدقى — مدينة الأوقاف

الجمعة ١٩ محرم ١٤٠٦ هـ

٤ أكتوبر ١٩٨٥

دكتور

احمد ابراهيم الهوارى





# محتويات الكتاب

## القسم الأول

### ١ - في قضايا الفكر

الصفحة

المقدمة

٤

١٩

٣١

٤٧

٦٧

٨٠

٩٢

١١٩

١٢٦

١٣٣

١٤٠

١٤٨

١٥٦

١٦١

١٦٥

١٧١

١٧٦

١٨٤

١٩٤

١٩٧

١ - حرية الفكر

٢ - بين تركيا ومصر

٣ - مصر والثقافة الأوروبية

٤ - عقيدة الألوهة « مذهبي »

٥ - لماذا أنا ملحد ؟

٦ - لماذا هو ملحد ؟

٧ - بين الشرق والغرب

٨ - بين الشرق والغرب

٩ - بين الشرق والغرب (١)

١٠ - بين الشرق والغرب (٢)

١١ - بين الغرب والشرق (٣)

١٢ - بين الغرب والشرق (٤)

١٣ - بين الغرب والشرق

١٤ - بين الغرب والشرق (١)

١٥ - بين الغرب والشرق (٢)

١٦ - قضية مصر الاقتصادية والاجتماعية (١)

١٧ - قضية مصر الاجتماعية والاقتصادية (٢)

١٨ - مطالعات في نظرية المعرفة

١٩ - فرعونية مصر الحديثة

## القسم الثاني

### ٢ - « الكتابات التاريخية »

٢٠٥

٢٥٧

٢٦١

١ - من مصادر التاريخ الاسلامي

٢ - الصلات بين الاسرائيليين والعرب (١)

٣ - الصلات بين الاسرائيليين والعرب (٢)

الصفحة

٢٦٦	٤ — الصلات بين الاسرائيليين والعرب (٣)
٢٧٢	٥ — الصلات بين الاسرائيليين والعرب (٤)
٢٧٦	٦ — الصلات بين الاسرائيليين والعرب (٥)
٢٨١	٧ — علم الأنساب العربية
٣٠٨	٨ — علم الفيل

القسم الثالث

٣ — « الكتابات العلمية »

٣٢١	١ — نظرية النسبية الخصوصية (١)
٣٢٨	٢ — نظرية النسبية الخصوصية (٢)
٣٣٥	٣ — نظرية النسبية الخصوصية (١)
٣٤٠	٤ — نظرية النسبية الخصوصية (٢)
٣٤٦	٥ — نظرية النسبية الخصوصية (١)
٣٥٣	٦ — نظرية النسبية الخصوصية (٢)
٣٦٠	٧ — الذرة وبنائها الكهربائي
٣٦٩	٨ — الميكانيكا الكلاسيكية
٣٧٦	٩ — مبدأ النسبية الكلاسيكية
٣٨٠	١٠ — قوانين النشاط الحرارى وتحول الطاقة
٣٨٤	١١ — مبادئ الفيزياء النظرية الحديثة (١)
٣٩٧	١٢ — اثر الرياضيات فى الحياة البشرية (١)
٤٠٥	١٣ — اثر الرياضيات فى الحياة البشرية (٢)
٤١٣	١٤ — اثر الرياضيات فى الحياة البشرية (٣)

القسم الرابع

٤ — مراجعات نقدية

٤٢١	١ — حياة محمد
٤٢٩	٢ — أبو شادى الشاعر
٤٣٠	٣ — الزهاوى الشاعر
٤٣٢	٤ — الزهاوى الشاعر
٤٣٦	٥ — الزهاوى الشاعر
٤٣٧	٦ — الزهاوى الشاعر

٤٤٠	٧ — دائرة المعارف الإسلامية
٤٤٧	٨ — لماذا أنا مؤمن ؟
٤٤٨	٩ — لماذا أنا ملحد ؟
٤٥١	١٠ — الأدب والروح المادى
٤٥٣	١١ — ابنة يزيد « قصة تركية »
٤٥٦	١٢ — هكذا تكلم زرادشت (١)
٤٦٢	١٣ — هكذا تكلم زرادشت (٢)
٤٧٢	١٤ — فيض الخاطر
٤٧٦	١٥ — مباحث عربية (١)
٤٨١	١٦ — مباحث عربية (٢)
٤٨٥	١٧ — كتاب « توفيق الحكيم » بينى وبين الدكتور بشر فارس
٤٩١	١٨ — سيف الدولة وعصر الحمدانيين
٥٠٦	١٩ — فرعون الصغير وقصص أخرى
٥١١	٢٠ — توفيق الحكيم — الفنان الحائر
٥٢١	٢١ — حول « مباحث عربية »
٥٣٧	٢٢ — فصل المقال فيما دار من نقاش حول «مباحث عربية» (١)
٥٤٤	٢٣ — فصل المقال فيما دار من نقاش حول « مباحث عربية » (٢)
٥٥١	٢٤ آفاق العلم الحديث
٥٥٦	٢٥ — طب العقل والنفس
٥٥٩	٢٦ — وحى الرسالة
٥٦١	٢٧ — وجيدة

### القسم الخامس

#### ٥ — مراسلات اسماعيل ادهم وادباء العصر

#### « نماذج »

٥٦٧	١ — خطاب أحمد حسن الزيات الى دكتور اسماعيل ادهم
٥٦٧	٢ — خطاب أحمد أمين الى الاستاذ أحمد حسن الزيات
٥٧٣	٣ — استفتاء « الحديث »
	— اشترك فى الاستفتاء :
٥٧٣	— توفيق الحكيم
٥٧٥	— أمين الريحانى

الصفحة

٥٧٧	— دكتور اسماعيل أحمد أدهم
٥٨٠	— محمد فريد أبو حديد
٥٨١	— دكتور زحى مبارك
٥٨٤	— دكتور حسين فوزى
٥٦٢	٤ — حول مقال ( خليل مطران )
٥٩٣	٥ — حول مقال ( خليل مطران )
٥٩٤	٦ — حول رسائل الدكتور اسماعيل أدهم
٥٩٦	٧ — مسألة فيها نظر
٥٩٨	٨ — فى النقد الأدبى
٦٠٠	٩ — فى النقد الأدبى
٦٠٤	١٠ — بشر فارس ومصطلحاته
٦٠٧	١١ — حول مناظره وكتاب
٦١٦	١٢ — فليكس فارس
٦١٩	١٣ — مغالطة
٦٢٢	١٤ — فى اقتباس الكتاب
٦٢٥	١٥ رد على ( اقتباس الكتاب )
٦٢٦	١٦ — الادب التحليلى والتركيبى
٦٢٨	١٧ — لابد مما ليس منه بد
٦٢٨	١٨ — طه حسين — اسماعيل أدهم
٦٤٢	١٩ — الكهربائية تعقاد
٦٤٣	٢٠ — حول « خليل مطران »
٦٤٥	٢١ — أنفى زلزلت طربا
٦٤٨	٢٢ — حول الكهربائية تعقاد
٦٥٠	٢٣ — هل فى الامكان زيادة بحر جديد فى العروض ؟
٦٥١	٢٤ — بين بشر وشاكر
٦٥٣	٢٥ — الى الأستاذ اسماعيل أحمد أدهم
٦٥٥	٢٦ — عام الفيل وميلاد الرسول
٦٥٨	٢٧ — أدهم قال لى
٦٦٠	٢٨ — الى الأستاذ النشار

القسم السادس

« أعمال مترجمة »

٦٦٣	١ — التاريخ القديم
٦٦٨	٢ — من أنت ؟
٦٧٠	٣ — شهامة المرأة العربية او مسرحية « نظيفة »

## القسم الأول

### ١- في قضايا الفكر



## ١ - حرية الفكر \*

من الوجهات العلمية والفلسفية والقانونية  
مع المقارنة بين مدارس الفكر الحرة في تركيا ونظيرتها في مصر الحديثة

( ١ )

### من الوجهة العلمية

تتكون شخصية الإنسان من مجموعة الصفات الموروثة المتأثرة بالعالم الخارجى ، أى من صفات وراثية وأخرى مكتسبة . فإذا لابد من النظر لمجموعة هذه الصفات التى لها تأثير كبير فى التحكم بالفكر الإنسانى بجانب الفرائز والمصادات والبواعث النفسية التى تتظاهر فى صور متباينة من المشاعر والاحساسات والسلوك .

ونحن نعلم بجانب هذا من علم النفس التطبيقي أن الإدراك والتفكير ليسا إلا ردود الأفعال التى تبتدىء باستجابة المخ للمؤثرات الخارجية ، مبتدئاً بالاحساس ومتدرجاً منها الى الإدراك ومنتهياً بالتفكير ( انظر R. S. Woodworth فى رسالته 1928, New Researches in Psychology

وهنا يجب أن ننوه بأن الكائن العضوى فى نشأته الجرثومية يخلص من مجاميع من الكروموسومات ، وهذه الكروموسومات تتأثر بالظروف التى تحيط بها تأثراً تكيف تبعاله ، وفى هذا وحده ينحصر عندى معنى الوراثة المكتسبة فى علم الحياة ، فى إمكان انتقال بعض الميول والكفايات فى سلالة يعينها من الأجداد الى الآباء فالأبناء — ( هنالك خلاف كبير بين علماء

---

\* أدبى : المجلد الأول أكتوبر — ديسمبر ١٩٣٦ ، ص ٢٧٤ وما يلى .



البيولوجية في امكن انتقال الصفات المكتسبة من الآباء الى الأبناء ، الا انه من الثابت لنا عن طريق النظر في التجارب الأخيرة في ساحة علم الحياة ان التأثير اذا لحق صميم العوامل الوراثية المكونة الكروموسوم كان التأثير موروثا ) — فاذا وعينا هذا كله وعرفنا الى أى حد يخضع الفكر الانسانى للمؤثرات الخارجية واستجابته لفواعلها عرفنا ، أن العقل الانسانى مغلول عن المضى حرا ، وأن لنظام الجهاز العصبى والدورة السمبتاوية وللهرمونات التى تفرزها الغدد الصماء أثر كبير في تكيف النفس والعقل الانسانى على صورة ما . وخضوع العقل الانسانى للعوامل الداخلية أبعد غورا في تكوينه وتأثره من انفعاله بالوسط ، فما تأثير الوسط في الفكر الا كتأثير الاستنبات في زرع الأنواع الوحشية ، فانها مهما ارتقت تحت تأثير الايلاف domestication فسرعان ما ترجع الى صفات اصولها الأولى اذا تركت للطبيعة غير محمية بعناية الانسان ( انظر Ch. Darwin في Variation under Domestication فصل The Origin of Species . ولا شك أن الطاقة الفكرية قد تتأثر بالوسط ، لا لأن الوسط في الواقع مؤثر أولى ، ولكن ذلك راجع الى قانون الوسط العادى الذى يخضع له الفكر قسرا . ولا ريب مع هذا أن الفكر يقلت من هذا القانون عند أول فرصة تسمح له ويرجع طائفا الى ما توحى به مراكزه العصبية وتكوينه الجرثومى وافرازات غدده الصم والدورة السمبتاوية . فاذا دراسة المراكز العصبية وأثر التكون الجرثومى والهرمونات والدورة السمبتاوية وأثرها في توجيه الفكر مسألة علمية دقيقة لها خطورتها في مثل بحثنا هذا .

١ — المراكز العصبية : ان تركيب الجهاز العصبى وقدرته على الاستجابة والتكيف حسب الأحوال متمركزة في الارتباط المنعكس بين المؤثر وجوابه — الفعل ورد الفعل — فجواب المؤثر عمل يقوم به عضله على مسافة من عضو الحس الذى يتلقى المؤثر . فالمؤثر يفعل في عضو الحس والجواب تقوم به العضلات ، فهناك علاقة بين العضو المتأثر والعضو الذى يجيب على هذا التأثير . ومن المعلوم أن الأعصاب هى التى تقوم بربط هذه العلاقة : فهناك مجموعة من الأعصاب تمتد من عضو الحس الى العضل ،

ومجرى العصب يؤدي الى مركز عصبى . والارتباط الوحيد بين عضو الحس والعضل هو الطريق المار بالمركز العصبى ، وهو يتألف من ثلاثة أجزاء : عصب الحس والمركز العصبى نفسه وعصب الحركة ، فالمجموع العصبى شبيه بنظام التليفون ، اذ التيار العصبى يجرى فيه وهذا التيار كهربائى كيمائى Electro-Chemic فى طبيعته . والعلاقات العصبية تتم بمراكز تنزل منزلة السنترال فيها ، والمراكز العصبية منتشرة فى الدماغ والنخاع الشوكى الذى ترتبط رأسا مراكزه مع أعضاء الحس والغدد والعضلات بأعصاب ، بعكس المراكز العصبية « العكسية » التى تتصل بالمشخوخ رأسا . ولنتنته من هذا كله الى ما يعيننا منه ، تاركين للقارئ أن يراجع تشريح الأعصاب والمراكز العصبية فى أحد كتب التشريح المستفيضة مع المامه بتشريح بقية مكونات الجهاز العصبى ومع دراسة حركات هذه الأعصاب وتليبيتها للمؤثرات فى أحد المراجع الفسيولوجية ( فى التشريح أنظر *Anatomy : Descriptive and Surgical* تأليف H. Gray وفى الفسيولوجيا *Human Physiology by Chapmann* فانه سيجد ان الحركات العكسية انما هى رد فعل المؤثرات ، فالمؤثر يعمل فى الحى والحي يجب على هذا التأثير ، وهو فى جوابه على هذه الأفعال والتأثيرات يخضع لقانون حفظ القوى ، اذ المؤثر كزناد يطلق القوى المخزونة فى الخلية — القوى المخزونة نتيجة التألف الكى — ما أن يلقاه الكائن العضوى حتى تنطلق منه فى جوابه على هذا التأثير قوى ذاتية ، تتألف منها الأجوبة — ردود الأفعال — وبذلك لا تخرج الأفعال وردودها عن كونها عمليات ميكانيكية كيميائية صرفة . والفكر او الإدراك لا يخرج عن هذا من حيث أن كل حركة فكرية او عمل عقلى لابد له من مؤثر وهو جوابه على هذا التأثير . فاذا وعينا هذا وعلمنا أن الفكر كالأحاساس ليس الا عملا يقوم به الفرد جوابا على المؤثرات التى تحف به باننا لى أهمية الدور الكبير الذى يلعبه الجهاز العصبى فى تكييف الفكر الانسانى . فالفكر — كإطلاق لقوى الطاقة المخزونة فى خلايا المخ العصبية — يخضع للجهاز العصبى فى تركيبه وموازنته العصبية .

٢ - **التكوين الجرثومي** : يرتبط دور التكوين الجرثومي بالأبريولوجيا ومباحث علم الوراثة . ونحن نعرف أن الإنسان ينشأ من خلايا جنسية عن طريق المزاوجة بين ببيضة وحيوان منوى ، والببيضة تتكون من خلية يحيط بها ما يعرف بالمخ مطروفا في السيتوبلازما ، وفي مركزها نواة تعرف علميا باصطلاح nucleolus ، والببيضة على العموم مصدر نشوء الكائن الحي . وفي الحويصلة الجرثومية nucleolus توجد الكروموسومات ( ٢٤ زوجا في الإنسان ) في مجموعة واحدة ، وعن طريق ثقب في غشاء الببيضة التي هي خلية ابثلية راقية معقدة التكوين يخترق الحيوان المتوى بنواته ذلك السم الدقيق micropyle فيكون الخلية المركبة التي تعرف علميا باصطلاح « المزدوج » zygote ، ويأخذ المزدوج في طور نشوء جرثومي عن طريق الانقسام الخلوي فيكون الجنين الذي يخرج منه الفرد ( انظر Von Boer في كتابه Embryologie . ولنخلص من هذا لما يعنيننا منه ، فان الكائن العضوى في تكوينه الجرثومي يخضع لسنة الوراثة وأهمها سنة ماندل في توزيع الصفات ( انظر Heredity في كتاب The Stream of Life للأستاذ Julian S. Huxley وهو في خضوعه لقوانين الوراثة انما يمر في انقلابات سريعة محاكيا لنشوء النوع Philogeny ( انظر البروفيسور Ernst Haeckel في كتابه Anthropogeny الفصل الثالث والعشرين ) ، هذا الى أن الكفاءة العقلية تأخذ في طور التكون الجرثومي صورتها التي تظهر بالفرد عند خروجه لعالم الحياة ( انظر F. Galton في مباحثه عن الوراثة ) فان الفكر — كما بينا في بحث المراكز العصبية — لا يخرج عن كونه انطلاق الطاقة المخزونة في خلايا الجهاز العصبى ، فهو بذلك راجع الى الجهاز العصبى الذى بدوره يخضع لقوانين الوراثة والتكوين الجرثومي .

٣ - **الغدد الصماء** : الغدد الصماء غدد لا قنوات لها ، تفرز مواد خاصة كالسكر والدهن والهرمونات Hormones والهرمونات Harmazones والمواد الضابطة Chalone ، وهذه المواد تنساب في الدم فيتكيف تبعاً لها نمو الأجسام وقوى النفس وتصرفات الفكر . وأهم هذه الغدد :

(١٢) الغدد الجنسية sexual glands (٣) الغدة التيموسية Thymus gland  
 (٣) الغدة الدرقية Thyroid gland (٤) الغدد الأربع جارات الدرقية  
 Parathyroids (٥) الغدة النخالية بفصيصها Pituitary (٦) الكبد  
 (٧) البنكرياس (٨) الكظران Suprarenals (٩) الغدة الصنوبرية  
 Pineal gland . وهى تسير الجسم وتكيف الفكر كأنها أدمغة مدبرة ، وهى  
 الأصل فى الاختلافات الجسمية والأخلاقية والذهنية ( انظر Prof. Arthur  
 Thomson فى بحثه The Expression of the Emotions in Man and  
 Animals وهو غير كتلب دارون ) ولها الأثر الأكبر فى تحديد نشاط الانسان

٤ - الدورة السمبتاوية : ان نظام الأوعية الدموية والأعصاب  
 والانفعالات راجعة الى نظام محكم من عضلات رقيقة يديرها العصب  
 السابع الجمعى الذى يخرج من الجمجمة وهو متصل بالأعصاب السمبتاوية  
 التى تضبط نزعات النفس وانفعالاتها ضبطا دقيقا وتتقوم بها الارادة  
 الانسانية ، والأعصاب السمبتاوية تقوم بالجواب على نزعات النفس  
 وانفعالاتها المختلفة وتكيف حركاتها حسب التيار السمبتاوى والدورة  
 السمبتاوية ، ( انظر Chapmann فى كتابه Human Physiology  
 والفكر الانسانى من حيث هو مزيج من النزعات والانفعالات يخضع لقوانين  
 الدورة السمبتاوية خضوعا تاما ، وتظل الأعصاب السمبتاوية ضابطة الفكر  
 الانسانى كيفية اياها على صورة ما يتكافأ مع دورتها .

\*\*\*

اذا صح ما قررته فى السطور السابقة — وهذا ما لا يتطرق اليه شك  
 عندى — انفتحت أمامنا مسألة خطيرة فى تأثير هذه العوامل على تفكير  
 الفرد . والاجابة على هذه المسألة تنحصر فى عبارة موجزة : فى أن الموازنة  
 العصبية ( بين الجهاز العصبى والنظام العصبى السمبتاوى المتأثرة بالمفرزات  
 التى تفرزها الغدد الصماء والخاضعة لسنة النشوء الجرثومى ) بين خلايا  
 الجسم هو الذى يتقوم به تفكير الفرد ، ولما الأسباب التى تسوقنا الى هذا

الرأى فقد يسطناها ( راجع تجارب زميلنا فى إكاديمية العلوم الروسية للدكتور بافلوف ) فاذن من البين لنا أن الأفراد يخضعون لموازنتهم العصبية ، فاذا ما رأينا أفرادا تحرروا من القانون الكلى للجماعات فاننا بلا شك سنرجع بتلك الظاهرة الى موازنتهم العصبية . فالعلماء والفلاسفة والمفكرون الأعلام أشخاص لهم من موازنتهم العصبية ما يدفعهم للاستجابة لما يحيط بهم على الصورة الفذة التى تظهرها أعمالهم وتفكيرهم ، وهم فى ثورتهم على بعض النواحي التى خرج بها الانسان من ماضيه انما ينزلون على حكم ما توحيه موازنتهم العصبية . فهذا صديقى الزميل الدكتور أحمد زكى أبو شادى طبيب قضى السنين الطوال فى انجلترا فى بيئة علمية ، وله آثار علمية ممتازة ولكنك لو جالسته لوجدت الفن art أجلى ما يتميز به ، فهو معروف لدى الجمهور بأدبه وشعره أكثر منه بطبه . ومع أن الفن يقوم على ناحية فى النفس ( الشعور ) غير تلك الناحية التى يقوم عليها العلم ( التفكير ) ، ومع أنك تجد صاحبنا طبيبا بارعا ، لكنك لو دقت النظر فسرعان ما تكتشف أنه يتناول الطب تناولا فنيا ، ومن يراه وهو جالس الى مجهره ( ميكروسكوبه ) وقد اندمج فى مشاعره — حتى كادت صلته بمن حوله تنقطع — لا يتسرب اليه الشك فى أن ما قررناه صحيح ، وخصوصا وهو يجده ينظر لعالم الجراثيم نظرة الفنان . وهذه الظاهرة تدل على أن الموازنة العصبية عند صديقى الدكتور تدفعه الى الفن رغم أنه عاش فى بيئة علمية ، وهذا ما يثبت ما ذهبنا اليه أولا فى أن خضوع العقل الانسانى للعوامل الداخلية أبعد غورا فى تكييف الفكر من خضوعه لعامل البيئة والوسط ، كما وأنه يبين أن الموازنة العصبية لها اليد الأولى فى تكييف الفكر ، وأن الانسان فى تفكيره يخضع لموازنته العصبية . واكتفى هنا بما قدمت مرجحا التوسع فى المستقبل الى كتلى عن ( ميكانيكية النفس ) .



إذا وعينا الفكرات المبتوثة فى الفقرات السابقة وهضمناها بان لنا أن حرية التفكير — كظاهرة ملموسة غير منكورة — شئ لا يحصل عليه بالتعليم

والتربية وانما هو استعداد طبيعي في الأشخاص الذين تدفعهم موازنتهم العصبية للتفكير الحر . ومن هنا يجب تقويته فيهم عن طريق افساح المجال لهم من حيث أن المدنية والثقافة نسج فكرهم وحدهم ، كما وأنه من الواجب على الحكومات من حيث هي تسهر على النظام الاجتماعى وتعمل على سلاحه أن تعمل على اكثارهم بأن تمد لهم يد المساعدة بدلا من أن تحاربهم وتفكر بهم ، وأن تعمل على نشأة نسل قوى منهم متصف بملكة الابداع ، فالأمم ليست بكثرة افرادها وانما بالنوابغ الذين يظهرون فيها . فهذا شعب اغريقية القديم يرجع بروزهم على بقية أجناس النوع البشرى الى صفة الفردية الاستقلالية التى هى نتيجة للشعور بالحرية . ( تناولنا هذا الموضوع فى نقد تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم المدرس بكلية الآداب بالجامعة المصرية ) وقد فقدوا هذه الملكة يوم أخذوا فى التزاوج مع الشعوب الأخرى ، فتهجن النسل وانحط وذهبت هذه الملكة متوزعة على شعوب الأرض ، وما تتجمع هذه الملكة فى فرد حتى يكون موضوع تقدير الانسانية . فلتعمل الحكومات على استخراج نسل حر متصف بملكة الابداع وحينئذ يمكن انقاذ المدنية التى أخذت طريقتها للتدهور والانحطاط من حين أجذبت العقول الحرة وندرة الأشخاص المتصفون بصفة الفردية الاستقلالية .

\*\*\*

( ٢ )

## من الوجهة الفلسفية والقانونية

ليست القوانين والحكومات أشياء مرسلة من خارج نطاق الهيئة الاجتماعية اذ هى لا تخرج عن كونها تحقيق فكرة أدبية ، كما يؤكد ذلك هيجل G. W. F. Hegel ١٧٧٠ - ١٨٣١ ) الفيلسوف الألمانى فى كتابه « فلسفة القوانين » سنة ١٨٢١ ، لأن الحكومة والقانون لا قيام لهما الا اذا ارتكبت الهيئة الاجتماعية ووقعت فى خلاف داخلى من تضارب المصالح وتباين المشارب والرغبات ، فيضبح بذلك النظام الاجتماعى عجزاعن التخلص من وطأة

الانقسام ، فتقوم الحكومة سانة القوانين لتنظيم الهيئة الاجتماعية ( انظر  
 نيقولاى لينين فى كتابه « الحكومة والثورة » ، طبعة بتروغراد سنة ١٩١٧  
 ص ١٠ ) . فاذا وظيفة القوانين تنحصر فى معنى العمل على التوفيق بين  
 مصالح الأفراد ( انظر أنجلز فى كتابه « مبدأ الأسرة والملكية الخاصة  
 والحكومة » — استتجارت سنة ١٨٩٤م ) من حيث يتشكل النظام الاجتماعى  
 من أفراد النوع البشرى ووظيفة فى السهر على تطبيق القوانين وملاحظة  
 سلوك الأفراد حتى لا تصطدم المصالح . وكل فرد بطبيعته ولد ليعيش جراً  
 ( انظر مقدمة « العقد الاجتماعى » لجان جاك روسو بقلم G. D. Cole  
 ص xvi من الترجمة الانجليزية طبعة Everyman ) انظر Edward Caird  
 فى كتابه Sociology فى حدود كفاءته الشخصية . ومن هنا قررت كل  
 الدساتير مبدأ الحرية الشخصية . وفى الدستور المصرى تقرر المادة ٤  
 هذا المبدأ « الحرية الشخصية مكفولة » ومن هذا المبدأ تنشأ حرية الاعتقاد  
 ( تكفلها المادة ١٢ من الدستور المصرى ) وحرية الفكر والرأى ( انظر المواد  
 ١٤ — ١٦ من الدستور المصرى ) — وقد وضع لهذه المبادئ القواعد ٩٨  
 فما فوق فى لجنة الدستور ( انظر كتاب « مشروع الدستور المصرى » ) —  
 وهنا لابد من التفرقة بين مسألتين : اولاهما حرية التفكير وثلاثيتها ابداء  
 الفكر حتى لا يكون للخلط سبيل بينها ، والقوانين حينما تقرر الاولى يتضمن  
 اقرارها الاعتراف بالثانى ضمنياً ، هذا الى أن الفكر خارج نطاق القانون  
 فليس فى استطاع اية قوة انسانية أن تنال من التفكير أو تغير منه لأن  
 الفكر ليس بتابع للغير وانما هو خاضع للموازنة العصبية كما قلنا ،  
 وانما الذى تتناوله القوانين مسألة ابداء الفكر المستقلة تمام الاستقلال  
 عن التفكير نفسه ، فقد تمضى مفكراً فى مسألة ولكن حينما تأتى لتعمل ما  
 فكرت فيه تجد ما يمنع تحقيق فكرك بقوة خارجة عن نطاقك ، أو تفكر فى  
 موضوع وتأتى لابداء فكرتك فتجد ما يضطرك للاحتفاظ بفكرتك فى ذاكرتك ،  
 وحينما تقرر القوانين حرية التفكير — كما فى فرنسا — فانما هى فى الواقع  
 تعترف بحقيقة قائمة لا تغير فى الأمر الواقع .

ان هذا الاعتراف يتضمن فى الواقع معنى الحرية التامة لابداء الفكر

بوهى المسئلة التى يحد منها القانون المصرى . وهنا يجب أن يقول انه لا معنى لاطلاق الحرية الشخصية مع تحديد الفكر أو منعه من ابداء تفكيره ، لأن حرية الفكر أصل لكل حرية أخرى ، فكما انه من السخف المطالبة بالحرية لكائن لا يفكر ، كذلك من السخف ، منح شيء من الحرية لكائن مفكر بعد أن تمنعه من استعمال عقله أو تقييد من تفكيره ( جول سيمون فى كتابه « الواجب » تعريب الدكتور طه حسين ومحمد رمضان ) فان تقييد الانسان فى حريته ليس سوى تحديد وجوده بينما تقييد فكره قتل لمعانى الانسانية فى ذاته ( انظر David Hume فى Philosophical Works ج ٣ ص ١١٨ طبعة لندن سنة ١٨٧٥ ) . وقد اعترفت الدساتير والقوانين عامة بحرية ابداء الفكر ، الا أن بعضها حددها فى حدود معينة ( القانون المصرى والقانون الفرنسى الصادر فى سنة ١٨٢٣ ) وقانوننا المصرى متابعة للقانون الفرنسى الصادر سنة ١٨٢٢م يضيق من حرية ابداء الفكر والرأى بوضع قوانين للعقاب على بعض نواحى ابداء الفكر ، الا أن الذى نلاحظه نحن أن الجرائم الفكرية غامضة وغير محددة كسائر الجرائم ( شرح قانون العقوبات العام لأحمد بك أمين — القاهرة سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٢٨ ) فهى فى ركنها المادى والأدبى خاضعة للتقدير بعكس بقية الجرائم التى تخضع لقواعد محددة ، ومن هنا جاء اعتبار كثير من شراح القانون أن المعاقبة على جرائم الرأى فيها تعسف كبير . وكان أثر هذا الاعتبار بارزا فى القانون الفرنسى الصادر سنة ١٨٨١ م حيث أخذ المشرع الفرنسى بهذه النظرة فلم ينص على المعاقبة على الجرائم التى كانت فى قانون سنة ١٨٢٢ م كالتحريض على عدم الانقياد لقوانين الدولة والحض على كراهية الحكومة أو بغضها أو الازدراء بها أو الطعن فى حقوق ولى الأمر وفى نظام الدولة ... الخ . ( انظر مجموعة القانون الفرنسى — قانون الصحافة لسنة ١٨٢٢ م ) . والقانون المصرى الذى يستمد الشارح المصرى من القانون الفرنسى اعتمد نصوص قانون سنة ١٨٢٢ الذى الفى بقانون ١٨٨١م يطلق لكل انسان حرية الاعراب عن فكره ورأيه بالقول والكتابة والتصوير وما مائل ذلك ما لم يتعارض هذا مع وقاية النظام الاجتماعى ( مادة ١٥ من الدستور المصرى ) . وقد



شرح قانون العقوبات معنى وقاية النظام الاجتماعى فقرر أن التحريض على عدم الانقياد للقانون والكراهية والبغض أو الإزدراء بالحكومة والوطن في حقوق ولى الأمر وفى نظام وراثه العرش والتحريض على بغض طائفة من الناس أو الإزدراء بها ما يترتب عليه تكدير السلم العمومى ( المواد السابقة واللاحقة للمادة ١٥٣ عقوبات ) . ولسنا فى مجال مناقشة هذه المواد من وجهة فقه القانون فذلك من اختصاص رجال القانون ، وإنما الذى يعنينا هنا المادة ١٥٣ عقوبات التى تقرر أن كل من سعى فى تكدير السلم العمومى بتحريضه على بغض طائفة أو جيلة طوائف من الناس أو الإزدراء بها يعاقب ... الخ ، فهذه المادة لا تقيّد معنى العقاب على التحريض على الكراهية أو الإزدراء ، وإنما على ما يترتب على ذلك من تكدير السلم العمومى . والمشرع المصرى حينما وضع هذه المادة غفل عن هذه الحقيقة التى يقرها القانون الفرنسى الصادر لسنة ١٨٢٢م وإن نقل المادة بنصها عن القانون الفرنسى .

ولنا أن نتساءل بعد أن انتهينا فى البحث الى هذا الحد : هل الدستور المصرى يكفل الحرية الفكرية ؟ والاجابة على هذا السؤال لا تتطلب مشقة بحث ، فمن ينظر الى الدستور يجد معنى الحرية الفكرية مكفول الى حد يتوافق والنهضة الفكرية فى مصر . وهنا نريد أن نبحث الى أى حد احترمت الحكومات المتعاقبة على مصر فى عهد الدستور ( ١٩٢٣ - ١٩٣٦ ) مواد الدستور المصرى . فإذا غضضنا النظر عن المخالفات التى ارتكبتها الحكومات المختلفة من أجل مسائل السيلاسة فيهما أن نرى الى أى حد احترمت الحرية الفكرية فى مسائل العلم ؟ وسنجد أمامنا أربع مخالفات وخمسيتها على وشك الوقوع ! .

وأولى هذه المخالفات كانت مع الدكتور طه حسين عميد كلية الآداب فى كتابة الشعر الجاهلى ( ١٩٢٦ ) ، فان الدكتور طه حسين أنكر ذهاب إبراهيم واسماعيل للحجاز ورقعهما قواعد البيت الحرام بكهة ، وتشكك فى وجودهما التاريخى ، واعتبر شعر أمية بن أبى الصلت مصدرا من مصادر

القرآن اعتمد عليه محمد (ﷺ) في وضعه القرآن . ولم يكن الدكتور طه في كلا بحثيه بات بنظرية جديدة ، فالأولى معروفة في دوائر الاستشراق منذ عهد بعيد ، وقد بسطتها بشيء من الاسهاب في ردى على الدكتور محمد حسين هيكل بك بمجلة ( الامام ) التى تصدرها « جماعة الأدب المصرى » بالاسكندرية في عددها الصادر في سبتمبر سنة ١٩٣٦ م ، والثانية رأى لكلميان هوار المستشرق الفرنسى المشهور . والذي يهمننا أن نقول هنا ان الدكتور طه حسين لم يخرج فيما كتبه عما قررته من الحرية الفكرية مواد الدستور والقانون ، ولكن شاء رجال المدرسة القديمة أن يثيروا الرأى العام ومن ورائه البرلمان والحكومة معتمدين على نص الدستور الصريح ان دين الدولة الاسلام ، مؤولين اياه بما يبعده عن معناه الحقيقى الذى لا يخرج عن أن الحكومة تعلن احترامها لدين الكثرة وما توارثت من تقاليد ، وأنها تقوم بشيء من الواجبات التى تتصل بهذه التقاليد ، فلما أرادوا تحليل هذا كله فهموا أن هذا النص لا يزيد عن تقرير الواقع من أن ملك مصر يجب أن يكون مسلما ، ومن أن شعائر الاسلام يجب أن تقام بعد صدور الدستور كما كانت تقام قبل صدوره : فلا تغلق المساجد ولا يعطل الحج ولا تعمل الحكومة فى أيام الأعياد ولا ينقطع اطلاق المدافع فى رمضان ونحو ذلك، ولم يخطر فى بال المستنيرين فى يوم من الأيام أن هذا النص سيستغل ويؤول بعيدا عن حقيقته بمعنى أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الاسلام من كل ما يمسسه من قريب أو بعيد ( بين العلم والدين ، للدكتور طه حسين فى مجلة « الحديث » الصادرة عن حلب فى عددها الخامس من السنة الأولى ) وبذلك تسنى لهم أن يصادروا كتاب ( الاسلام وأصول الحكم ) للأستاذ على عبد الرازق سنة ١٩٢٧ ، وهو الذى قرر أن الخلافة ليست أصلا من أصول الاسلام وجعل الاسلام ديانة روحية كاملة لا شأن لها بالدينيويات ، وأن يقدموا الدكتور فخرى للمحاكمة لأنه دافع فى احدى محاضراته عن فكرة القائلين بمنع الحمل وتعرض لنظام تعدد الزوجات الذى لاينفق مع روح العصر . ولحقنى هذا الانحراف عن نص الدستور منذ عهد غير بعيد ، فقد قرر مجلس الوزراء فى جلسته المنعقدة فى ١٧ أبريل سنة

١٩٣٦ مصادرة رسالتى ( من مصادر التاريخ الإسلامى ) لا لشيء اللهم  
لأننى لم أعتبر الحديث مرجعا من مراجع حياة الرسول ( ﷺ ) ووقفت عند  
القرآن الشريف ! ثم كان أن حقق معى حضرة يحيى مسعود بك نائب أول  
اسكندرية بتاريخ ١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٦ والأيام التى تلتها فى موضوع  
هذه الرسالة ، وليس من المستبعد أن أراى مسوقا فى يوم قريب الى  
المحاكمة ! وليس يعنينى هنا أن أحاكم وأسجن وان نزهت القضاء المصرى  
عن ذلك ، وانما ما يعنينى هى حرية الفكر والعقائد التى يقررها الدستور  
المصرى والتى يجب كل الوجوب الحرص عليها الى أقصى حدود الحرص ،  
لا من الحكومة وحدها ولكن من الطبقة المستفيدة خاصة ان لم اقل من جمهور  
الشعب ، فقيمة الدستور هى بتطبيقه ، واستئصال الشعب للحياة الدستورية  
هو فى حرصه عليها لا فى مجرد التشديق بذكرها .

ومن عهد غير بعيد علمت أن مشيخة الأزهر قد طلبت مصادرة مجلة  
( أدبى ) . . . لماذا ؟ لأن صاحبها العالم المثقف ناقش الدين من وجهة علم  
النفس على ضوء نظريات فرويد وغيره من أساطين العلم الحديث ، ولأنه  
فكر فى موضوع الزواج المدنى كاصلاح اجتماعى ، وذلك بالرغم من أن  
للدكتور مذهباً دينياً خاصاً خدم به الإسلام باعتراف المسلمين المتتورين !  
ثم وصل الى علمنا أن مجلس الوزراء — بفضل موقف وزير الحقانية صاحب  
المعالي محمود غالب باشا — أبى أن يصادر حرية التفكير وان ترك المسألة  
معلقة ، ولكن الدكتور أبو شادى لم يسلم من آثار الاضطهاد والمناهضة  
والاساءة الفاحشة الى حقوقه . وليس من البعيد غدا أن نرى مشيخة الأزهر  
تصدر كتابا تذكر فيه كتب الهرطقة وتحرم على المسلمين والمؤمنين مطالعتها  
شاملة على الأقل مؤلفات الدكتور شبلى شميل ودواوين الشاعر جميل صدقى  
الزهاوى وكتابات امثال اسماعيل مظهر وسلامة موسى وزكى أبى شادى ،  
وبذلك ينجح الأزهر فى أن يرجع مصر الى القرون الوسطى حينما كان الدين  
متسلطا على كل شيء ! .

واننى ان كنت اخشى شيئا فانما اخشى أن يكون لضغط الأزهر على

الفكر في النهاية اثره البالغ في أبنائنا مما يدفعهم الى أن يثوروا على الأزهر ويدكوا جدرانهم ويمعصنوا بالدين في جرة قلم كما فعلت تركيا الكمالية ! فلن أرادوا لنفسهم حياة في المستقبل فيجب أن ينظروا الى الواقع بعين الثبصر ويفكوا عقالهم عن الفكر ويطلقوا من ضغطهم في الحدود المرعية في القانون .  
وحيث أن تضي البلاد في خطى النشوء والارتقاء متدرجة الى الاندماج في مدنية الجيل دون ثورة ولا انقلاب .

\*\*\*

( ٣ )

## ٢ - بين تركيا ومصر \*

راج في الدوائر الفكرية بربروع جمهورية أتاتورك الفتية رأى في حرية الفكر والتفكير بضميرنا الأستاذ حسين جاهد صاحب جريدة (طنين) السياسية سابقا ومحرر مجلة (Fikir-Haraaketleri) في محاضراته عن « أساليب الفكر في العالمين الشرقي والغربي » . ومؤدى هذا الرأى أن حرية التفكير في تركيا نتيجة لسلسلة من الفواعل فعلت في صلب التاريخ التركى منذ أقدم عهوده فتمحضت عن عقلية الانقلاب الأخير . وهذه النظرة يحبوها النقد بالشئ الكثير من نتائجه . فقد ثار حولها شئ من النقاش اشتد مع الزمن واشترك فيه أعلام النهضة التركية الحديثة من أساتذة جامعة استانبول ومعهد الفازى للتاريخ وكبار رجال العلم والأدب . وكان لصوت الأستاذ قابيل آدم الباحث الاجتماعى صدى كبير في الدوائر الأدبية في تعليقه على هذا الرأى . غير أن هذه الثورة ما لبثت أن هدأت وانقشعت من حولها غيوم الأفكار ، وهنا عثر المفكرون على الأسباب الحقيقية التى من أجلها قام الانقلاب . الحديث وتقومت حرية التفكير ، ووقف الباحثون على مقدار ما في رأى حسين جاهد من أوجه المرونة للالتزام من حول التاريخ التركى .

\* نشر تحت عنوان « التطور الحديث في مصر وتركيا » في المجلة الجديدة ، أبريل ١٩٣٧ ، ص ١٧ .  
« المحرر »

لقد أخذت تركيا تخطو بخطى سريعة للاندماج في الأسرة الأوروبية مدفوعة لذلك بشعور قوى في انقاذ مصير الامبراطورية العثمانية من الزوال ، فقد أحس كل المفكرين في تركيا في أواخر القرن التاسع عشر بأنهم وقفوا من سير الزمن يطلون على عصر لا يبعد عنهم كثيرا تتمخض الحوادث فيه عن تمزق أوصال الامبراطورية العثمانية ، ولم يكن هذا الشعور الا نتيجة اخذ كثير من أبناء تركيا بالثقافة الحديثة وملاحظتهم أن الأمم التي تقع غربهم هي الأمم المتقدمة وأن التي تقع شرقهم مجموعة من الشعوب المستعبدة الشيء الذي رفعهم للايمان بمنطق الحياة الأوروبى . وهذه الظاهرة أخذت طريقها للظهور من عهد سليم الثالث ، اذ حاولت تركيا على عهده أن تندمج في الأسرة المتحضرة الأوروبية ، ولكن كانت للمدرسة القديمة والرجعيين يد طوى في العمل على عرقلة هذه الحركة محاولين بعد ذلك أن يبقوا تركيا مشدودة الى الماضى بخيوط وأمراس حديدية ، وأن يربطوا مقادير تركيا في حاضرها بها حملته من الماضى وخرجت به من تاريخها سقيمة تخطو خطوات نحو النزاع ، أما الروح الجديدة فمضت عن طريق لا شعورى تؤثر في الطبيعة التركية مستجيعة أسباب الثورة والانقراض على المدرسة القديمة التي كانت تتمثل فيها أسباب فشل تركيا في الماضى حتى كان الانقلاب الأخير .

لقد عاشت تركيا في الفترة الأخيرة التي سبقت الانقلاب الأخير في حالة تفكك تام واضطراب : فبينما كانت المدرسة الحديثة تدفعها للاتصال بسجى الحياة العالية كانت المدرسة القديمة بعقليتها التقليدية تربطها بالماضى وتحاول أن تمنع اتصالها بالحياة الجديدة ، وبين هاتين العقليتين عاشت تركيا في العقد الأول من القرن العشرين حتى كان الانقلاب الكمالي الذي ستم سنة ١٩٢٣ م ، وهو الذي حرر العقل التركي من الدين وتركه يمضى على سنن النشوء والارتقاء فسارت العقلية التركية أشواطا طويلة ، ولم يكره هناك من سبب جعل العقلية التركية تجهد الا ربط الدولة بالدين ، واخصا جميع مرافق الأمة للديانة الاسلامية واخصاع الأتراك لروح الاسلام الدينى والاجتماعى والتشريعى والثقافى ، فنحن نعرف من التاريخ أن آل عثمان

خلفوا السلاجقة في حكمهم على آسيا الصغرى ، وأن آل عثمان تأثرا بالنصرة الدينية قضاوا على نظام التصوف والباطنية الذي كان يسود ربوع آسيا الصغرى والذي كان له فضل حفظ القومية التركية من أن تتلاشى في نظام المدرسة الاسلامية ، فلما جاء آل عثمان أقاموا الدولة على أساس المدرسة الاسلامية التي كادت تنقضى على روح الأتراك القومية ، فإذا لاحظنا بجانب هذا أن الفرس حفظوا قوميتهم ولغتهم وروحهم بما لهم من مذاهب التصوف والباطنية والتشيع لآل علي الذي كان مستترا للعوامل السياسية والقومية والاجتماعية التي فعلت في العنصر الفارسي ، أيقنا أن هذه الظاهرة يحبوها الواقع بتأييده ، أما مصر وسوريا والعراق وشمال افريقية التي تلاشت شخصيتها في الاسلام فلم يكن لها من ظروفها ما تقوم به ذاتيتها لتحفظ روحها نقية صافية ازاء نظام الاسلام ، لهذا سرعان ما رأينا أن القومية والثقافة والعادات العربية ملكت ناحية هذه الشعوب ففقدوا حقوقهم الشخصية ولغتهم وثقافتهم التقليدية وكل صلتهم بماضيهم وذابوا في بوتقة الاسلام وما كان يحمله في تضاعيفه من ثقافة العرب وتشريعهم ولغتهم وعاداتهم . ولو نظرت الى تلك المرتفعات التي تمتد من خليج العجم الى مرتفعات القوقاز على الحدود الايرانية العراقية مقيمة سدا منيعا وفاصلا بين العنصرين العربي السامي والايرائي الآري لوجدت فاصلا طبيعيا بين خضوع عنصر خضوعا تاما للمدرسة الاسلامية وعقليتها، وبين ابقاء عنصر بقى مستقلا محافظا على روحه وقوميته ولغته متصلا بماضيه وثقافته التاريخية . وهذا الفاصل كان يقترن بقبائل ايرانية واخرى تركمانية عرفت في تاريخ القرون الوسطى بتشيعها لآل علي ولعبت دورا كبيرا على مسرح التاريخ الاسلامي ، فانها عرفت بنظام التصوف والتشيع كيف تحفظ نفسها من أن تتلاشى في الروح العربية .

لقد خرج المصريون من ماضيهم بثقافتين : الاولى تتصل بالثقافة العربية والثانية بالثقافة الفرعونية ، ولقد اختلطت هاتان الثقافتان اختلاطا كبيرا عند المصريين حتى أنك لا يمكنك أن تفرق بينهما في مصر الحديثة . . . ويتصل قراث المصريين الثقافي والفكري والسياسي واخيلتهم وعقيدتهم بالروح

العربية ، بينما بقيت مصر مربوطة من وجهة اجتماعية وفنية بالروح الفرعونية . ولولا أن حياة مصر الاجتماعية تركزت في الحقل لاستنقوت عجلة الحياة الاجتماعية العربية عليها ومثاتها ولطبعتها بالروح البدوية nomad والذي يعني هنا أن الذهنية العربية مثلت العقلية المصرية ، ففقد المصريون أحياتهم وقطعوا صلتهم بماضيهم، ولا تزال مصر منذ خمسة عشر قرنا خاضعة لتراث العرب الفكري واللغوي والديني ( أنظر مبحثى Misir hatiralari ve Azhar hayati, 1934 في مجلة Fikir hareketleri)، وكل هذه الحركات صبغت مصر بصبغة عربية الى حد كبير فخرجت مصر عن مصريتها الى الاندماج في الأسرة العربية . ولا شك ان هذه العاقبة جعلت مصر بعيدة عن منطق الحياة ، وان كان للمصريين ان يعرفوها فعليهم ان يحتذوا حذو تركيا ، ولابد لهم في ذلك من ثورة فكرية اجتماعية سياسية تتصل بمشاعرهم قبل عقولهم تتمزق خلالها أوصال العقلية العربية ، وتخلص مصر من الكابوس العربى .

### \*\*\*

إذا تركنا الماضى للحاضر ، وتركنا مصر لتركيا ندرس مدارس الفكر فيها ، غاؤل ما يطلعننا تاريخ الفكر في تركيا في القرن الأخير بثلاث مدارس :

الأولى : مدرسة اليمين ، وتمثل العقلية الاسلامية في الخلافة حامية الاسلام والمسلمين .

الثانية : مدرسة المعتدلين ، وتمثل العقلية التركية .

الثالثة : مدرسة اليسار ، وتمثل العقلية الأوروبية .

اما المدرسة الأولى فكما قلنا صاحبة الأمر والنهى في تركيا متحركة على الرقاب متسلطة على الأفكار مقومة بالروح العربية ، تدعو الى توطيد العالم الاسلامى تحت ظل الخلافة في تركيا . والمدرسة الثالثة كانت ترى

التحرير التام لتركيا من عقلية الشرق فتزيد منها أن تقطع كل صلتها بالماضى وتنتحل العقلية الأوروبية انتحالا ، وكانت المدرسة تتظاهر في ثلاث فرق :

١ — فرقة الماديين وعلى رأسهم بها توفيق بك وأحمد نبيل بك ، وهم يدافعون عن النظرة المادية متابعين لكارل ماركس وارنست هيكل ويروجون للمبادئ الاشتراكية .

٢ — فرقة العدميين وعلى رأسهم يوسف أجورة ، وهم فوضويون يريدون الانقراض على المجتمع التركي ، ورائدهم في هذا بكونين ، وعقيدتهم أنه لا يصلح العالم ولا يقوم عالم جديد الا اذا هدم القديم وقام الجديد على أنقاضه .

٣ — فرقة الاجتماعيين وعلى رأسهم عبد الله بك جودت ، وهم يدافعون عن نظرات غوستاف لبون في ارجاع ظاهرات عالم الانسان لحوادث اجتماعية تطورت عن أخرى بدائية .

وقد لاقت كل فرقة نجاحا كبيرا في اجتذاب عدد كبير من شباب تركيا إليها ، الا أن كلًا من المدرستين كانت بعيدة عن الاحتواء على عنصر فعال ، مما جعل العقلية التركية تتفتح على يد المدرسة الثانية وتتفرض عنها غبار لجمود . وهذه المدرسة هي مدرسة ضيا كوك ألب بك صاحب مذهب دراسة لتاريخ المقارن وهو الذي تخرج عليه الأستاذ حسين جاهد بك وهي ترى من طريق ربط فاسفة برجسون بمذهب دوركهيم في الاجتماع أن تنتظر الى قيم values وتستخرجها عن طريق تعيين السنن التي تمضى بالجماعة بشرية في سلم النشوء من حادثة اجتماعية الى أخرى من جنسها ، واستنادا الى هذه النظرة بعثت هذه المدرسة نظرة جديدة في الوطنية التركية عرفت قول كوك ألب بك :

« نه توركيا توركلره وطندر ، نه توركستان »

« وطن . بويوك مؤبد براولكه در : توران ! »



ومعناه : ( ليست تركيا ولا التركستان بوطن للأتراك . انما الوطن تلك  
الوحدة الخالدة توران ) الذى كان عنوانا للروح التركية الصميمة . وفى  
هذا يقول قابيل آدم بك :

( هذه الفكرة التى عمل على بثها ضيا كوك آلب بك لم تكن فى وقت  
من الأوقات موضوع بحث عند الأتراك مع أنها فكرة تتصل بشعورهم القومى  
وتنزل فى عالم الموضوع كما تنزل فى عالم المشاعر ، وتبدو كخيال تصورى  
غير بعيد . فارجاع الأتراك الى العنصرية التركية ، ومحاولة اقامة دولة  
تركية جديدة بمقتضى الماضى على سنن النشوء والارتقاء فى نطاق السلالة  
التورانية ، كانت الأسس التى تستند منها هذه الفكرة قوتها وتتقوم بها  
الحياة فى بيئة تبدلت ونزلت عند مقررات عقلية المدرسة الاسلامية والذهنية  
العربية ) .

ونجحت هذه المدرسة فى بعث الروح الوطنية وتنقية فكرة تحقيق  
الوطن التورانى عند الشباب ، وكان أثر هذا كبيرا فى ضعف الروح الدينية  
جريا على مثلون التعويض ، وكان كل هذا بمثابة مقدمات للانقلاب الأخير  
وتكوين ذهنيته .

\*\*\*

ان عقلية الانقلاب التركى الحديث عقلية اختلف فى تحليلها الباحثون  
وخلط بينها وبين العقلية الأوروبية كثيرون من كتاب التاريخ : فمن الشك  
خطأ أن ذهنية الانقلاب لا تخرج عن كونها ثورة على الماضى ومحاولة للتخلص  
من الشرق مع العمل لانتحل العقلية الأوروبية ، فهذه النظرة ان قومهم  
بعض الأسباب ووجد لها من الحوادث ما يبعثها فى عالم الفكر لمأرب وغايات  
فانها بعيدة عن ان تنطق بعقلية الانقلاب كما يعرفها الواقفون على تاريخ  
تركيا . ويمكننا ان نلخص القول فى هذه الذهنية بانها ثورة على عقل

المدرسة الإسلامية ورجوع الى العقلية التركية فصيحتها مع محاولة تطعيمها بالذهنية الأوروبية ، فان القائمين بالانقلاب الحديث نشأوا من مدرسة ضيا كوك-آلب بك وتخرجوا فيها ، وهم ينظرون لاقامة تركيا استنادا على ما توحيه مباحثهم التحليلية في طبيعة الأتراك وذهنيتهم الحقيقية ، فالرجوع باللغة التركية الى أصلها الأول الذى انحرفت عنه في عصور السيادة الإسلامية بالأخذ من اللغتين الفارسية والعربية مظهر لهذه الحقيقة الواقعة التى نحسها ، والأخذ عن المدنية الأوروبية صورة لتلقيح الفكر التركى بآثار الذهن الأوروبى . فاذا تجاوزنا هذا كله الى ما يعيننا من أن حرية التفكير العلمية التى تحياها تركيا الآن ليست نتيجة لها وانها أبعد غورا في تاريخ تركيا من أن تتسع لها صفحات هذه المجلة ، كان لنا أن نتناول أثر هذه الحرية الفكرية في العلوم وفي الثقافة في ظل الانقلاب الأخير .

في تركيا دكتاتورية يدير أتانورك دفتها بيد من حديد — وهى دكتاتورية علمية صالحة — ويسير بها خطوات واسعة نحو تمكين الثقافة فيها ، حتى لا نكون مغالين اذا قلنا انه لا تمضى سنوات حتى تصبح تركيا من البلدان الأولى في ثقافة أبنائها ( انظر تقرير الفيلسوف الأمريكى جون ديوى الذى وضع نظم التعليم لتركيا سنة ١٩٢٨ ) . أما القانون التركى فهو يبيح الحرية الفكرية العلمية ، وخصوصا لأن تركيا الحديثة دولة علمانية تعمل على تقوية الملكة العلمية عند الشعب التركى كما تعمل على محاربة الأمية ، فبعد ما كان عدد الأميين في تركيا ٨٥ في المائة من سكانها عند الانقلاب الأخير نزلوا الى ١٥ في المائة سنة ١٩٣٤ ، ولا ينتهى عام أو اثنان حتى تتلاشى الأمية . ولزيادة الفائدة أقدم هنا تقرير ادارة المطبوعات التركية عما نشر في تركيا خلال عامى ١٩٣٤ و ١٩٣٥ :

مؤلفات : ٣٧٤٨ كتابا منها ١٩٨٧ في الآداب و ١٩١١ في العلوم و ٧٠ في الفلسفة .

مترجمات : ٨٤٧٨ كتابا منها ٣٨٨٧ في الآداب و ٢٩٨٧ في العلوم و ٧٩١ في الفلسفة و ١٠٨٣ في التاريخ .

مجلات : ٢٨٣ مجلة ، منها ١٥ مجلة مختصة بالمباحث العلمية ومجلتان للمباحث الفلسفية و ٤٢ مجلة أدبية وسبع مجلات موقوفة على المباحث التاريخية و ٤ مجلات على فن النحت والتصوير و ١٢ مجلة تمثيلية سينمائية و ٣٨ مجلة تعنى بشئون السياسة .

ولو مضيت للمقارنة بين هذه الأرقام وبين ما نشر في فرنسا وانجلترا من الكتب في خلال المدة لهالك الفرق وهو في صالح الأتراك . والكتب الخاصة والمجلات الخاصة أقل عدد يطبع منها ٢٥٠٠ نسخة مثل « مجلة المباحث الحديثة في الكيمياء » و « مجلة مجمع الرياضيات التركي » . وأذكر أن كتابا في نظرية النسبية لزميلي الدكتور حسنى حامد نشر علم ١٩٣٥ فنفتت عشرة آلاف نسخة منه خلال السنة باعادة طبعة بضع مرات . وهذه الأرقام تدلنا إلى أي حد تعنى حكومة تركيا ويعنى الشعب التركي بالثقافة العلمية والفلسفية والفنية . وإذا أرادت مصر أن تحيا حياة فكرية صحيحة وتنشئ لنفسها ثقافة تقيم عليها أساس منها فلا أقل من ٣٠٠ كتاب سنويا يجب أن تنقل إليها من اللغات الأوروبية على مدى عشر سنين أو نحو ذلك . وتكاليف هذا كله لن يزيد عن المليون : فإذا كانت ميزانية الدولة تتسع لنصف مليون جنيه سنويا للأزهر فلا معنى لأن تضيق بمائة ألف جنيه في سبيل نشر الثقافة العالمية ، وأن كان الذى يربط الدولة بالأزهر ذلك الماضى الذى خرجت منه مقيدة اليه فليس ذلك يعنى أن تنقطع مصر عن موجة الفكر الإنسانى وروح العصر وتبقى مربوطة الى الماضى فلا تعمل على تلقيح الفكر المصرى بالأفكار الجديدة فى العلم والفلسفة والتاريخ والأدب . وبجانب هذا لابد من برنامج للتعليم يقوم على أساس علمى لجميع طبقات الشعب ، ويكون التعليم اجباريا حتى الابتدائية كما فى تركيا ، ومجانيا على جميع مراتب التعليم . فهذه تركيا وميزانياتها لا تزيد عن ١٨٦ مليون جنيه تركى أو حوالى ٢٧ مليون جنيه استرلينى ، مع قيامها بأعباء نفقات جيش لجب وأسطول جوى وبحرى للدفاع عن نفسها باذلة من أجل ذلك أكثر من ٤٠ فى المائة من ميزانياتها ، فانها تقوم بتعليم عشرة آلاف شاب فى المدارس العسكرية

مع تكفلها بشئونهم من المأكل الى الملبس والسكن ، وزيادة على ذلك قد جعلت التعليم مجانيا على جميع مراتبه حتى بالجامعة ، واجباريا حتى التعليم الاعدادى ، فان لم تضق ميزانية تركيا عن ذلك بتدبير رجالها فلا معنى لأن تضيق ميزانية مصر عن ذلك وهى أعظم ثروة من تركيا .

فان تجاوزنا هذا كله مدارس الفكر فى مصر وجدنا اننا ازاء ثلاث مدارس :

الأولى : المدرسة القديمة : ( الأزهر )

الثانية : مدرسة النهضة الأوروبية : ( الجامعة )

الثالثة : مدرسة التحرير الكامل : ( شعبلى شميل — اسماعيل مظهر — زكى أبو شادى — سلامة موسى ) .

فالمدرسة الأولى تمثل مذهبا فكريا يرجع لمذاهب القدماء فى التفكير والعكوف على الطريقة التقليدية ، وترجع بالحدوثات الى ما وراء الطبيعة ، وتجرى وراء علل الأشياء الأولية والآخره . وهذه العقلية عقلية غيبية صرفة تبرز لك من ثنايا التاريخ فى عصور التاريخ المظلمة ، فى القرون الوسطى . وتحليل عقلية هذه المدرسة لن يرضى الكثيرين من الباحثين ، فقد تكون نفوسهم تشربت تعاليمها ، وقد يكون الكثير منهم مؤمنا بأن هذه العقلية اذا ما تغايرت أو انتابها شيء من التغاير تقوض ركن العقيدة وانهار قائم اليقين ! فمن الصعب جدا أن نحلل العقلية القديمة بما يرضى نزعة هؤلاء ، وفى الوقت نفسه ينزل على قواعد النقد الحديث . وهذه العقلية ان بدت لك فانها تبدو لك فى جمود ، اذ هى ترى كل شيء ساكنا رغم أنه يتحرك : فالاجتماع ساكن رغم ما ينتابه من التغاير الملموس ، والكون ساكن رغم أن سنن الوجود تقذف به ملايين الأيال الى الأمام ، وكل ما فى الكائنات لا يتغاير مع أن الشمس تشرق كل يوم عن جديد !

وهناك مظهر ثان هو تقديس الماضى والانصراف عن الحاضر : فهذه

العقلية تعتقد خطأ أن خير الأيام ما مضى ( أنظر « تاريخ قديم » للشاعر التركي الكبير توفيق فكرت ، ففيه ينقد هذه العقلية نقدا شديدا ) وتتخذ لنفسها منظارين أحدهما مصفر أسود اذا ما نظرت الى الحاضر أو أرادت استبانة المستقبل ، والآخر منظر مكبر اذا ما نظرت للماضى ( الرسالة العدد ١٢٦ من السنة الثالثة — ٢ ديسمبر سنة ١٩٣٥ ، مقال « أمس وغدا » للأستاذ أحمد أمين ، ص ١٩٢٣ — ١٩٢٤ ) .

هذه قرارة عقلية المدرسة القديمة : جمود ، وتقديس للماضى ، وانصراف عن الحاضر ، ونكران لكل مطالب الحياة ، وتواكل على القضاء والقدر ، واستسلام صرف لما سوف يأتى به الغد ، واغفل محض لمواعظ الماضى وعظاته . وهذه عقلية توافق الانسان فى غرارته الأولى وبساطته عندما أخذت صدفه الفكر الانسانى تتفتح فى عصور الظلمات الأولى عن جرثومة الفكر التى نشأت معها بدايات الفن وأوليات الفلسفة والعلم .

وانك مهما مضيت فى الاستقصاء فلن تخرج من طول بحثك عن الاعتقاد بأن عقلية المدرسة القديمة عقلية تركزت من حول مجموعة من الأثرية وحول تفسيراتها الحرفية التى يفسرها به أئمة الدين ورؤساؤه ، فتؤخذ على أنها حقائق ثابتة لا يأتيتها الباطل ، ولا يلتفت الى معانيها المجازية التى يأخذ بها المجتهدون المجددون وأهل الثقافة الواسعة ، وان كنت أرى تحميم التفسير المقارن ، وهذه العقلية مع جمودها تعتقد خطأ أن الشرائع موحى بها من عند الله وتثبت عند هذه الشرائع ، قائمة بين التغيرات لو انتابها لأنهار قائم المجتمع وتقوض ركن الجماعات وأصبح الناس فى حلة من الفوضى لا نظام لهم ولا أخلاق تردعهم عن فعل الشر وارتكاب الآثام . وكأنى بهم اذ يرون أن هذا النظام الاجتماعى نتيجة شرائعهم يتذرعون بأن يجعلوا لها مصدرا سماويا ، جاهلين أن كل ما فى المجتمع مظهر من مظاهره يحدثها وجود الجماعة وتتبع الجماعة فى تطورها ، وبتعبير آخر كل ما يقوم فى جسم الهيئة الاجتماعية من المظاهر انها هى من الحاجات التى يتطلبها وجوده ، لم تنزل من السماء ولم يهبط بها وحى وهذا ما يقرره علم الاجتماع .

وهم باعتقادهم أن الشرائع علة وجود المجتمع وإن ثباته مرهون ببقاء هذه الشرائع انما يضعون ألام تيار التقدم عراقل ، فان كل شريعة مهما كانت نافعة فى وقت سننها فانها بلا شك تحوى جرثومة تعارض الرقى فى المستقبل ، لأن الشريعة تأخذ بطول المكث شكلا عديم الحركة وتثبت عند قاعدتها جلمدة فى حين أن المجتمع يترقى ويتطور ، فاذا حصل ذلك فان المجتمع يتخطى هذه الشريعة المتحجرة الى سواها مما يتفق ومقتضيات الزمان . فاذا اعطينا شريعة من الشرائع حق البقاء على توالى الدهور بغير تنقيح فانها تقعد بالمجتمع عن الترقى ، ولا اظن أن ابليس لو اراد أن يجعل أمة تنحط لما بلاها بأكثر من هذه العقلية فانزلها الى الحضيض . وهذه العقلية هى التى أنزلت سوطها على « العقل » من أجل فزعاته الحرة وكانت السبب فى الصدام الذى وقع بين رجال العلم والكنيسة فى القرون الوسطى ( انظر لصاحب هذا المقال 1934-1935 Misir hatiralari ve Azhar hayati فى مجلة Fikir Hareketleri )

وهذه العقلية محورها الأزهر ، وقد أطلق اسم « الأزهر » على كثير من المعانى ، فاستعمله ويلسون كاش Wilson Cash على أنه الجامعة التى يتلقى فيها المسلمون فقه الشريعة المحمدية وعلم أصول الاسلام ، غير أن الواقع غير ذلك : فالأزهر بعيد عن روح الاسلام ، اذ الاسلام يقوم على دعمتين القرآن الشريف وحديث الرسول ( ﷺ ) وسنته ، وان كان حقيقة كل ما يدرس فى الأزهر انما هو تمهيدات لهما ، فالحديث بعيد عن أنه كلام النبى ( ﷺ ) حتى أن الامام أبا حنيفة لم يصح عنده غير أربعة عشر حديثا ، أما القرآن الكريم فقد فسر تفسيراً أخرجه عن معناه الأصيل ، ولا اعالى ان قلت ان ما يفهم الآن تحت ضوء التفاسير من القرآن لم يكن الاسلام فى صدره الأول يعلمه ويدريه . فمن هنا لا أجد بدا من رفض رأى ويلسون كاش وتقرير الواقع فى أن الأزهر يقوم للدفاع عن الأوضاع الاعتقادية التى اصطلح الجامدون فى العالم الاسلامى على أنها الاسلام ، ولقد أبى المتصوفة والمجتهدون من اهل العلم السليم الأخذ بها ، نازعين الى تفاسير جديدة لا يرضى عنها الأزهر بل يعد أصحابها فى حكم الهراطقة مع انهم من أخلص خدمة الاسلام ، وبعبارة أخرى أن الأزهر فى جملته ييسند اهل الظاهر وحدهم ،

مقلوما العالمين على ايجاد التلاؤم بين نصوص الدين من جهة وبين الدين والعلم من جهة أخرى . ويهمنى أن أشير هنا الى مسألة هامة تتعلق بتفسير القرآن الشريف ، فانى أعتقد أن تفسيره يرجع الى دراسة دقيقة لمذاهب ذلك العصر وأفكاره مع تعمق في النواحي الأدبية والتعبير التي كانت تستعمل في ذلك العصر ، ومع استفاضة بدراسة العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي كيفت تاريخ العرب في زمن الرسالة . ( أنظر كتابي Islam Tarihi الذي نشرته « جماعة تمحيص التاريخ الشرقى » ، المجلد الأول ) .

لقد درست النظم الأزهرية وتلقيت جانباً من دروس العربية في رحابه فيمكننى أن أقول مطمئناً أن كل ما يدرس في الأزهر لا يخرج عن العكوف على جهد العقول الغيبية ، وكل المعارف الأزهرية تمهيدات للقرآن الشريف والحديث ، فدروس الأدب واللغة والتاريخ تدرس من حيث هى وسيلة لفهم القرآن والدين ، واثق لو رأيت بعض ضروب المعرفة المثبتة من العلوم قد أخذت طريقها الى ما يدرس في الأزهر في السنين الأخيرة فليس ذلك للعلم من أجل العلم بل لتستخدم كوسيلة لخدمة نصوص الدين ، وبإليته يحسن استخدامها مع ذلك ، وهكذا يخضع كل شيء في الأزهر للدين . وهذه الروح التقليدية التي ترعرع في جنبات الأزهر لا يمكن للعقل الحر أن يحيا في ظلها ، لهذا لن تقع في تاريخ المدرسة القديمة على عقل حر ، أى على عقل ثار على تقاليد الماضي وخرج على أساطيره ، وان تظاهر لك أنك قد عثرت عليه فما ذلك الا سراب خادع .

ان للمدرسة القديمة روحاً ثابتة قرارتها الايمان العميق بما ورثته لنا العصور السالفة ، فان خرج بعض أبناء هذه المدرسة عليها فذلك يرجع لطبيعة نفوسهم وما أحاط بها من فواعل الحياة .

فاذا تركت هذه المدرسة للمدرسة الثانية ( وتمثلها الجامعة المصرية ) وجدت أنها نتيجة شعور عميق بالأخذ بأساليب القرب ، فقد غمر العالم الشرقى بعد ذهاب المدنية الاسلامية مد من الجمود والتعصب قضى على

البقية الباقية من حضارة القرون الوسطى ، وكان طابع مصر طول هذه  
المدة حتى أواخر القرن التاسع عشر شبيها كل الشبه بذلك الطابع الذى  
تراه بارزا بين صفحات التاريخ فى القرون الوسطى خلا فترات قصيرة  
فى القرن الأخير أرسلت المدنية الأوروبية خلالها شيئا من أشعتها المضيئة  
النافذة الى أغوار العقلية المصرية ، حيث تحجرت بها أسباب النشوء  
عن الارتقاء وقعد بها ثبوت ظروف الحياة وأحوالها عن التطور فلم تتغير .  
فى هذه الفترة انتقل ميزان المدنية الى الغرب وتمخض القرن السادس عشر  
عن عصر نهضة فكرية شكت فى الأسلوب التجريدى وأخذت بأساليب التجربة  
والاستقراء والملاحظة ، وهكذا تبدل العقل من محض التأمل النظرى الى  
اتخاذ أسلوب قيم فى البحث ، بينما كان الشرق فى ظلام ليله الحالك عاكما  
على الأصول القديمة والمأحكات اللغوية والاختلافات المذهبية التى لا طائل  
تحتها . وتمخضت مدنية الغرب عن الحضارة الميكانيكية ، وفعلت هذه  
الحضارة فعلاها فى اقتراب العالمين الشرقى والغربى ، وكانت نتيجة هذا  
الترايط أن غزا رجال الغرب بلدان الشرق راجين نشر ثقافتهم والتبشير  
لمعتقداتهم وترويج تجارتهم ونشر لغاتهم . وكان النضال بين هذه الطوائف  
شديدا ، وكان ذلك فى صالح الشرقيين : فقد أسس المرسلون الأمريكان  
ببيروت كليتهم ، وأسس الفرير معاهدهم بمصر ، وأخذت بذور المدنية  
الغربية على أيديهم تنتقل الى الشرق . واقتربت هذه الحركة بقيام محمد على  
فى مصر ومحاولته اقلمة امبراطورية على انقاض امبراطورية آل عثمان ،  
فأخذ يستمد من الغرب أسسه ليشيد عليها دعائم دولته ، وكان اثر كل  
هذا كبيرا اذ تنبه الناس من سباتهم وأخذوا ينفضون عنهم غبار الجمود .  
وكان لمدرسة شبلى شمىل المادية فى مصر ويعقوب صروف العلمية اثر  
كبير فى نشر العلوم الغربية ونقل الثقافة الأوروبية الى لناطقين بالعربية ،  
هذا الى أن خريجى البعثات الأوروبية وجامعة بيروت أيقظوا فى الشعب  
شعورا عميقا بازوم جامعة لهم يتلقى فيها ابنائهم مذاهب المعرفة الحديثة  
ومبادئ العلوم الايجابية . وفعل هذا الشعور فعلة فكانت جهود كثيرة  
فتتهد الى تأسيس الجامعة سنة ١٩٠٨م .



أسست الجامعة على شعور بالحرية الفكرية ، الا انها لم تقدر على التخلص من آثار العقل اللاهوتى العاكف على التقليد ، فحالة مصر الاجتماعية وتغلغل التقاليد فى صميم النفسية المصرية كانتا سببا قويا فى قيام الجامعة قريبة من روح الجماعة المصرية مشوبة بشيء من التقاليد . وهذه التقاليد كانت سببا جوهريا فى تضيق الجو الفكرى فى سماء الجامعة — نعم لقد فسدت الجامعة فى بدء تكوينها نفرا من الباحثين الغربيين لتدريس العلوم والآداب وعلى أيديهم تخرج نفر من قلادة الفكر فى مصر الحديثة . وكان أثر بحوث هؤلاء المستشرقين فى الأدب العربى كبيرا ، فقد تحرر طلبة الجامعة من الطريقة القديمة وأخذوا بالطريقة التحليلية العلمية ، كما كان لدروس علماء الغرب فى علوم الطبيعيات والكيمياء والحياة آثار كيفت بعض نواحي العقلية الحديثة على نمط علمى . وما أخذت الجامعة تخطو خطواتها للأمام حتى اصطدمت بعقبة الحرب العظمى وما جرت من عسر مالى فوقع الخلاف بين أعضاء مجلس الإدارة وظهر الميل الشديد للاقتصاد ، فاستغنى عن كثير من الباحثين من رجال الغرب ، وأضيفت دروسهم الى أساتذة لم يأخذوا بحظ كبير من الروح العلمية المكونة مدار حجر الرقى فى الفكر الأوروبى الحديث ، ورجعت الجامعة الى الوراء آخذة لنفسها مذهباً وسطاً بين مذاهب القدماء التقليدية ونزعات المحدثين الارتقائية .

وعقلية الجامعة المصرية تمثل عقلية النهضة الأوروبية التى تظهر لنا من ثانيا التاريخ فى القرن السادس عشر ، فهى عقلية لم تخلص من آثار الماضى وان أخذت بأسس الحاضر .

أما المدرسة الثالثة فهى مدرسة التحرير الكامل ، وهى أثر جماعات من شباب العالم ومصر بالثقافة الأوروبية وانتهاهم من مواردها الخصبة فاستقام تفكيرهم مع التفكير الغربى فقاموا ينادون بتحرير العقلية المصرية من كل آثار الماضى ووجوب انتحالها لعقلية الغرب . وزعيم هذه المدرسة شلبى شميل الفيلسوف السوري المشهور الذى أحدثت آراؤه أثرا كبيرا فى الحياة الفكرية المصرية . فهو أول من حمل لواء التفكير الحر فى الشرق العربى

ونادى بالحرية الفكرية وكون مدرسة فكرية تخرج فيها أمثال اسماعيل مظهر وسلامة موسى وعصام الدين حفى ناصف وغيرهم من زعماء التجديد الفكرى فى الوقت الحاضر .

واسماعيل مظهر يحدثنا صراحة فى مقدمة كتابه ( ملقى السبيل ) عن تأثير آراء شبلى شميل فيه ، وكذلك تحدث عصام الدين حفى ناصف فى أحاديثه المختلفة لمعارفه ، وبهذا تكلم سلامة موسى أيضا .

والمدرسة الحديثة مدينة بجانب من آرائها لمدرسة المقتطف فعلى صفحاتها عرف الجمهور اسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرها ، وقد قامت المدرسة الحديثة على مبدأ تلقيح الفكر العربى بنتاج الفكر الأوروبى شاعرة بالحاجة الشديدة للترجمة ، فقام اسماعيل مظهر بترجمة جانب من الفكر الأوروبى وشاركه فى ذلك سلامة موسى وعصام الدين ناصف . وكانت المدرسة الحديثة فى ذاتها تنقسم الى ثلاث فرق :

( ١ ) المعتدلين وعلى رأسهم اسماعيل مظهر ، و ( ٢ ) المتطرفين وعلى رأسهم سلامة موسى ، و ( ٣ ) العدميين وعلى رأسهم عصام الدين حفى ناصف .

ومن اعلام المدرسة الأولى الدكتور زكى أبو شادى ، وقد لخص آراءه فى رسالته المعروفة ( مذهبى ) . ويصح أن نعهده اذا شئنا مؤسساً لمدرسة رابعة مجده وان تكن غير متجدة ، فلا هى بالمتطرفة تماماً ولا هى بالوسط . وقد كلفت له هذا الموقف نزعتة الصوفية العلمية ورغبته المخلصة فى خدمة جمهرة المسلمين بنقلهم الى نور العلم الصفى حينما قنع غيره بتجاوزهم والاعتصاف عنهم . ولولا نكبته المالية كما نكب اسماعيل مظهر ، ولولا ما لاقاه وما يزال يلاقه من صنوف المحاربة والكيد لكانت لجهوده الدينية الإصلاحية ثمرات فوق ما لها من ثمرات الى جانب ما أثمرته جهوده الأدبية المتحررة فى الفن الشعرى والنقد الأدبى والدراسات الانسانية ، وقد ثوبه بذلك خليل مطران بك والدكتور على العفناى والدكتور زكى مبارك وغيرهم .

انصرفت جهود المعتدلين الى البحث العلمى والتدقيق بينهما ذهب المتطرفون الى دعوات قومية لم يعرف التاريخ الحديث حركات أشد منها فى مصر ، أما العدييون فمضوا للإصلاح الاجتماعى وانصرفوا له . ولكن حدث ما ذهب بقوة المدرسة الحديثة فقد أصيبت جماعة المعتدلين بنكبة يوم تعطلت مجلة ( العصور ) منبرها وتكسر قلم زعيمها بعد ما أصيب بخسارة مالية جسيمة ويوم قدم عصام الدين حفى ناصف للمحاكمة بتهمة الشيوعية ، ويوم تنكرت الأيام لسلامة موسى فأخذ يعاني مجهودا كبيرا فى المثابرة على زعامة المدرسة الحديثة .

كان ذلك كله عام ١٩٣١ .

ولم يكن لذلك من سبب الا أن المدرسة الحديثة لم تقم على شعور طبيعى فى جماعة تؤمن بها حتى تدافع عن نفسها ، وإنما قامت على شعور وأفراد ، ولم تلق من نجاح الا بقدر ما لاقت من قبول لدى الجمهور ، حتى انه لما قامت مدرسة التحرير الأدبى عام ١٩٣١ على يد الدكتور أحمد زكى أبى شادى لم تتمكن رغم كفاحه وصلابته من الحياة أكثر من ثلاثة أعوام . فنهنا جميع الحركات التجديدية فاشلة لأنها لا تقوم على شعور طبيعى ومعاوضة بين المفكرين الأحرار وان لم يناف ذلك نفوذ أثرها بمرور الزمن . ولا عبرة باستمرار جهود الدكتور أبى شادى ، فهذه مستمدة من شخصيته القوية وإيمانه الراسخ ومن حيويته الفذة ، وليست مستمدة من التساند المدرسى حولها أو الوفاء القام لها . ( انظر كتاب The Poet : Abushady صاحب هذا المقال )

وانى أنتهز هذه الفرصة لأدعو المفكرين الأحرار فى العالم العربى وفى مصر خاصة لتأسيس ندوة تجمع شملهم وتدافع عن قضيتهم العادلة وتعرف الحكومة موقفها الطبيعى ازاءهم فى احترامهم ، وتعمل على خلق جيل يشعر بالحياة الحرة ويعمل على ادماج مصر فى الأسرة المتحضرة العالمية .

اسماعيل أحمد أدهم

### ٣ - مصر والثقافة الأوروبية \*

من مناظرة مع الأستاذ فليكس فارس

- ١ -

يجرى تيار الحياة في نهر الزمان بما يلبسها من العوامل والمؤثرات ، وتمضى الحياة على سننها غير ملوية على شيء ، وتعلو صيحة الجماعات وصرخة الأفراد هنا وهناك ، وتبدو أشبه بالأمواج التى تعلو مجرى النهر صاخبة ، الا انها سرعان ما تغيب فى لججها حيث يحويها ماؤها الصاخب . ولم تكن البشرية بتاريخها الطويل الا تيارات الحياة مضى فى نهر الزمان جريا على نواميس الحياة وسننها ، حتى انك تخلص من دراستك للجماعات الانسانية التى خرجت من جذع الرئيسات ماضية فى ساسلة من التطورات انتهت بجماعات اليوم ، بنتيجة يطمئن اليها العلم ويرتاح اليها العقل وتسكن اليها النفس الا اذا استوحيت المجتمع الانسانى فى تيار الحياة قانونها وسننها بهذه الكلمات الوجيزة البليغة فى دلالتها اقدم مبحثى ، وهى شديدة الآصرة . موضوعنا الذى هو عندى نتيجة لسنينى من الدراسة ، وما خرجت به خلاصة للنتائج التى انتهت اليها من دراستى للحياة الاجتماعية والثقافية . مصر والشرق العربى فى فترة من الزمن امتدت معى من أيلم الدراسة حتى عهد التخصص الجامعى ولازمتنى حتى قدر لى أن أقوم من أجلها من طنى تركيا توفرا على الدراسة .

- ٢ -

للشرق روحه الذى يستوحيه أبناؤه نزولا، على وحى مشاعرهم ،

\* المجلة الجديدة ، مايو ١٩٣٧ ، ص ١٧ ق .

وللغرب منطقته الذى يستنير به أفرادہ نزولا على فطرتهم ، ولكل شعب  
فى العالم تراثه التقليدى الذى خرج به من ماضيه والذى يحف به فى حاضره  
والذى تكمن فيه مقدمات مستقبله — تلك التى نطلق عايتها اصطلاح « روح  
الأمة » وهو الذى يربط ماضى جماعة من الجماعات بحاضرها ويمضى فى  
الزمان بها الى مستقبلها . ومصر لم تخرج عن كونها مجتمعا استوحى روح  
الشرق عصورا متطاولة وخرج ككل أمة بثقافة تقليدية كونها على مدى  
تاريخه الطويل — وان وقفت مصر الآن من سير الزمن تطل على حاضر  
فقدت فيه عناصرها الحيوية فى ثقافتها التقليدية ، تلك الثقافة التى كونتها  
بما ورثته عن أسلافها الفراعنة من أصول الفن الفرعونى القديم ومظاهر  
الحياة المعاشية والعادات والأخلاق والصور الأساسية التى تتشكل  
تبعالها العقيدة . ويكفينا للتثبت من هذه الحقيقة أن نلقى نظرة على الملايين  
العديدة التى تنزل ريف مصر والتى تنتشر على ضفاف النيل من وادى حلفا  
حتى البحر الأبيض المتوسط فى حياتها المعاشية التى يتركز عليها المجتمع  
المصرى ، وان نرجع بمصرنا الى الماضى بعدئذ مستمدين من الصور التى  
نقشت على الآثار والهيكل التى اثبتت على جنبات وادى النيل فى مصر ،  
ومن الكتابات التى خطت على أوراق البردى والتى صورت حياة المصريين  
على العهد الفرعونى لنخرج بصورة تمثل وحدة الحياة المعاشية فى مصر من  
عصور الفراعنة الى يومنا وذلك راجع الى أن الحياة المعاشية صورة من  
احتياجات البيئة التى يعيش فيها الانسان ، والبيئة واحتياجاتها لا تزال  
على وتيرتها الأولى ولم تتغير كثيرا ولا قليلا فى مصر ، وفى هذا يكمن سر  
محافظة الشعب المصرى . هذا الى جانب ذلك يقوم منطق التفكير واسلوب  
الصياغة — اللغة — والدين مما اكتسبته مصر من غزاة العرب وكان ركنا  
من أركان الثقافة التقليدية لهذا البلد . ولقد اختلطت هاتان الثقافتان —  
الفرعونية من جانب والعربية من جانب آخر — فكان من ذلك ما نعتبر عنه  
بالثقافة التقليدية لمصر .

هذه الثقافة التي هي مزيج من العربية المتكيفة حسب الفرعونية والفرعونية الآخذة بأسباب العربية ، هي قرارة الذهنية المصرية التي عكفت عليها أكثر من عشرة قرون نتيجة لعوامل أولية اقترنت والمجتمع المصرى منذ ذلك الوقت ، ولا يمكن أن تنقطع أوصال هذه الذهنية من حيث هي تنزل عند حكم البيئة التي احتضنت الثقافة التقليدية نتيجة لتلاؤمها وتجانسها ، وهى مظهر لفرايز الشعب المصرى وخصائص عصره وقد انصبت فى المحيط الذى يحيا به . اذن فكل ما هنالك من سبيل هو تلقى الذهنية المصرية بعناصر اجنبية تبعث فيها النشاط وتدفعها الى آفاق تكيف وحالات هذا العصر ، تلقيا يقرن معه تنقيه الذهنية المصرية من آثار العقلية العربية او قل الشرقية واذن يكون موضوع كلمتى هو : هل من الخير لمصر أن تلقح ثقافتها التقليدية بعناصر من الثقافة الغربية لتساير مجرى الحياة ، أم تمضى مصر فى أخذها عن الثقافة الشرقية ؟

وقبل كل شئ يجب أن نعرف خصائص كل من الثقافتين . والسبيل الى ذلك موقوف على تحليل كل الى عناصره الأولية . ثم ننظر بعد ذلك هل يمكن لمصر بالعقلية الشرقية أن تساير احتياجات هذا العصر وان تحيا بمنطقها فى هذه الحياة . فاذا لم يمكن ذلك فلنا اذن أن ننظر فى الثقافة الغربية ومقدار ما فيها من المرونة لمسايرة سنن الحياة وتأخذ بجانبها الانسلى . وقبل الخوض فى هذا البحث لنا أن نتساءل بداءة ذى بدء ماذا نعنى بلافتة الثقافة الشرقية ؟

نعنى بذلك ثقافة الشرق بأسره بمعنى آسيا كلها ، ان كان ذلك ما نعنيه سنكون الثقافة الشرقية شيئاً من ثقافات مصبوبة فى قوالب شتى ، فمن جانب تقوم الثقافة الهندية وهى تبلى الثقافة اليابانية فى خصائصها ، ومن جانب آخر نرى ثقافة فارسية وهى مصبوبة فى قالب غير الذى صببت فيه ثقافة العربية . اذن فنحن ازاء مجموع تباينت عناصره واختلفت وحداته ان كانت قرارته واحدة .

لقد كان الباحث الوحيد الذى أقام ثقافة الشرق ككل ثقافة أخرى اعتبارات طبيعية واجتماعية انفردت الجماعات الأولى التى نزلت الشرق أن تأخذ بها ، ولم تتقوم ثقافة الشرق — ككل ثقافة — بفعل البيئة فحسب ، ولم يحدث بفعل خصائص الجماعات الحيوية وخصدها ، إنما كانت أثرا تكيف لمجموعة من العوامل الكونية تكيفا تابعته مظاهر حياة هذه الجماعات من الوجهتين المعاشية والعقلية وتأثرت هذه المظاهر بما عرض لمحيطها من الفواعل الاجتماعية والطبيعية ، وتباينت بتباين الظروف التى تركت أثرا ثابتا فى البيئة . وهكذا وجدت لجماعات الشرق شخصية ثابتة مصبوبة فى قوالب شتى ، جماعها يكافئ الحالات المتباينة التى يتضمنها المحيط اجتماعيا وطبيعيا .

ولا شك الآن أن مفهوم الثقافة الشرقية قد وضح ودأثرته قد تبينته واضحا المقصود منه قالبا مخصوصا يتفق وثقافة المصريين .

ولا شك أن القالب المقصود فى هذه المناظرة هو الثقافة العربية . وثقافة العرب قريبة من ثقافة المصريين التقليدية نسبيا حيث الثقافة العربية عنصر أساسى فى ثقافة المصريين التقليدية .

## — ٤ —

لا ريب عندى كأحد العلماء فى أن خصائص كل ثقافة لا يمكن تخليصها عن العوامل التى كونت طبيعة العنصر الذى يعرف الثقافة منسوبة إليه . وهذه العوامل والمؤثرات تؤثر فى العنصر وعلى تمادى الزمن تجعل له روحا ثابتة تميزها عن غيرها من العناصر . ودراسة هذه الروح الثابتة التى تظهر فى جميع مظاهر ذلك العنصر خاصة إياه بصورة معينة من الحياة المعاشية ومزودة العنصر بصفات عقلية وأدمية معينة ، لا غنية للباحث عنه لأن الثقافة شئ يتبع وجود الجماعة الإنسانية ويتأثر بالعوامل والمؤثرات التى تتكيف تبعاً لها الجماعة الإنسانية ، وينعكس على محيط الجماعة بخصائص مستمدة من غرائز العنصر وطبيعة الجماعة .

فاذا نظرنا في ضوء هذه الفكرة للثقافة العربية ، فأول شيء سنلمسه في هذه الثقافة أنها ذاتية وتلك تكأة للفردية ، وذلك راجع لاعتبارات طبيعية واجتماعية ، فلقد استقرت أصول الجماعات العربية في شبه جزيرة العرب في الألف السادس قبل الميلاد في حالة بدائية آخذة بالحياة البدوية . والبدواة لأهل البادية بداية الحياة الاجتماعية ، لأن فيها تتجلى روح القبيلة التي بها تحتفظ الجماعات البدوية ببقائها وتصور كيائها في الصحراء . ولقد إنقست هذه الجماعات على التأثير بقوى عناصر الطبيعة في برارى شبه جزيرة العرب وقفلرها ، وذلك في المعركة التي دخلتها مع عناصر الطبيعة فخلصت من ذلك بحلقة شعورية أصبحت رسيصة في نفوس العرب ، تلك حاسة التواكل والايان بالقضاء وبقوة عليا هي صورة من عقيدة التوحيد والتنزيه انتهت اليها تحت عوامل التهذيب . كما أن سعيهم للقوت جعلهم يخلصون بحياة اقتصادية تقوم على أسس من التنقل يعضده السيف والطعان والنزال ، حتى ان تلك الصفة الثلوية — صفة الطعان والقتال — أصبحت أولية عندهم ورسيصة في خطرهم كمعظم شعوب البرارى والصحارى . خذ الى جانب ذلك عملهم على المكافاة بين تكوينهم وطبائعهم وطبيعة البيئة الخارجية المخططة بهم دفعهم الى توجيه ذاتي أحدثت كل صور أخلاقهم ، وطبع ذهنيهم بفكرة الوحدة والاطراد التي تتمثل في البيئة التي تكتنفهم ، وهذه الذهنية كانت تكأة لصور عقائدهم واحتضنت في ثنايا فطرتهم وتضاعفها حساسية خيالية ترجع لحالات نفسية كانت مقدمة لظاهرة الوحي التي تفتحت منها فطرة العرب وشاركهم في ذلك بقية الشعوب السامية وبالأخص اليهود ١٠

ذا الى ان مطالب الجماعة وحاجاتها في قفار شبه جزيرة العرب كانت تضطر العرب بتعديل حالاتهم حسب الظروف الطارئة ، وتلك كانت دعمة صفات البدوية التي خرج بها الأعراب ، فحياتهم البدوية واحتياجاتهم عايشة التي كانت تدفعهم للتعاون والتعاقد في نطاق ضيق ، هو نطاق جماعة كما عرفه العرب — وهو القبيلة — وتأثر أخيلتهم بفكرة الوحدة لاطراد اضطرتهم للفناء في شخص واحد والاستسلام له ، هذا هو الرئيس وحي للجماعة أو القبيلة ، وتلك كانت تكأة للحكم المطلق عندهم في حالاتهم



الاجتماعية والمدنية لما اتصلوا بالفراغة في وادي النيل واحتكوا بالسومريين  
والأكديين فيما بين النهرين في الألف الثاني قبل الميلاد .

هذه الفطرة للعرب وهذه الخصائص لهم هي الطبيعة والغريزة تكيفت  
تبعاً له وللحالات العارضة وللظروف الطارئة التي تركت أثراً ثابتاً في  
بيئتهم الثقافة العربية . وهي ثقافة لا تتفق ومطالب هذه الحياة الدنيا ،  
حيث تنزع بما انبثت في تضاعيفها من وراثة الى عالم الغيب فتخرج بصور  
من الغيبيات تقيم عليها حياتها العقلية والمعنوية ، ولا رابط يربطها بهذه  
الحياة .

— ٥ —

بهذه الذهنية خرج العرب للحياة من فلات شبه جزيرة العرب بعد أن  
دانوا لسلطان الاسلام الدنيوي والأخروي ، والذي هو صورة سلمية من  
اغرائهم وفطرتهم تكيفت حسب العوامل التي انصبت في بيئتهم . ولم يستطع  
العرب منذ ظهر الاسلام حتى أواخر القرن الثاني أن يخلصوا من تأثير  
الدين الاسلامي لحظة من لحظات حياتهم ، فخضعوا لروحه المدنية والدينية ،  
وكان الاسلام يقرر توحيد العرب — وسيرة الرسول أوضح مثال لهذه  
الحقيقة — غير أن توحيد العرب في وحدة اجتماعية كانت ضربة لخصائص  
العنصر العربي وكبتاً لطبيعته التي لا تعرف غير التفرق والوحدة — سلطاناً —  
على نفسه ، وغير القتال والطعان والسلب والنهب طبيعة له ( انظر لصاحب  
هذا المقال الرسالة الأولى من مصادر التاريخ الاسلامي . الاسكندرية ١٩٣٦  
ص ٣٣ — ٣٤ ) \* .

وهكذا قدر للعرب تحت ظروف خارجة عن طبيعتهم وجدت الطريق  
لمبيئتهم ان يضطروا للخروج موجات صاخبة من قلب شبه جزيرة العرب  
على مدائن كسرى وقيصر في الشرق الأدنى وانهك العرب بالفتوح وانشغلوا  
بجمع المال وتمصير البلدان ، غير أن خروجهم من فلات شبه جزيرة العرب

\* النص الكامل للرسالة المذكورة منشور في هذا الجزء الثالث من  
المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل أحمد ادهم : « قضايا ومناقشات » ،  
القسم الثاني ، الكتابات التاريخية .  
المصر

أيقظت في الشعوب التي دانت لسلطانهم ، ومن الفرس والروم على وجه خاص حيويتها الكامنة إذ نفضت عن نفسها غبار الجمود وأخذت طريقها لساحة المدنية لتقوم بعملها في إقامة صرح الحضارة التي عرفت تجاوزا باسم الحضارة والمدنية العربية وهي في الواقع اسلامية ، ذلك لأن الشعوب التي أسلمت ودانت لسلطان الاسلام الديني من الأعاجم هم الذين قامت على أكتافهم صرح المدنية الاسلامية ، ذلك لأنهم أقدر على التفكير من العرب وأعرق في الثقافة والحضارة ، ولهم الظروف المواتية لتأسيس الحضارات ، والمراد بالظروف هنا حالة البلاد الاقتصادية والأدبية ومزايا العنصر وغرائزه وملكانه وما أوتي من نشاط ومقدرة على الإبداع ، وتأثير مناخه وموارده الطبيعية والاقتصادية واختباراته التقليدية وخبرته المكتسبة وذوقه الفني ونظامه السياسي والاقتصادي وصفت المجتمع الى آخر ما هنالك مما لا ينبغي اغفاله كعوامل تتقوم بها الحضارات .

## - ٦ -

خرج العرب من فلول شبيه الجزيرة وولدوا في عالم الشرق الأدنى النشيط ، ولم يتعد دورهم هذا في تاريخ القرون الوسطى من الوجهة الإبداعية ، فلقد كان العالم الشرقي يغلى في ذلك الحين بمختلف الفواعل ، فلقد انبثت النساطرة في عالم الشرق الأدنى يبشرون بمعتقداتهم داعين للمسيحية مصبوبة في قالب شرقي بحث مستعنيين على آرائهم بما انتزعوه من الفلسفة اليونانية من أفكار ، وهكذا قدر للشرق الأدنى . Near East أن يعرف فلسفة اليونان عن طريق النساطرة مشوبة باللاهوت الديني ، وكانت تلك الحركة النواة التي قامت عليها الفلسفة اليونانية خارج حدود الإمبراطورية البيزنطية في آسيا . وفي مدينة الاسكندرية على شاطئ البحر الأبيض المتوسط قامت مدارس على انقاض المدرسة القديمة التي اشتهرت في تاريخ الفلسفة القديمة باسم مدرسة الاسكندرية . غير أن الصلة لم تكن قد انفصمت بين تعاليم المدرسة القديمة والمدارس الحديثة ، لهذا تأثر فلاسفة الاسكندرية المتأخرون بتعاليم أسلافهم الذين عرفوا باسم الافلوطينيين — نسبة لافلوطين الفيلسوف السكندري المعروف — غير

أنهم بجانب تأثرهم بمدرسة الاسكندرية القديمة أخذوا عن اليونان ومفكرهم  
واعلامهم الشيء الكثير ، فكانت مدارس الاسكندرية منبعاً للكثير من الأبحاث  
العلمية في الطب والفيزيكا والكيمياء ، والفلسفة وفي المنطق والميتافيزيكا .

بيد أن هذه الحركة الزخمة في الاسكندرية بضروب شتى من البحث  
واساليه كانت تنزع بها انبثت في تضياعيف المحفط من نزعة الرجوع الى  
عالم الغيب نتيجة لاستقواء عجلة التفكير الشرقى . لهذا فسدت جو مدرسة  
الاسكندرية . فلما خرج العرب واحتكوا بمدرستها في مصر وبمدارس النساطرة  
في الجزيرة وشمالى سوريا ورثوا النزعة التى تدفع العقل للغيبيات ، ولقد  
ساعد على هذه الوراثة طبيعة العرب وفطرتهم التى ترجع لعالم الغيب دون  
عالم الشهادة ، وحمل العرب هذه النزعة وأورثوها الشعوب التى دانت  
لمسلطانهم ، لهذا قامت المدنية الاسلامية حاملة في طيات ثقافتها صورا من  
التفكير الغيبي والنزعات التى ترجع للعالم الغيب ، على اعتقاد بلماكان  
ادراكه عن طريق الطلاسم والتنجيم .

ولنا أن نصل من هذا كله مسرعين لغرضنا فالعرب ما انتهوا من  
فتوحاتهم حتى كان تأثير الاسلام قد ذهب ، وهذه مسألة لها مقوماتها في  
البيولوجيا الحديثة التى تبين أن خضوع الفرد للعوامل الداخلية أبعد غورا  
في تكوينه وتأثره من انفعاله بالوسط الذى يحيا فيه ، أو العوامل التى  
تعرض له في بيئته الخارجية ، فما تأثير العوامل الخارجية الا كتأثير  
الاستنبات في أزرع الأنواع الوحشية ، فانها مهما ارتقت تحت تأثير الايلاف  
Domestication فسرعان ما ترجع لصفات أصولها الأولى اذا تركت  
للطبيعة غير محمية بعناية الانسان ، ولا شك أن تأثر العرب بالروح الذى  
فرضه الاسلام عليهم لم يتعد تأثير الأنواع الوحشية من نبات بأصول  
الاستنبات ، فلما ضعفت قوة التأثير وانتهوا بفتوحاتهم عند الحد الذى  
عنده تنتهى حيوتهم حتى توجهت فطرتهم الأولى الى سيرها الطبيعى وافتلتوا  
من الحالة التى فرضها الاسلام الى ما توحيه غرائزهم وطبائعهم . وانقلبوا  
يتنازعون ويعيشون حياة الجاهلية متكيفين بالاحالات الجديدة التى دلفوا

اليها . وهكذا يصبح عندنا حقيقة لا يتسرب اليها عوامل الشك في ان الاسلام لم يقو على القضاء على عصبية العرب حيث احتفظت قبائل العرب بها خارج شبه الجزيرة العربية بل وهذه العصبية تشكلت تبعا لكثير من الظروف التي لا يستلزم العرب في تاريخهم .

اذ صح هذا كله ، ولا اخاله الا صحيحا ، وقفنا على مسألة هامة يجذبها النقد الحديث بنتائجه ويدعمها بأساسة ، وهى ان العرب لم يغير الاسلام منهم غير الظاهر .

## — V —

هذه المقدمات المستفيضة بليغة في دلالتها على حقيقة الطبيعة العربية وقرارة الذهنية والثقافة العربية . ولهذا لم ينبج العرب على مدى تاريخهم الطويل عالما واحدا أو فيلسوفا . وفي هذا تكمن الأسباب التي جعلت الذهنية العربية بعيدة عن منطق العلم والفلسفة ، وأقول منطق العلم والفلسفة لأن العرب عرفوا صورا من العلم والفلسفة ولكن لم تكن نتيجة لتريجة علمية أو فلسفية . وإذا عرفنا هذه المقدمات ومقوماتها العلمية أمكننا أن نعرف السر في أن آداب العرب كانت خلوا من الروح الفنية التي تلقى نورا شعريا على دائرة غنية من الفكر . ويمكننا أن نلخص كل آثار العربى في أنها عبارة عن هتاف عميق من نفسه نحو الوحدة المتجلية حوله ، والشعر والموسيقى العربية أوضح مثال لهذه الحقيقة . وإلى هذه الأسباب ترد الأسباب التي قعدت بالآداب العربية عن التصوير لأن التصوير يستلزم التجرد عن الذاتية والعرض للظواهر الموضوعية في طبيعتها الموضوعية ، وأين هذا من طبيعة العقل العربى القائمة على الذاتية .

## — A —

لنا أن نتساءل بعد هذا هل يمثل هذه الذهنية يمكن لمصر أن تحيا ، وهل تصلح أن تكون موضوعا لتلقيح الثقافة المصرية التقليدية ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تدفعنا للنظر لقرارة الذهنية العربية أولا . . . وأول ما يمكنك ان

تلمسه في ذهنية الغرب أنها موضوعية وتلك قرارة الذهنية الغربية ، وهي  
تكاة للحالات الضمانية والتعاونية وهي تعود لاعتبارات طبيعية واجتماعية  
خلص منها الغرب بثقافته .

لقد أخذت الموجات الانسانية تملو من سهوب آسيا الوسطى بجموع  
الآريين وترمى موجات صاخبة على برارى اوربا ، ثم لا تلبث الموجة كثيرا  
حتى تنحسر لتتلوها أخرى . تلك وقائع حدثت في فترة امتدت على الزمن  
اكثر من ثلاثين قرن ، من الألف الثانى قبل الميلاد الى الألف الأول بعده .

في هذه الفترة تمكن الغربى أن يخلص بعقلية جديدة وبذهنية انسانية ،  
كانت للظروف وللبيئة بجانب حيوية العنصر الآرى يد كبرى في تكوينها ، فلقد  
امتدت الموجة الآرية الأولى في التاريخ — على ما وصل اليه علمنا — على  
اوربا حوالى ١٨٥٠ ق وانتهت هذه الموجة بقيام شعب اغريقية القديمة  
بهنديته التى اثارت تلك الانسانية وددت سحب الذهنية الآسيوية الغيبية  
التي ألقت على العقل الانسانى ظلالا كثيفة .

أتت أصول الاغريق الى أرض هيلاس — في أربعة مجاميع — الأيوليون  
والدوريون والأخيون والآيونيون . ونزل الأيوليون والدوريون في الشمال  
والأخيون والآيونيون في المورة — البلويونيز — ولكن حدث في القرن الثانى  
عشر قبل الميلاد ، أن أغار أهل تساليا على شمالى اليونان فهاجر الأيوليون  
الى آسيا الصغرى واحتلوا لسبوس — أكبر جزر الشاطئ الآسيوى ،  
واحتلوا شطآن آسيا الصغرى من الدردنيل — هلسيونتس — الى  
خليج سيروس وعرفت هذه المنطقة باسم أيوليا . أما الدوريون فهبطوا  
البلويونيز واخضعوا الأجنيين ، وهددوا الآيونيين فاضطر بعضهم للصفود  
الى — اثيكا — في شمال البلويونيز من جهة الشرق ، وبعضهم نزل آسيا  
الصغرى من سيروس الى نهر ميندروس واحتل جزيرتى خيوس —  
روساموس — وعرفت هذه المنطقة باسم أيونية .

في هذه المناطق من الأرض في شمال البحر الأبيض المتوسط قامت

الحضارة الهيلينية وفيها انتظمت الحياة الانسانية لأول مرة في تاريخ الانسانية على أساس انساني ، وكانت هذه المناطق مهدا لصفاء الذهن حيث البيئة صافية فخرج العلم والفلسفة منها صافيين . ولم تكن الثقافة اليونانية وحياة الهيلينيين المعاشية خالصة من آثار التلقيح من ثقافات الشرق وحضاراتها ، غير أن هذا التأثير تافه قليل ، هذا الى أنه عرضي لاحق للظواهر ، حتى أن نفرا من اعلام الباحثين في العصور الأخيرة امثال العلامة « ريتز » الألماني والفيلسوف « رينان » الفرنسي والعلامة « زيلزر » مؤرخ الفلسفة الألماني المشهور ذهبوا الى استقلال الثقافة اليونانية عن غيرها من الثقافات ، وليس لنا أن نذهب بعيدا مع هؤلاء أو مع القائلين بتأثر الثقافة اليونانية عن غيرها من الثقافات ، فمما لا شك فيه أن في ساحة العقلية لم يتأثر شعب هيلاس بمن قبلهم فهم بحق أول رواد الفكر الانساني ، أما في ساحة الحياة المعاشية فقد كان التأثير تافها . وكان لهذا الاستقلال النسبي أثره في أن تقوم الثقافة والحضارة اليونانية صافية من آثار الشرق التي يمكن أن تؤثر على صفاء العقلية .

## — ٩ —

نشأ اليونان في بيئة متقلبة ليس لها اطراد في الخارج وخلصوا بحكم هذه البيئة بعقلية تمتاز الى جانب توثب خيالها بحدة تصورها ، وخرجوا بكفاءة ذهنية استقرت على المنطق والاستدلال فأصبحت رسيمة في فطرتهم والنزعة المنقبة والنهج العقلي والتحليلي ، ولقد كان لمجهودهم في سبيل السعي للقوت أثره في تركيز حياتهم الاقتصادية على أساس من التعاون والتعاقد استلزمته بيئتهم وطبيعة بلادهم خذ الى جانب ذلك عملهم على التكافؤ بين تكوينهم وطبائعهم والبيئة الخارجية جعلهم يخلصون بتوجيه ذاتي Tropism صبح ذاتهم بأخلاق مثالية ونزعات انسانية في النطاق الهيليني وطبع ذهنيتهم بالعمق وخيالهم بالزخامة Dynamic ومطالب الحياة الاجتماعية دفعتهم للتعاون والتعاقد في نطاق المجتمع الهيليني . وكانت الوطنية الاغريقية التي اثبتت جلالتها وارتكازها على الفطرة في الحروب التي قامت بين الفرس وشعب

اغريقية والتي انتقلت الغرب والانسانية من العقلية الآسيوية التي لو قدر لها التحكم في ربوع بلاد الهيلين لتغير مجرى التاريخ ولكنها الآن في عصور البربرية الآسيوية ولما قامت مدنية روما ولا حضارة المسلمين ولا اثر من جيلنا الحاضر .

ولقد اعقت الحضارة الاغريقية حضارة رومانية بربرية ، غير انها ورثت تراث الهيلينيين الثقافى والمدنى ، وحضارة اليونان ومدنيتهم ارقى ما وصل اليه الانسان من جهة عقلية من حيث الرقى والذكاء والقدرة على التحليل في التاريخ ، ذلك انها وان كانت بدائية الا أن طابعها انسانى عقلى ، فلقد نجح اليونان في تخلص العقل من آثار الميثولوجيا وتحريره من رتبة العقائد ، ونظروا الى العالم بذهن خالص حر لم تفسده عقيدة ولا تقليد فنجحوا بها اثبت في فطرتهم من كفاءة القياس والاستدلال أن يخلصوا باقامة الحياة الانسانية على ما تقتضى الحياة من حاجات ووضعوا عن طريق المنطق الانسانى نظاما للحقوق البشرية يوافق الحياة ومطالبها ، فمعرفوا للمرأة مقامها فى المجتمع ولل فرد حقوقه فى نطاق الجماعة . وجملة القول كانت العقلية اليونانية عقلية انسانية صرفت كل همها لصالح الانسان . لم ينزل بمقرراتها وحى ولم تهبط من السماء ، انها كانت وفق مطالب الحياة وقهم طبيعة الانسان .

## — ١٠ —

قامت المدنية الرومانية على ميراث الاغريق ، غير أن المسيحية سرعان ما غزت روما وهبت عليها حاملة معها نزعات المنطق الآسيوى والروح الشرقية ، الا أن الحضارة الرومانية ابتلعت المسيحية وامتصتها ومثلتها حسب الطبيعة الغربية . وكان ذلك خلافا للمنطق الغربى ، ولو لم تكن ديانة المسيحية روحية محضة قابلة للكثير من التفسير مرنة بطبيعتها غير حاملة فى طياتها نظاما للحياة الاجتماعية ونظما وشرائع كما هو الحال فى الاسلام لقام نضال عنيف بين منطق الغرب العقلى الانسانى وأصوله مجتمعة وبين منطق الشرق الغيبى وروح النسك السامية وشرائع الشرقيين .

ومن يدري فلربما كان مصر أوروبا أن تصبح في الحالة التي نلمسها في  
مسلمى البلقان وشرقى أوربا . يقول الأستاذ هابل آدم بك أحد كبار علماء  
الاجتماع في تركيا ما ترجمته .

« ان مسلمى بوسنة ( مقاطعة من يوغوسلافيا الآن ) ومسيحييها خير  
مثال يمكن أن نقدمه لنؤيد به فكرتنا في أن الشرق كاد يلتهم الغرب بمنطقه  
وروحه . فمسلمو البوسنة قد انتحلوا حياة العرب الاجتماعية في قلب  
أوربا ، فما الذى كان ينبجى الغرب في مثل هذا لو قدر للمنطق الأسويى  
أن يتحكم فيها ؟ » . انتهى ملخصا من كتابه مصطفى كمال كتابي . استامبول  
١٩٢٦ جهان كمجان س . )

لقد كانت روحانية المسيحية سببا في نجاة الغرب ، وتلك مسألة خارجة  
عن نطاق بحثنا الا انها بليغة في الدلالة على المنطق الشرقي وآثاره والهوة  
السحيقة بين روح الشرق ومنطق الغرب .

نضب معين حيوية روما لعوامل داخلية وهاجمها الهيج من الجرمان  
والصقلب أو السلاف والهنون وسقطت امبراطورية الرومان الشرقية . على  
مقربة من الشرق فتأثرت بروح النسك الأسويية وبنزعات المنطق الغيبي  
الشرقي . ودانت الامبراطورية بدين المسيح وتمكنت المسيحية من الاستقرار  
فيها حاملة معها الكثير من أساليب المنطق الغيبي ، وقام صراع بين منطق  
الشرق والغرب حتى ناصر أحد الأباطرة المنطق الشرقي بتحريمه تدريس  
الفلسفة واغلاقه لمدارسها — وكانت الفلسفة الى ذلك الوقت هيلينية  
صرفة — لتقوم عوضا عنها منطق الشرق ممثلا في اللاهوت المسيحي وغيبيات  
النصرانية .

في ذلك الوقت كانت بلدان الشرق في سبات عميق تقتتها المجادلات  
اللاهوت في حقيقة الثالوث وسرى المسيح والمناقشات من حول ناسوت  
ولاهوت السيد المسيح . ولما أغلقت مدارس الفلسفة في أنحاء الامبراطورية  
الرومانية لم يجد الفلاسفة سبيلا غير الهجرة فنزلوا شمالي العراق وهبطوا  
فارس وكانوا النواة الأولى التي تمخضت عن حركة الترجمة والنقل عن



اليونانية للسريانية ثم العربية. وكانت حركتهم البذرة التي تمخضت عن  
مدنية القرون الوسطى في الشرق .

أما أوروبا نفسها فقد كانت رازئه تحت ظلام حالك نتيجة لهبوط الهمج  
أوروبا — غير أن هؤلاء ما أخذوا بأسباب التحضر والتمدن حتى كان صفاء  
ذهنيته يرسل أشعة مضيئة تنفذ من أغوار عقلية القرون الوسطى المظلمة ،  
وهذه الثغرات التي أرسلت منها العقلية الأثرية الجديدة أشعتها تألقت .  
وقتا بشخص روجر بيكون أول من وضع الأسلوب التجريبي في البحث وأخذ  
به في ظلمات القرون الوسطى . ومن الواضح للباحثين في تاريخ القرون  
الوسطى على ضوء البحوث الأخيرة التي قام بها الأستاذان « دل »  
و « بيرين » في إنجلترا والأستاذ « بيرنين » البلجيكي أن نزول الهمج في  
أوروبا واسقاطهم للدولة الرومانية الغربية لم يغير الكثير من الحياة المعاشية  
في أوروبا فهناك رابطة بين الرومان وبين هؤلاء الهمج من حيث النظم  
الاجتماعية والاقتصادية . فلقد كانت بحوث الباحثين في الحياة الاجتماعية  
والاقتصادية خلال القرون الوسطى اكتشاف حقائق مهمة في أن أوروبا في  
القرون الوسطى احتفظت بكثير من الشعوب التي عاشت في كنف القيصرية  
الرومانية ونظمها الادارية وعاداتها ، وأن الهمج لم يحدثوا من أثر تعدى  
قضاءهم على التجارة الواسعة النطاق وعلى الادارة العامة ، وقامت بدل  
ذلك بيوتات تجارية صغيرة تستطيع كفاية أهلها بمنتاجاتها ، فكانت بذلك  
مقدمة للعهد الاقطاعي . وهكذا قدر لهؤلاء الهمج أن يركزوا الحياة الاقتصادية  
في المعمل الصغير وبذلك وضعوا النواة لعهد الانتاج الصناعي .

— ١١ —

امتدت موجة العرب عن طريق الأندلس على الغرب ، غير أن الغربيين  
كأبوا قد استيقظوا من سباتهم وأخذت الشعوب الهمجية التي نزلت أوروبا  
تتحضر وتتمدن فوقوا في وجه العرب وأوقفوا مد الموجة العربية عندما تقاها  
أمرها واجتازت سفوح البرينييه وأخذت تمتد حتى ضفاف نهر اللوار . وكان  
نجاح شارل مارتل البطل الكبير في إيقاف جحافل العرب وصدده لهم سبيل

أن تأخذ الموجة العربية في الانحسار ولم يمض قرن أو أكثر حتى انحسرت الموجة العربية عن أسبانيا كلها واستقرت في المغرب .

وكان نزول العرب الأندلس وإقامة دويلات لهم في أسبانيا سببا في أن تزهر حركة أدبية فلسفية نظرا لوجود العقل الغربي وراء العرب وذهنيتهم الشرقية ، فقام أمثال ابن الطفيل وابن رشد وغيرهما من أعلام المغرب والأندلس ، غير أن الجو الشرقى الذى خلقه العرب بكيانهم الاجتماعى قضى على الآثار التى كان يمكن أن تنتج عن تعاليم فيلسوف مثل ابن رشد . وفى ذلك الوقت كانت العقلية الغربية رازحة تحت كاهل اللاهوت الكنسى الذى قام فى روما بإقامة كرسى الباباوية التى جعلت نفسها رقيبة على النفوس والعقول ، غير أن الوقت كان قد تقدم والعقلية الجرمانية لم تكن ترى فى تسلط البابا ورقابة روما ظلا شرقيا بعيدة عن الفطرة الأوربية فعملت على تقطيع أوصال الباباوية والكنيسة الرومانية عندها : وكان الصراع شديدا بين البابا ومثلا روح الشرق ومنطلقة الغيبى وبين دعاة الإصلاح الدينى من الألمان الذين يمثلون منطق الغرب . وفى هذا الوقت ، الذى كان فترة صراع قوى شتى لوشتر طريقه للوجود ودعى \* للإصلاح الدينى فكانت دعوته مقدمة لعهدين عهد الإصلاح الدينى وعصر الأحياء الفكرى .

## — ١٢ —

تحررت العقول من تحكم العقلية الباباوية وانطلقت عجالات الفكر الغربى تعمل من جديد مستوحيه فطرتها وأخيلتها فى طبيعتها ، فنظرت للماضى فلم تجد غير تراث الهيلينيين ، ولكن هنالك المسلمين وقد عملوا الثقافة الاغريقية وتركوا تراثا عظيما فى العلوم والفلسفة ، فاذن لابد من دراسة التراثين الاغريقى والاسلامى . ولقد أوضح البحث لهم أن صفاء العقلية الاغريقية لم يعرفها العرب ولا المسلمون حيث أخذوا ثقافة الاغريق عن طريق النساطرة ومدرسة الاسكندرية مشوبة باللاهوت المسيحى وبغبييات النسطورية . أما تراث المدنية الاسلامية فحقا أن المسلمين أضافوا الشيء

الكثير على تراث اليونان في الطب والفلك والرياضيات والفيزياء والفلسفة لكنها لم تكن نتيجة لذهنية خالصة علمية أو فلسفية الا في القليل بل كانت للظروف يد كبرى في ايجادها . وما كشف الغربيون هذه الحقيقة حتى أخذوا في الرجوع الى التراث الهيليني نفسه ، وكانوا قد مضوا في الترجمة عن العرب ، وبدأ عصر الأحياء والنهضة بالترجمة والنقل عن الاغارقة ونشرت لمؤلفاتهم التراجم اللاتينية . وكان للطباعة يد طويلة في قيام الذهنية الغربية الحديثة في فترة قصيرة لم تتجاوز الأربعة القرون على تراث الهيلينيين الذي مكنت المنطق الاغريقي بين ظهرائي أبناء العرب .

واقترنت هذه الحركة بأن شك نفر من رجالات القرن السادس عشر في صلاح الطريقة الغيبية التي ورثوها عن الشرق وأخذوا يحاولون أن ينظموا العالم بعدة سنن تنظم من حدوث حوادثها — تلك هي سنن الطبيعة — واستنادا على هذا المنهج الاستقرائي والتجريبي نجح الغرب في إقامة عقلية علمية .

فالثقافة الغربية تقوم على أساس من فطرتها تستمدّها من عنصريتها الآرية وطبيعتها وبيئتها كونتها على مدى الدهور والأعوام في أجيال لا تعيها الذكريات .

### — ١٣ —

أن كيان كل جماعة ، تتأثر بقواعل عديدة يتفاعل مع بعضها البعض فتكون محيط الحياة الانسانية . وهذه القواعل تظهر في أقوى مظاهرها من طريق « **مركز الجذب الاجتماعي** » \* — وهو الميل العام في المجتمع نحو شيء بعينه — ، ومركز الجذب الاجتماعي في عصرنا هذا هو ثقافة الغرب ومنطقه ولا يتنازع اثنان على هذه الحقيقة ، يثبت من هذه الحقيقة أن كل الشعوب الشرقية إما أخذت أو أخذت بمنطق الغرب منجذبة لها بحكم محيط الحياة الانسانية . لقد ساعدت على قوة « **مركز الجذب الاجتماعي** »

---

\* تمييز الكلمات من عندي .

« **المحرر** »

في هذا العصر المدنية الصناعية التي ربطت مقدرات الشعوب ببعض  
وشبكها بجموعة من الصلات لا يروى لها التاريخ الانساني مثلا .

ومصر كمجتمع انساني مضطرة بطبيعة تكوينها وكنائنها ان تنجذب  
نحو « الغرب وثقافته » \* وتتأثر بها شاعت أو لم تشأ فان لقوة الجذب  
الاجتماعى طاقة على جذب مصر للثقافة الغربية . فاذا عرفنا هذه الحقيقة  
فانه يكون السؤال الذى يتكيف مع هذه المقدمات : هل من الخير لمصر ان  
تعمل على تقوية ميلها نحو « مركز الجذب العام » فى عصرنا وهو « ثقافة  
الغرب » ؟ واذا كان ذلك خيرا لمصر فهل من الخير لها ان تعمل على تقطيع  
أوصال « الثقافة العربية » بين ظهرانيها ؟ وان كان هذا خيرا لها فهل  
تنتحل « ثقافة الغرب » انتحالا أم ترجع لفطرتها وطبيعتها لتكيفها حسب  
احتياجات هذا الجيل ؟

ان الاجابة على هذه الأسئلة واضحة السبيل ولا تحتاج لجهد كبير ،  
فيكفى ان تقوم الحياة فى العالم على أساس غربى لتأخذ مصر بها ، هذا  
الى ان منطق الغرب جرب واختبر فأسفر اختباره عن نجاحه . ففى طريقه  
اعترف لأمريكا بحق الحياة ، وتحضرت اليابان بأن اتبعت وسائل وأسباب  
العقلية الغربية ، وكذلك ممالك البلقان ، فانها فى الماضى لما كانت تنزل عند  
حكم آل عثمان ، مرتبطة بمقاديرها بمقادير العثمانيين كانت فى انحطاط حيث  
كانت الآستانة تجذبهم للحياة والمنطق الشرقى ، فلها انفصلوا وأخذوا بمنطق  
الغرب تحضروا . وهذه تركيا اعترف لها بحق الحياة منذ أخذت بمنطق  
الغرب . ولرب معترض يقول لا يكفى ان تقوم الحياة على أساس غربى حتى  
نأخذ بها فى هذا العصر ، انما يجب ان نأخذ بالصالح . ولربما كان هذا  
فى الشرقى ومنطقه ! والاجابة على هذا جلية فى ان الصالح ما سائر سنن  
الحياة ونزل عند تيارها ومنطق الحياة الغربى انساني ينزل عند سنن  
الحياة حيث هى تقوم على ما تقتضى الحياة من حاجات وما تعترض من نظم  
لمجتمع توافق الحياة ومطالبها فالعقلية الغربية عقلية انسانية همها صالح

\* تمييز الكلمات من عندى .

الحرر

الإنسان عن معرفة السنن التي تتحكم في كيانه والعمل للتكافؤ بين المقدر للإنسان وبين ما ينفعه وما هو في صالحه بينها العقلية الشرقية عقلية لاهوتية منصرفة للغيب مؤمنة بالقضاء والقدر فأين هذه الذهنية من عقلية الغرب الارتقائية .

والاجابة على الشق الثانى من السؤال يرتبط بالسؤال الأخير ارتباطا وثيقا لأنه لا يمكن أن يقوم مجتمع ناهض له كيانه واستقلاله اذا لم يستوح فطرته وطبيعته ، فاذا صح هذا فالسؤال يتبين ودائرته تضيق والمقصود يتضح في هل « الثقافة العربية » تتفق مع الفطرة والطبيعة المصرية ؟

#### — ١٤ —

ان الاجابة واضحة في ان المصريين عنصر غير سامى — عنصر يتفق ودليلة الدموى مع شعوب البحر الأبيض المتوسط ، فلقد اتضح من مباحث الدكتور محمد شرف وغيره ان المصريين لهم وحدة دموية واحدة هي ٧ ، ١ ، وان صلتهم الدموية بالعرب بعيدة وان الفتح العربى لم يؤثر على دماء المصريين ، وهذا ان اثبت شيئا فذلك ان المصريين عنصر مستقل عن العرب ، له اخيلة وثقافته ومنطقه المستقل عن اخيلة وثقافة ومنطق العرب . وهذه المقدمة تؤدى الى نتيجة منطقية لا مرد منها وهى العمل على التخلص من العقلية العربية ان كان لها ظل في مصر . ولا شك في ظل الثقافة العربية في مصر غير يسير فاللفة والعقيدة قد تكيفت على غرار عربى ومتى عملت مصر على تقطيع اوصال العقلية العربية بثورة كبيرة تتصل بمشاعر المصريين قبل عقولهم حتى تتمزق اوصال العقلية العربية كان للمصريين كيان مستقل تكفيه حسب احتياجات الجيل وتلحقه بآثار المنطق الغربى فتدلف الى الحياة الصحيحة على أساس من المنطق الانسانى الذى عرفه الغرب .

لقد وضع السبيل والحياة فن له منطقته الصرف فان كانت مصر تريد ان تحيا بالطريقة بينه ممهدة السبيل . ولينظر أبناء مصر لفطرتهم وليرجعوا بطبيعتهم — وهى فرعونية — وليدرسوا السنن التى تتحكم في وجودهم وفي

كيان المجتمع المصرى وليصلوا على تغيير المقدر بما يتفق ومصالح مصر  
وفائدة كيانها ، فالعلم والثقافة الغربية يجهزان أبناء مصر بمحراث قوى  
يشق لهم سهل الحياة .

اعملوا يا أبناء مصر على التجرد من الكابوس العربى واعملوا للرجوع  
لطبيعتكم الفرعونية ولقحوا ثقافتكم التقليدية بأسباب الذهنية الغربية ،  
ففتغاير تلك الى صورة تتفق والعصر الجديد الذى دلف اليه العالم المتمدن .

- ١٥ -

أن للذهنية المصرية قرارة واحدة وإن تكيفت حسب كل عنصر  
وطبيعته فهى تأخذ شكلا فى ألمانيا غير الذى تأخذه فى فرنسا وتنصب فى  
فى قالب فى روسيا غير الذى تنصب فيه فى إنجلترا . ولكن للغرب شخصية  
ثابتة كما للشرق شخصية ثابتة ، وكل جماعها يكافئ الحالات المتباينة التى  
يتضمنها محيط كل اجتماعيا وطبيعيا . فاذا وضح هذا فتكون دائرة تلقيح  
الثقافة المصرية قد تبينت بقرارة الذهنية العربية لا للقوالب الشتى التى  
تنصب فيها الذهنية الغربية . اقول هذا لاجلاء غامض قد يستغله دعاة  
العربية فى هذا القطر المسكين الذى ينقض جزعا على مستقبله من دعاة  
العربية Panarabism ولم يدفعنى الى هذا الا لرغبة فى العلم ونزعتى  
الانسانية الى أن أقف موقف المرشد فى بلد فقد مرشديه وضل سبيله بين  
مختلف الدعوات .

ان العربية والاتحاد العربى يا أبناء مصر لم يجدكم فى ماضيكم خيرا  
ولن يجدكم فى حاضرکم ولا فى مستقبلکم ، فانفضوا غبار الجمود والحياة  
بيئة الطريق مهدة لكم فادلفوا اليها بأقدامکم .

اتركوا اللغة العربية الفصحى فلكم فى العامية لغة قومية ، نظموا  
وضعوا لها قواعدها . تحرروا من ريقه اللغة العربية واستعبادها لكم .  
وانى شخصيا لم أعرف العامية الا منذ أعوام قلائل حيث عرفت العربية من

الكتب وعلى أيدي الأساتذة المستشرقين وفي فترات قليلة ترددت فيها على  
مصر . ولكن منذ حططت رحالي في مصر لدراسة حياتها الاجتماعية والأدبية  
وقفت على ثروة جديدة هي اللغة المصرية وهي العربية العامية خطأ والعربية  
التي تكيفت ومحيط مصر في الواقع ، فهذه هي لغتكم وهي أولى بعنايتكم من  
أحياء لغة بدولا يربطكم بهم صلة ولا رابط .

منطق الغرب قائم على العقل والذهن

وروح الشرق على العاطفة فحسب

والأول ينتهي بكم الى الحياة الانسانية في صميمها

والثاني يذهب بكم الى الآخرة ولكن في هذا الحياة !

اسماعيل احمد ادهم.

## ٤ - عقيدة الألوهة

« مذهبي » \*

دكتور أحمد زكي أبو شادي

أيها الاخوان ..

في هذا الشهر المبارك يحلو السمر والحديث ، وقد شاء فضلكم أن أدلى ببيان عن مذهبي العلمي الديني في نور الاسلام الكريم ، وتلبية لحسن ظنكم اتقدم لحضراتكم بهذه الأحاديث التي لا أرى من الحكمة ذيوعها في الوقت الحاضر لأن الناس عبيد ما ألفوا ، فسرعان ما يفضبون لكل ما يخالف ما ألفوا تفكيرهم بل ما ألفوا عاداتهم . وسأجعل هذه الأحاديث منصبة على ما تعينونه لي من موضوعات ، وسيكون انجازي متفقا مع مدارككم العالية فليست داعية أريد التأثير في العامة بل لا أحفل الا بالخاصة وحدهم ان لم اقل خاصة الخاصة ، فهم الذين يترفعون عن سوء التأويل ويعطون كل مفكر المنزلة التي يستحقها ، ولولا الحاحكم لآثرت ابقاء هذه الخواطر لنفسى .

عقيدة الألوهة :

منذ سنوات نشر صديقي الأديب الفاضل حسن الجداوى ديوانى الشفق الباكي ( وقد توجه بهذه الأبيات بعنوان « الله » :

هو ما تراه بكل حكم مدهش للكائنات وكل ما تلقاه  
هو جملة من قوة وعوامل بنت الوجود ولم تنزل تخشاه

\* ( من احاديث رمضان في سنة ١٣٥١ بين أعضاء « ندوة الثقافة »  
قاهرة ) .



وتظل تبحث عن حقيقة كنهه وتظل تجهل أصله ومنها والمرء اصغر عن احاطة عقله بأجل سر ، جل من اخفاه

ومحدثكم صاحب هذا الشعر العلمى التصوفى لم يفتنه الاطلاع على كتاب (نشوء فكرة الله) (The evolution of The idea of God) لجرانت الن Grant Allen وعلى أمثاله من مؤلفات علمية فلسفية وأخصها بالذكر كتاب جوزيف ماكابى (وجود الله) (The Existence of God by Joseph McCabe)

ولو كنت أملك الوقت الكافى لنقلت هذا الكتاب الأخير على علته الى العربية ، لأنى أؤمن بنشر المعارف الحديثة كما هى ولا يرضينى مطلقا الحجر على الاطلاع ، ولا أخشى نشر المعارف اللادينية ما دامت لمفكرين ناضجين بارزين ، وانما يبقى على علماء الاسلام بعد ذلك واجب دفع الشبهات فى أدب واتزان ، واللغة العربية هى المستفيدة من كل هذا ، كما أن الأدب الدينى الحديث يزداد شأنه بهذه الثقافة .

ومع اطلاعى الكافى على ما أخالفه من آراء فان ايمانى بالألوهة لا يتزعزع لأنه ايمان تصوفى علمى مصدره شعورى بوحدة الوجود ذهنى وتكوينيا ، وهذه الوحدة هى فى احساسى الوجدانى الذى لا يضمحل مظهر الألوهة الشاملة .

وانى أعتقد أن آية الكرسى الشريفة هى السند القويم لهذا الايمان التصوفى ، فاسمعوا حضراتكم : « الله لا اله الا هو ، الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما فى السموات وما فى الأرض ، من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ، يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء ، وسع كرسيه السموات والأرض ، ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم » (١) .

فهذه الآية الشريفة الغنية بالتعابير الرمزية هى فى الوقت ذاته ناطق بالمعنى الفلسفى لوحدة الوجود وللألوهة الشاملة . ولعلمكم تأسفون مع

على أن جبهة المسلمين — ولا أستثنى المتعلمين منهم — لا يحسون هذا  
 الاحساس المثالي بالألوهة ، بل يكادون ينظرون الى الله سبحانه وتعالى  
 نظرة انسانية على اعتبار أنه شخصية هائلة وكأنه على صورة الانسان  
 الجبار ، وعلى هذا كان تفسيرهم لآية الكرسي تفسيراً محزوناً لا يستقيم  
 مع روح الاسلام ولا مع روح العلم والفلسفة .

### نبوة محمد :

ليست عندي ذرة من الشك في اخلاص الرسول ( ﷺ ) ، ومع أن العلم  
 يدل على أن الوحي متصل بالأعصاب المرهفة فلا أرى في هذا ما يذقتص الفكرة  
 الدينية ، إذ ليس كل صاحب أعصاب مرهفة أهلاً لأن يكون رسولا يستوحى  
 الألوهة ويفيض عنها بتأثراته كما فعل سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ،  
 ولكن كل رسول يجب أن يكون من أهل الأعصاب المرهفة والا استحال  
 عليه تلقى الوحي الالهى من لباب الوجود .

ليس الأديب كلمنت وود Clement wood من المتحيزين للإسلام بل  
 ربما انتقصه ، ومع ذلك فهو القائل في كتابه القيم ( مجمل معرفة الانسان  
 The outline of man's knowledge ) ما معناه أنه ليس مما يشين النبى  
 محمداً أنه كان مريضاً بالصرع ( اليس هو بشراً كجميع الناس ؟ ) بل أن هذا  
 مما يزيد أعصابه حساسية وارهافاً ، ومما يؤدي الى تقوية نظراته الصوفية  
 وتأملاته الكونية . وقال أيضاً ما معناه أن الاسلام دين عظيم يتحدث الى  
 قلوب المؤمنين مباشرة ، وأنه بالرغم من انقسام الاسلام الى طوائف عديدة  
 فإن هذه الطوائف ترفعت عن الحروب الهمجية التي اتصفت بها طوائفه  
 مسيحية كثيرة . ومع أن المسيحية دين توحيد ( لأن فكرة الثالوث مندمجة  
 في الواحد الأحد ، وهى فكرة فلسفية ) الا أن الاسلام كان أقدر منها على  
 تقنين التوحيد الخالص ونشره .

وليس لى في هذا المقام أن أتحدث عما يقوله خصوم الاسلام ضد نبوة  
 محمد ، لا لأنى أعارض في نقل ذلك الى العربية ، فحضراتكم تعلمون انى  
 كره الحجر على الاطلاع ، ولكن لأن مسالك الحديث ستشعب حينئذ بناء

كثيرا . يضاف الى ذلك ان الاسلام كما نعرفه دين عظيم وهو صفوة الأديان السابقة ومكملها ، وقد أشاد صاحبه بالعلم ، فحث على طلبه ولو في الصين ، وهو بذلك اعطانا اجازة عامة لمسيرة العلم بديننا الشريف ، وهو بسيرته العاطرة مثال الديمقراطية البالغة ومثال الاخلاص المتناهى والايمان الكلى . واذا فليست بالملوم اذا وضعت نبوة محمد في الموضع الرفيع ، وأسقطت من السيرة النبوية ومن الأحاديث اسقاطا تاما كل ما اراه يتعارض وشرف النبوة او صدق العلم ، وبهذا المسلك أخلص الاسلام من الشوائب العارضة ومن الحواشى والهوامش المفتعلة .

وفي هذه المعانى اذكر قصيدة ( النبى محمد ) المنشورة في ديوانى « الشفق الباكي » :

هدمت أوهام القديم محررا	أيقال دينك ملؤه الأوهام ؟ !
وشرعت للعقل للحكيم سياسة	ضمنت بقاء جلالها الأيام
جنيت على النفع الأثم وكل ما	للعلم ، فالعلم الصحيح قوام
عقل كمقلك لن يبيح جهالة	ابدا ، فكم سطعت له أحكام
الشمس بعض شعاعه وروائه	وله على سرر الضياء دوام
تمضى القرون ولن يزول حديثه	فحديثه الاشعاع لا الاظلام
تفسيره شرح الذى يقضى به	العلم والابداع والاقدام
يا هادم الأصنام دينك قدره	ان لا تمت لوحيه « الأصنام »
بين الذين تعصبوا وتقهقروا	وحجاك يا علم الشعوب خصام (١)
هم يحسبون الدهر ليس بسائر	ودليل شرعك للزمان امام
آياته بنت الفخار ولم تنزل	تسع الذى ترضى به الأفهام
من أنكر العلم الصحيح فدينه	وهم ، وليس لمثله اسلام

واذكر من قصيدة ( محمد والمرأة ) فى ديوانى « أشعة وظلال » :

(١) إشارة الى الجامدين .

كان نورا بطلمه ، وكذا كان عظيما بخلقه لا يقسى  
 ملؤه رحمة وفلسفة عزت وعرفان كابر النفس نطس  
 جعل المرأة حياة فأعطاهها حقوق العلى بديلة بخس  
 فاذا نحن قد غفلنا وحولنا تعاليمه لطمس ونحس  
 فعلينا مغبة الجهل والخسر وعقبى يأس لنا بعد يأس  
 ليت شعري متى نرى الدين أحياء ونورا ، وليس ظلمة رمس !؟

## العلم والدين

للعلم نظريات كما أن للعلم حقائق ثابتة لا يمكن نقضها كدوران الأرض  
 والجاذبية والطيف الشمسى وما الى ذلك . أما النظريات فقابلة للتبدل ،  
 وأما الحقائق العلمية الثابتة فهى وحدها التى نأخذ بها فى التوفيق بين العلم  
 والدين .

ولذلك جعلت مذهبي فى تفهم القرآن الشريف أن أنسر كل ما لا يتفق  
 فى ظاهره وحقائق العلم الراسخة تفسيرا مجازيا ، وأن أعتبر النقليات  
 بمثابة رموز ، ولذلك أعتمد أنى وفقت توفيقا أحمد الله عليه الى تذوق جمال  
 القرآن الشريف تذوقا تاما يتلائم مع ثقافتى العلمية .

وغير خاف عن حضراتكم أن النزعة الحديثة بين المتعلمين والجامعيين  
 خاصة هى نزعة لا دينية ، وقل بينهم من يأخذ الدين على علاته كما يقدمه  
 النقليون المحافظون . أما خطتى فهى التوفيق التام بين الدين وحقائق العلم  
 الراسخة من ناحية القرآن الحكيم . وأما عن الأحاديث فأنى أرفض رفضا  
 باتا كل حديث يناقض العلم الثابت لأنى لا أتصور صدوره عن صاحب  
 الرسالة العظمى التى خلقت من الانسانية أمة واحدة فى مشاعرها وإن تعددت  
 قومياتها ، وقد سبق بذلك اعلام البشرية الذين لم يجدوا ملجأ لتحقيق هذه  
 الأمنية السعيدة سوى عصبة الأمم ، دون أن يتقدموا حتى الآن خطوات  
 تفكير .

## الديانة الانسانية

لست من المتجردين ايها الأخوان كما انى لست من الجامدين ، وقد نظرت في الاسلام نظرة الفاحص فوجدته وريث اليهودية والمسيحية وغيرها من ديانات عليا ، وأروع مبشر بالديمقراطية السمحة ، ثم وجدته دينا مرنا يساير تطورات الاجتماع ، ولولا ذلك لما صلح لشتى الأمم في شتى العصور ، ولما أُنجب أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون وأخوان الصفا وابن الهيثم ومحيى الدين بن العربي وابن مسكويه وجلال الرومي وغيرهم كثيرين من الفلاسفة والمفكرين .

واعتقد أن مبادئ الاسلام السمحة ممتزجة بالروح العلمية كفيلة بأن تعطى للانسانية جمعاء ديانة شاملة حتى لمن لا يعتقدون في الاسلام اعتقادا دينيا صرفا .

فالعلم هو المساعد الأيمن للاسلام العصري بل للاسلام في جميع عصوره النيرة . وليس المشايخ هم الذين يخدمون الاسلام بعفجيتهم وجهودهم ، وانما يخدمه من خلصت نواياهم وصح اسلامهم من رجال العلم ، وهؤلاء يجب ان تكون لهم الصدارة في تفسير كتاب الله العزيز تفسيرا جديدا بعيدا عن الأباطيل والأوهام والأضاليل .

واعتقد أن الاسلام الذي يحترم حرية العقيدة والفكر كما تحترمها احسن الفسياتير العصرية برىء من التعصبات الطائفية والمذهبية المقتونة ولا يقع وزرها الا على ادعياء الاسلام الجامحين .

## تفسير الوجود :

ان جميع التفاسير الدينية للكون وللحياة الثلى لا تتماشى مع الدين هنى شروح من الطقولة للغز الوجود ، وانى أجل الاسلام خاصة عن ذلك ، نحسبنا ان نبيه الكريم يكرر الدعوة الى العلم التويم وبينى رسالته الخالدة على العلم والتقوى . والقرآن الشريف كالكتاب المقدس ، متآلق بالآيات

النورانية التي تتناول بدائع الطبيعة ومفاتها وحقائق الاجتماع وأسرار الحياة .  
فليس لنا أى عذر بعد ذلك إذا طلقنا العلم وانحدرنا بدل أن نتسامى في  
تفسير كتاب الله العزيز وتفسير الوجود تبعا لذلك .

وقد عتب على غير واحد من أصدقائى الجامعيين لما أبذله من جهد في  
التفسير العلمى للقرآن ولتفسيرى المسائل العقلية كآدم والطوفان والجنة  
والنار والملائكة والبعث والحساب تفسيراً مجازياً قائلين ان فى ذلك إبقاء  
على الاسلام ، فى حين أن الاتجاه العصرى يذهب الى التخلّى عن الأديان  
القديمة بعد أن ظهرت متناقضاتها وخرافاتها الخ .. وأظن أنى فى غير  
حاجة الى التوكيد ( بعد ما أوضحته من مزايا الاسلام وجماله ومرونته  
ومساييرته التامة للعلم ) بأنى إنما أؤدى أمانة فى عنقى فحسب ، لا أبغى  
من وراء ذلك جزاء ولا شكورا .

ولا يتسع مجال هذه الأحاديث للإطالة المسرفة فى البيان ، فلأذكر  
على سبيل المثال أنى لا أعتبر ( آدم ) فردا بالذات وإنما النوع الإنسانى  
عند بلوغه منزلة التفكير وفقا للنشوء والارتقاء ، كما أفهم من ( الملائكة )  
عوامل الخير فى الوجود ، وأجد من روائع الآيات القرآنية والانجيلية التى  
تؤخذ على حرفيتها صوراً شعرية فاتنة من الرموز المهمة لذوى الألباب .

ان أركان الاسلام خمسة ، وهى واضحة محدودة ، وكل ما عداها  
هو قابل للتفسير المجازى والاجتهاد تمشياً مع الحقائق العلمية والضرورات  
للممرانية .

واذا كان كثيرون من الجامعيين يميلون الى التجرد فانى بروحى  
لتصوفة المتدينة التى تتغذى فى الوقت ذاته على العلم أميل الى الاندماج ،  
كلما تشرب الاسلام العلم — وهذه طبيعته الأصلية — ازداد نضجا وعظمة  
القنأ وقوة على مسايير القرون .

وفوق هذا فنحن الفاعلون باعزاز الاسلام سياسياً واجتماعياً ، ما دمت

يعيشين من العنجهية والتعصب والجهود ، والاسلام تراث ثمين للانسانية  
ليس من الهين استقاظه ، بل من المحال ذلك الا اذا كنا عن حقائق الحياة  
الاجتماعية والطبيعية البشرية غافلين .

يمكن لحضراتكم ان تطلعوا بسهولة على كتاب ( بين الدين والعلم ) ،  
وهو تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى ازاء علوم الفلك والجغرافيا  
والنشو من تأليف العلامة اندرو وايت وترجمة صديقى الأديب المفكر اسماعيل  
مظهر ، وبعد ذلك ستشعرون نفس شعورى عن واجب تنزيه الاسلام  
عن مثل هذا الصراع المقتوت .

### الأدب اللاديني :

يصح ان نعد تسعة اعشار الأدب العالمى الحديث أدبا لا دينيا ، ولكن  
هذا لا ينهض عذرا لاغفاله ، والا أصبحت لغتنا الشريفة من أفقر اللغات  
في الثقافة الحديثة ، فان آراء ولز والدوس هكسلى وبرنارد شو وجدفري  
وجود وهالدين وفريزر وأضرابهم ليست مما يستهان بها ، ولا يجوز أن تخلو  
منها مكتبة راقية فضلا عن مثل اللغة العربية التى يتكلم بها عشرات الملايين .  
نعم من اوجب الواجبات علينا نقل هذا الأدب الى لغتنا لأنه رمز العصر  
الذى نعيش فيه ، وما على رجال الدين الاعلام الا الرد على الشبهات فيها  
لا يرضيهم منه . وانى اذ ادعو الى حرية الكتابة والنشر لست بأى حال  
اتفق مع كل ما ينشر ، ولكنى احترم عقيدة مواطنى وأرفض الحجر عليهم ،  
كما أرفض ان يباح هذا الأدب بلغاته الأصلية لعارفيها من المصريين ويحرم  
الاطلاع على ترجمتها العربية على غيرهم ، ولو كانوا اكبر سنا وأنضج  
تفكرا وأقوى نفوذا من الأولين !

اننا نتالم اشد الألم لوقف الحريات الدستورية الكاملة ، ومع ذلك يوجد  
بين من يكون على الدستور من يدفعهم التعصب الدينى الأعمى او سواء  
الى الاستهانة بحرية العقيدة والفكر ، مع أنه لا قيمة للدستور ولا للاستقلال  
اذا كان قرينهما امتهان الذهن الانسانى . . . ومن كانت له مثل هذه العقلية

«الرجعية الجامدة أو هذا البلبه الفكرى ، فهو ابعد من يصلح للائتمان على الحياة النيابية ، وهى بريئة منه . واذا كان الاسلام دين الدولة فليس معنى ذلك تدخله بأى حال فى الحياة الفكرية وفى حرية الراى والعقيدة ، اذ من الواجب علينا احترام عقائد غيرنا كيفما كانت ما داموا لا ينتهكون حرمة الأخلاق والآداب ، واعتقد أن هذا يتفق وتقاليد الاسلام السبحة التى احتلت الحاد المعرى وسواه منذ عشرة قرون أو تزيد ، غاولى بها أن تحتل جميع التعاليم الفلسفية الحديثة على علاقتها .

وهذا هو نفس ما يجرى فى انجلترا التى دينها الرسمى البروتستانتية ، فان معنى ذلك لا يتجاوز مظاهر الحفاوة بالدين الذى تدين به أغلبية السكان ، دون أن يفكر أحد مطلقا فى هذا العصر فى السماح لرجال الدين بتجاوز سلطتهم ومحاولة خلق حرية الراى والتدخل فى الادارة الحكومية ، ولو وقع شىء من هذا فى انجلترا لقامت ثورة عنيفة بسببه .

والأزهر فى الوقت الحاضر يمتاز بأنه عش فسيح للرجعية ، وقد فسح المصلحون بالشكوى منه ، وشيوخه الأجلاء مستعدون للاستماع لكل حسياسة ومحاربة المفكرين بشتى الأساليب التى يمقتها الاسلام نفسه ، ومنها الكيد للموظفين فى أعمالهم من وراء ستار لأنهم اعتادوا أن لا يردوا خائبين كلما تقدموا بالشكوى السرية ضد أى موظف ! وهذه حالة من الفساد لا تطاق ، وقد كانت تخفق حرية الفكر فى مصر كما كانت تقضى على الأخلاق الاسلامية نفسها . والشواهد على ذلك مع الأسف أكثر من أن تعد حتى فى أثناء قيام الدستور !

### الاصلاح الاجتماعى :

يتمشى مع التفسير النظرى للقرآن الشريف مطابقة لروح العلم ما يقوم به المصلحون الاجتماعيون من التشريع الحديث . مثال ذلك حبس السارق بدل قطع يده اذ أن ظروف الاجتماع الحاضر تدعو الى ذلك ، ولا أرى فى هذا ما يخالف روح الاسلام وأسسها ، وأظن أن علماء الاسلام انفسهم قبلوا



ذلك . ومثال ذلك أيضاً اثبات الحمل بالطريق المعملية الحديثة بدل الطرق اللولبية الشائعة في المحاكم الشرعية التي تؤدي الى تعطيل العمل بدل تنفيذه . ومثال ذلك أيضاً الدعوة الى اباحة الزواج المدني بين المصريين بدل اباحة العمارة الرسمية لنساء المسلمين . فالاصلاح الاجتماعي الذي لا يمس اركان الدين الخمسة ولا ينتهك حرمة الأخلاق والآداب ، وينطبق على اصول العلم لا على الأهواء السياسية او غيرها ، لجدير بأن نرحب به لأن معناه تقدم الإسلام والمسلمين ، ولا يقول بعكس ذلك الا جاهل أو مافون .

### بين الدين والتثقيف :

اثبت علم النفس أن الانسان له أكثر من شخصية ، فأننا لا اعدو تكويني الطبيعي اذا كنت في الوقت الذي احرص على مذهبي الديني الذي اجملته لحضراتكم احرص كذلك على حرية التفكير عامة . وسألبى مقترحاتكم في التلخيص بأحاديثي المقبلة لآراء الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، وسيكون تلخيصي على الطريقة الاندماجية association method لا على الطريقة النقدية criticalmethod لأن الطريقة الأولى اوقع في النفس ، اذ تجعل المحاضر في موقف صاحب الفكرة نفسه . وليس غرضي من ذلك اجتذابكم الى رأي بعينه ، لأن هذه المذاهب التي سأعرضها على حضراتكم سواء اكانت دينية صوفية أم فلسفية أم علمية كثيراً ما يتعارض بعضها مع بعض ، وانما غرضي تذوقكم الفنى لتلك المذاهب بغض النظر عن عقائدكم الخاصة .

ولقد اجملت لكم مذهبي الديني الاسلامي الذي يتصل به تصوفي العلمى الكونى ، فاجرو أن لا يقع في خلدكم ما وقع في خاطر صاحبنا الأزهرى الذي اعتبرنى من عباد الآله المصرى (آتون) لمجرد انه رأى فى الأوبرا (اختاتون) أمجد ذلك الرب المصرى القديم كما تقتضى ذلك اصول الفن ! ان الطريقة الاندماجية فى الأدب معروفة أوروبا ولا تعرف فى مصر إلا فى عالم الحمامة ، ولذلك يعذر — من يطلعون على الأدب الأوروبى لما يقعون فيه من مثل هذه الأوهام ، ولكن ليس لمثل حضراتكم هذا العذر ، وعلى الأخص لأن

مذهبي صريح جلى ، وكل ما يتعارض معه في احاديثي المتبلة وتلخيصاتي  
 لحضراتكم لا شأن لى به مادمت سأعرضه عليكم بالطريقة الاندماجية كما  
 انوى ان افعل . وانى اجمل تحيتكم هذا المساء قصيدتى التصوفية  
 ( يا كون ! ) فان فيها روح العبادة ، وهى اليق ما اودعكم به فى ختام هذا  
 الحديث الدينى :

يا كون	انت	مثالى	وفى	حياتى	حياتك
الست	مرآة	تفسى	واننى	مرآتك ؟	
ومن	جنتك	روحى	وملء	روحى	صفتك
وفى	نزوعى	وحبى	ما	عبرت	لمحانك
اراك	سرا	جميلا	تبثه	آياتك	
اراك	حسننا	نبيلنا	تزفه	اوقاتك	
اراك	حبا	جليلا	والحب كالحسن	ذاتك	
وفى	خفوق	فؤادى	ووجده	آهاتك	
وفى	حزنى	ودمعى	ما	مثلت	عبرانك
فانت	كلى	وبعضى	وفى	حياتى	حياتك !

## فهرس

صفحة	العلم والدين	صفحة
٦٧	تمهيد	٧١
٦٧	العامة والتقاليد	٧١
٦٧	ترفع الخاصة عن سوء التأويل	٧١
٦٧	حصر الثقافة العالية	٧١
٦٧	عقيدة الألوهة	٧١
٦٧	تعريف « الله » ( أبيات )	٧١
٦٨	نشوء فكرة الله	٧١
٦٨	المعارف اللادينية ونشرها	٧٢
٦٨	الايمان التصوفي	٧٢
٦٨	آية الكرسي ونفاستها	٧٢
٦٨	التصوير الشائع لمعنى الله	٧٢
٦٩	نبوة محمد	٧٢
٦٩	اخلاص الرسول	٧٢
٦٩	ارهاق الأعصاب والوحى	٧٢
٦٩	راى كلمت وود فى صرعه	٧٣
٦٩	رايه فى عظمة الاسلام	٧٣
٦٩	ترفع الاسلام عن الحروب	٧٣
٦٩	الهمجية	٧٣
٦٩	اشادة الاسلام بالعلم	٧٣
٦٩	استقاط ما يخالف العلم من السيرة	٧٣
٧٠	والحديث	٧٣
٧٠	مدح النبى محمد ( شعر )	٧٣
٧٠	محمد والمرأة ( شعر )	٧٣
٧٨	اجتماعيا	٧٣

صفحة	صفحة
٧٤	الأدب اللاتيني
٧٥	صفة الأدب الحديث
٧٥	واجه نقله الى الغربية
٧٦	موقف رجال الدين ازاءه
٧٦	الحجر على الاطلاع
٧٦	الحرص على الحريات
٧٦	الدستورية
٧٦	معنى « الاسلام دين الدولة »
٧٦	احترام العقائد
٧٧	التقاليد الانجليزية
٧٧	قصيدة ( يا كون ! )
٧٤	الصراع بين العلم والدين
٧٥	الأزهر عثر الرجعية
٧٥	محادثة الأزهر للفكر والمفكرين
٧٦	بين الدين والتثقيف
٧٦	بين الدين والتثقيف
٧٦	الحرص على الدين والحرص
٧٦	على الفكر
٧٦	تلخيص الآراء الحديثة على
٧٧	الطريقة الانماجية
٧٧	المناجاة التصوفية

## ٥ - لماذا أنا ملحد؟ \*

( كتبت على إثر مطالعة « عقيدة الألوهة » للدكتور أحمد زكي أبو شادي )  
 لما جهلت من الطبيعة أمرها . وأنت نفسك في مقام معل  
 أثبت ريا تبغى خلا به . للمشكلات فكان أكبر مشكل ! \*

### توطئة

الواقع أنني درجت على تربية دينية لم تكن أقوم طريق لغرس العقيدة الدينية في نفسي . فقد كان أبى مسلما من المتعصبين للإسلام والمسلمين . وسمى مسيحية بروتستانتية ذات ميل لحرية الفكر والتفكير ، ولا عجب في ذلك فقد كانت كريمة البروفسور وانتهوف الشهير . ولكن سوء حظى جعلها تتوفى وأنا في الثانية من سنى حياتى ، فعشت أيام طفولتى حتى أواخر الحرب العظمى مع شقيقتى فى الآستانة ، وكانتا تلقاننى فى تعاليم المسيحية وتسيران بى كل يوم أحد الى الكنيسة . أما أبى فقد انشغل بالحرب وكان منتقلا بين ميادينها فلم أعرفه أو أتعرف اليه الا بعد أن وضعت الحرب أوزارها ودخل الحلفاء الآستانة . غير أن بعد والدى عنى لم يكن ليمنعه عن فرض سيطرته على من الوجهة الدينية ، فقد كلف زوج عمى وهو أحد الشرفاء العرب أن يقوم بتعليمى من الوجهة الدينية ، فكان يأخذنى لصلاة الجمعة كل يوم جمعة ويجعلنى اصوم رمضان واقوم بصلاة التراويح ، وكان هذا كله يثقل كاهلى كطفل لم يشتد عوده بعد ، فضلا عن تحفيظى القرآن والواقع أننى حفظت القرآن وجودته وأنا ابن العاشرة ، غير أنى خرجت ساخطا على القرآن لأنه كلفنى جهدا كبيرا كنت فى حاجة الى صرفه الى

\* الامام ، أغسطس ١٩٣٧ ، ص ٣٦ ، وما يلى .

\* البنيان لجميل صدقى الزهاوى .

ما هو أحب الى نفسى . وكان كل ذلك من اسباب التمهيد لثورة نفسية على الاسلام وتعاليمه . ولكنى كنت اجد من المسيحية غير ذلك ، فقد كانت شقيقتاى — وقد نالتا قسطا كبيرا من التعليم فى كلية الأمريكان بالآستانة — لا تثقلان على بالتعليم الدينى المسيحى وكانتا قد درجتا على اعتبار ان كل ما تحتويه التوراة والانجيل ليس صحيحا . وكانتا تسخران من المعجزات ويوم القيامة والحساب ، وكان لهذا كله اثر فى نفسيتى .

كانت مكتبة والدى مشحونة بالآلاف الكتب وكان محرما على الخروج والاختلاط مع الأطفال الذين هم من سننى ، ولقد عانيت اثر هذا التحريم فى فردية تبعدنى عن الجماعة فيها بعد ، ولم يكن فى مستطاعى الخروج الا مع شقيقتى وقد الفت هذه الحياة وكنت احبها حبا جما فنقضى وقتنا معا نطالع ونقرأ ، فطالمت وأنا ابن الثامنة مؤلفات عبد الحق حامد وحفظت الكثير من شعره ، وكنت كلفا بالقصص الأدبية فكنت اتلو لبلزك وجى دى موباسان وهيفو من الغربيين آثارهم ولحسين رحى الروائى التركى المشهور قصصه ، واتى والدى الى الآستانة وقد وضعت الحرب أوزارها ودخل الحلفاء الآستانة ولكن لم يبق كثيرا حيث غادرها مع مصطفى كمال الى الأناضول ليبدأ مع زعماء الحركة الاستقلالية حركتهم ، وظللت أربع سنوات من سنة ١٩١٩ الى ١٩٢٣ فى الآستانة قابعا فى دارنا اتعلم الألمانية والتركية على يد شقيقتى والعربية على يد زوج عمى ، وفى هذه الفترة قرأت لدارون اصل الأنواع واصل الانسان وخرجت من قراءتهما مؤمنا بالتطور . وقرأت مباحث هكسلى وهيكلى والسر ليل وببجهوت وأنا لم اتجاوز الثالثة عشرة من سننى حياتى . وانكبت اقرا فى هذه الفترة لديكارت وهويس وهيوم وكانت ، ولكنى لم أكن افهم كل ما اقرا لهم . وخرجت من هذه الفترة نابذا نظرية الارادة الحرة ، وكان لسبينوزا وارنست هيكلى الاثر الأكبر فى ذلك ، ثم نبذت عقيدة الخلود . غير أن خط دراستى توقف برجوع والدى الى الآستانة ونزوحه الى مصر واصطحابه اياى ، وهناك فى الاسكندرية خطوت أيام مراهقتى ، ولكن كان أبى لا يعترف لى بحق تفكيرى ووضع أساس عقيدتى المستقبلية ، فكان يفرض على الاسلام والقيام بشعائره فرضا ، وأذكر

يوما انى ثرت على هذه الحالة وامتنعت عن الصلاة وقلت له : انى لست  
بنؤمن ، انا دارونى اؤمن بالنشوء والارتقاء . فكان جوابه على ذلك ان  
ارسلنى الى القاهرة والحقنى بمدرسة داخلية ليقطع على اسباب المطالعة ،  
ولكنى تحايلت على ذلك بان كتبت اتردد على دار الكتب المصرية واطالع  
ما يقع تحت يدى من المؤلفات الألمانية والتركية يومى الخميس والجمعة —  
وهما من ايام العطلة المدرسية — وكنت اشعر وانا فى المدرسة انى فى جو  
احط منى بكثير . نعم لم تكن سننى تتجاوز الرابعة عشرة ولكن كانت  
معلوماتى فى الرياضيات والعلوم والتاريخ تؤهلنى لان اكون فى اعلى فصول  
المدارس الثانوية ، ولكن عجزى فى العربية والانجليزية كان يقعد بى عن  
ذلك . وفى سنة ١٩٢٧ غادرت مصر بعد ان تلقيت الجانب الأكبر من  
التعليم الاعدادى فيها على يد مدرسين خصوصيين ونزلت تركيا والتحقت  
بعدها بمدة بالجامعة وهناك للمرة الاولى وجدت اناسا يمكنى ان اشاركهم  
تفكيرهم ويشاركونى . فى الآستانة درست الرياضيات وبقيت كذلك ثلاث  
سنوات وفى هذه الفترة أسست ( جماعة نشر الاحاد ) بتركيا وكانت لنا  
مطبوعات صغيرة كل منها فى ٦٤ صفحة اذكر منها :

الرسالة السابعة : الفرويديزم ، الرسالة العاشرة : ماهية الدين ،  
الرسالة الحادية عشرة : قصة تطور الدين ونشأته ، الرسالة الثانية  
عشرة : العقائد ، الرسالة الثالثة عشرة : قصة تطور فكرة الله ، الرسالة  
الرابعة عشرة : فكرة الخلود .

وكان يحرر هذه الرسائل اعضاء الجماعة وهم طلبة فى جامعة الآستانة  
تحت ارشاد أحمد بك ذكريا استاذ الرياضيات بالجامعة والسيدة زوجته .  
وقد وصلت الجماعة فى ظرف مدة قصيرة للقيمة فكان فى عضويتها ٨٠٠ طالب  
من طلبة المدارس العالية وأكثر من ٢٠٠ من طلبة المدارس الثانوية —  
الاعدادية — وبعد هذا فخرنا فى الاتصال بجمعية نشر الاحاد الأمريكية التى  
يديرها الأستاذ شارلس سمث ، وكان نتيجة ذلك انضمامنا له وتحويل  
اسم جماعتنا الى « المجمع الشرعى لنشر الاحاد » . وكان صديقى البحاث

اسماعيل مظهر في ذلك الوقت يصدر مجلة ( العصور ) ، في مصر . وكانت تمثل حركة معتدلة في نشر حرية الفكر والتفكير والدعوة للالحد ، محاولنا ان نعمل على تأسيس جماعة تتبع جماعتنا في مصر . وأخرى ببلن ان اتصلنا بالاستاذ عصام الدين حنفي ناصف في الاسكندرية واحد الأساتذة بجامعة بيروت ولكن فشلت الحركة ! وغادرت تركيا في بعثة لروسيا عام ١٩٣١ وظللت الى عام ١٩٣٤ هنالك ادرس الرياضيات وبجانبها الطبيعيات النظرية . وكان سبب انصرافي للرياضيات نتيجة ميل طبيعى لى حتى لقد فرغت من دراسة هندسة أوقليدس وأنا ابن الثانية عشرة . وقرأت لبوانكاره وكلاين ولوباجفسكى مؤلفاتهم وأنا ابن الرابعة عشرة ، وكنت كثير الشك والتساؤل فلما بدأت بهندسة أوقليدس وجدته يبدأ من الأوليات \* وصدم اعتقادى في قدسية الرياضيات وقتئذ فشككت في أوليات الرياضة وظللت مضربا مدة من الزمن عن تلقى الرياضيات منكبا على دراسة هوبس ولوك وبركلى وهيوم وكان الأخير أقربهم لنفسى ، وحاول الكثيرون اقناعى بأن أكمل دراستى للرياضة ، ولكن حدث بعد ذلك تحول عجيب لا أعرف كنهه لليوم ، فالتهمت المعلومات الرياضية كلها فدرست الحساب والجبر والهندسة بضروبها وحساب الدوالى والتربيعات ولكن الشك لم يغادرنى ، فسلمت جدلا بصحة أوليات الرياضة ودرست ، وما انتهيت من دراستى حتى عنيت بأصول الرياضة وكان هذا الموضوع سبب نوال درجة الدكتوراه في الرياضيات البحتة من جامعة موسكو سنة ١٩٣٣م وفى نفس السنة \* ( الميكانيكا الجديدة التى وضعتها مستندا على حركة الغازات وحسابات الاحتمال ) وكانت رسالة في الطبيعيات النظرية . وخرجت من كل بحثى بأن الحقيقة اعتبارية محضة وأن مبادئ الرياضيات اعتبارات محضة ، وكان لجهدى في هذا الموضوع نهاية اذ ضمنت النتائج التى انتهيت اليها كتابى ( الرياضيات والفيزيكا ) الذى وضعته بالروسية في مجلدين مع مقدمة مسهبة في الألمانية : وكانت نتيجة هذه الحياة انى خرجت عن الأديان

\* هكذا في الأصل والصواب « وفى السنة نفسها » « المحزر »



وتخليت عن كل المعتقدات وآمنت بالعلم وحده وبالمنطق العلمى ، ولشد  
ما كنت دهشتى وعجبى أنى وجدت نفسى أسعد حالا وأكثر اطمئنانا من  
نحالتى حينها كنت أغالب نفسى للاحتفاظ بمعتقد دينى .

وقد مكن ذلك الاعتقاد فى نفسى الأوساط الجامعية التى اتصلت بها إذ  
حسنت مؤقتا فكرتى فى دروس الرياضيات بجامعة موسكو سنة ١٩٣٤ م .

## ( ١ )

ان الأسباب التى دفعتنى للتخلى عن الايمان « بالله » كثيرة منها ما هو  
علمى بحث ومنها ما هو فلسفى صرف ومنها ما هو بين بين ومنها ما يرجع  
لميئتى وظروفي ومنها ما يرجع لأسباب سيكولوجية . وليس من شأنى فى  
هذا البحث ان استفيض فى ذكر هذه الأسباب ، فقد شرعت منذ وقت  
اضع كتابا عن عقيدتى الدينية والفلسفية ولكن غايتى هنا ان اكتفى بذكر  
انسبب العلمى الذى دعانى للتخلى عن فكرة « الله » وان كان هذا  
لا يمنعنى من ان اعود فى فرصة أخرى — اذا سنحت لى — لبقية الأسباب .  
وقبل ان اعرض الأسباب لابد لى من استطراد اوضوح الحادى ، فانا  
ملحد ونفسى ساكنة لهذا الالحاد ومرتاحة اليه . فانا لا اتمرق من هذه  
الناحية عن المؤمن المتصوف فى ايمانه . نعم لقد كان الحادى بداءة ذى بدء  
مجرد فكرة تساورنى ومع الزمن خضعت لها مشاعرى فاستولت عليها  
وانتهت من كونها فكرة الى كونها عقيدة . ولى ان اتساعل : ما معنى  
الالحاد ؟

يجيبك لودفيج بخنر زعيم ملاحدة القرن التاسع عشر : الالحاد هو  
البحود بالله وعدم الايمان بالخاود والارادة الحرة . والواقع ان هذا التعريف  
سلبى محض ، ومن هنا لا أجد بدا من رفضه . والتعريف الذى استصوبه  
واراه يعبر عن عقيدتى كملحد هو : « الالحاد هو الايمان بأن سبب الكون  
يتضمنه الكون فى ذاته وأن ثمة لا شئ وراء هذا العالم » . ومن مزاي هذا  
التعريف ان شقه الأول ايجابى محض ، بينما لو اخذت وجهته السلبية

لقام دليلا على عدم وجود الله . وشقه الثانى سلبى يتضمن كل ما فى تعريف  
بختر من معان .

يقول عما نوئيل كانت ( ١٧٢٤ — ١٨٠٤ م ) :

« انه لا دليل عقلى او علمى على وجود الله » و « انه ليس هنالك من  
دليل عقلى او علمى على عدم وجود الله » .

وهذا القول الصادر عن اعظم فلاسفة العصور الحديثة وواضع  
الفلسفة الانتقادية يتابعه فيه جمهرة الفلاسفة . وقول عمانوئيل كانت  
لا يخرج عن نفس ما قاله لوقريتيوس الشاعر اللاتينى منذ الفى سنة ،  
ولهذا السبب وحده تقع على الكثيرين بين صفوف المثقفين والمتنورين بل  
الفلاسفة من اللادريين ، وهربرت سبنسر الفيلسوف الانجليزى الكبير  
ونوماس هكسلى البيولوجى والمشرح انجليزى المعروف قد كانا لا ادريين  
ولكن هل عدم قيام الأدلة على عدم وجود الله ما يدفع المرء للادرية ؟

الواقع الذى المسه ان فكرة الله فكرة أولية ، وقد أصبحت من مستلزمات  
الجماعات منذ الفى سنة ، ومن هنا يمكننا بكل اطمئنان ان نقول ان مقام  
فكرة الله الفلسفية او مكانها فى عالم الفكر الانسانى لا يرجع لما فيها من  
عناصر القوة الاقتناعية الفلسفية وانما يعود لحالة يسميها علماء النفس  
التبرير *rationation* ، ومن هنا فانك لا تجد لكل الأدلة التى تقام لأجل  
اثبات وجود السبب الأول قيمة علمية او عقلية . ونحن نعلم مع علماء الأديان  
والعقائد ان اصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية ، وانها شقت طريقها  
لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية .  
ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التى كنا نخلعها عليها .

( ٢ )

ان العالم الخارجى — عالم الحادثات — يخضع لقوانين الاحتمال  
*probability* فالسنة الطبيعية لا تخرج عن كونها اشمال القيمة التقديرية

التي يخلص بها الباحث من حادثة على ما يماثلها من الحوادث . والسببية العلمية لا تخرج في صميمها عن أنها وصف لمجرى سلوك الحوادث وصلاتها بعضها ببعض . وقد نجحنا في ساحة الفيزيكا — الطبيعيات — في أن نثبت أن (B) إذا كانت نتيجة effect للسبب cause فإن معنى ذلك أن هنالك علاقة بين الحادثين (B) و (A) . ويحتمل أن تحدث هذه العلاقة بين (B) و (C) وبينها وبين (D) و (E) فكأنه يحتمل أن تكون نتيجة للحادثة (A) وقتا وللحادثة (C) وقتا آخر والحادثة (D) حيناً وللحادثة (E) حيناً آخر . والذي نخرج به من ذلك أن العلاقة بين ما نطلق عليه اصطلاح السبب وبين ما نطلق عليه اصطلاح النتيجة تخضع لسنن الاحتمال المحضة التي هي أساس الفكر العلمى الحديث . ونحن نعرف أن قرارة النظر الفيزيقي الحديث هو الوجهة الاحتمالية المحضة ، وليس لى أن أطيل في هذه النقطة وإنما أحيل القارئ الى مذكرتى العلمية لمعهد الطبيعيات الألمانية والمرسلة في ١٤ سبتمبر سنة ١٩٣٤ والتي تليت في اجتماع ١٧ سبتمبر ونشرت في اعمال المعهد لشهر أكتوبر عن « المادة وبنائها الكهربائى » وقد لخصت جانباً من مقدمتها بجريدة ( البصير ) عدد ١٢١٢٠ ( المؤرخ الأربعاء ٢١ يوليو سنة ١٩٣٧ ) وفي هذه المذكرة أثبت أن الاحتمال هو قرارة النظر العلمى للذرة فإذا كان كل ما فى العالم يخضع لقانون الاحتمال فأنى امضى بهذا الراى الى نهايته وأقرر أن العالم يخضع لقانون الصدفة .

ولكن ما معنى الصدفة والتصادف ؟

يقول هنرى بوانكاريه فى أول الباب الرابع من كتابه « Science et Methode » فى صدد كلامه عن الصدفة والتصادف :

« ان الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب ، والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب » .

والواقع أن كل العلماء يتفقون مع بوانكاريه فى اعتقاده ( انظر لصديقنا «البجائة اسماعيل مظهر » بلقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء » ،

محس ١٦٤ — ١٦٧) منذ تفتح العقل الانساني ، غير أتى من وجهة رياضية  
أجد للصدفة معنى غير هذا ، معنى دقيقا بث للمرة الأولى في تاريخ الفكر  
الانسانى فى كتابى Mathematik und Physik ج ٢ فصل ٧ ، فى صدد الكلام  
عن الصدفة والتصادف وهذا المعنى لا تؤتىنى الألفاظ العادية للتعبير عنه لأن  
هذه الألفاظ ارتبطت بمفهوم السبب والنتيجة ، لهذا سنحاول ان نجدد  
المعنى عن طريق ضرب الأمثلة .

نفرض ان أمامنا زهر النرد ونحن جلوس حول مائدة ، ومعلوم ان  
لكل زهر ستة أوجه ، فنرمز لكل وجه بالرمز الآتى فى كل من الزهرين :

يك : دو : ثه : جهار : بنج : شيش

١ل : ٢ل : ٣ل : ٤ل : ٥ل : ٦ل فى زهر النرد الأول

١ك : ٢ك : ٣ك : ٤ك : ٥ك : ٦ك فى زهر النرد الثانى

وبما أن كل واحد من هذه الأوجه محتبل مجيئه اذا رمينا زهر النرد ،  
فان مبلغ الاحتمال لهذه الأوجه يحدد معنى الصدفة التى نبحثها .

ان نسبة احتمال هذه الأوجه تابعة لحالة اللاعبين بزهر النرد ، ولكن  
لنا ان نقساعل : ما نسبة احتمال هذه الأوجه تحت نفس الشرائط ، فمثلا  
لو فرضنا انه فى المرة ن كانت نتيجة اللعب هى :

$$٦ل \times ٦ك = شيش \times شيش = دش$$

فما أوجه مجيء الدش فى المرة ( ن + س ) ؟

اذا فرضنا ان الحالة الاحتمالية هى « ح » كان لنا ان نخلص من ذلك  
بان اللاعب اذا رمى زهر النرد ( ن + س ) من المرات وكان مجموعها مثلا

$$\frac{١}{٣٦} \text{ مرة. فاحتمال مجيء الدش هنا فى الواقع : } \frac{١}{(ن+س)}$$

وبما أن  $ق + س = ٣٦$  مرة فكان النسبة الاحتمالية هي  $\frac{٣٦}{٣٦}$

فإذا أتى الدش مرة من ٣٦ مرة لما عد ذلك غريبا لأنه محتمل الوقوع .  
ولكن ليس معنى ذلك أن الدش لابد من مجيئه لأن هذا يدخل في باب آخر  
قد يكون باب الرجم . وكلما عظمت مقدار س في المعادلة ( ن + س ) تحدد  
مقدار ( ح ) أي النسبة الاحتمالية وذلك خضوعا لقانون الأعداد العظمى في  
حسابات الاحتمال . ومعنى ذلك أن قانون الصدفة يسرى في المقادير الكبيرة ،  
مثال ذلك أن عملية بتر الزائدة الدودية نسبة نجاحها ٩٥٪ . أعنى أن ٩٥  
حالة تنجح من ١٠٠ حالة ، فلو فرضنا أن مائة مريض دخلوا أحد المستشفيات .  
لاجراء هذه العملية فإن الجراح يكون مطمئنا الى أنه سيخرج بنحو ٩٥ حالة  
من هذه الحالات بنجاح ، فإذا سأله : يا دكتور ، ما نسبة احتمال النجاح  
في هذه العمليات ؟ فإنه يجيبك ٩٥ في المائة ، ويكون مطمئنا لجوابه ، ولكك  
إذا سأله : يا دكتور ، ما نسبة احتمال النجاح في العملية التي ستجريها  
لفلان ؟ فإنه يصمت ولا يجيبك ، لأنه يعجز عن معرفة النسبة الاحتمالية .  
هذا المثال يوضح معنى قانون الصدفة في أنها تتصل بالمقادير الكبيرة والكثرة  
العديدة . ويكون مفهوم سنة الصدفة وجه الاحتمال في الحدوث ، ويكون  
السبب والنتيجة من حيث هما مظهران للصلة بين حادثتين في النطاق الخاضع  
لقانون العدد الأعظم الصدفي حالة امكان محض . ومعنى هذا أن السببية  
صلة امكان بين شيئين يخضعان لقانون العدد الأعظم الصدفي ، فمثلا لو  
فرضنا أن الدش أتى مرة واحدة من ٣٦ مرة أعنى بنسبة ١ : ٣٦ مرة ففى  
الواقع نحن نكون قد كشفنا عن صلة امكان بين زهر النرد ومجيء الدش .  
وهذا قانون لا يختلف عن القوانين الطبيعية في شيء .

إذا يمكننا أن نقول أن الصدفة التي تخضع العالم لقانون عددها الأعظم  
تعطى حالات امكان . ولما كان العالم لا يخرج عن مجموعة من الحوادث  
ينتظم بعضها مع بعض في وحدات وتتداخل وتتناسق ثم تتحل وتتباعد لتعود  
من جديد لنتنظم . . . . . وهكذا خاضعة في حركتها هذه لحالات الامكان التي  
يحددها قانون العدد الأعظم الصدفي ، ومثل العالم في ذلك مثل مطبعه فيها ؟

من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد أخذت هذه الحركة والاصطدام فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنفصل هكذا في دورة لانتهائية ، فلا شك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج هذا المقال الذي تلوته الآن ، كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهائية لابد أن يخرج كتاب ( أصل الأنواع ) وكذا ( القرآن ) مجموعا منفصلا مصححا من نفسه ، ويمكننا إذن أن نقصور أن جميع المؤلفات التي وضعت ستأخذ دورها في الظهور خاضعة لحالات احتمال وامكان في اللانهائية ، فإذا اعتبرنا ( ح ) رمزا لحالة الاحتمال و ( ص ) رمزا للانهائية كانت المعادلة الدالة على هذه الحالات :

ح : ص

وعلمنا لا يخرج عن كونه كتابا من هذه الكتب ، له وحدته ونظامه وتنظيمه الا انه تابع لقانون الصدفة الشاملة .

يقول البرت اينشتين صاحب نظرية النسبية في بحث قديم له .

( مثلنا ازاء العالم مثل رجل أتى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا ، فلما أخذ في مطالعته وتدرج من ذلك لدرسه ويان له ما فيه من أوجه التناقض الفكري شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لا يصل لكتفه ، هذا الشيء الغامض الذي عجز عن الوصول اليه هو عقل مؤلفه ، فإذا ما ترقى به التفكير عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل انسان عبقرى أبدعه .

كذلك نحن ازاء العالم ، فنحن نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لا تصل الى ادراكه عقولنا ، هذا الشيء هو « الله » .

ويقول السير جيمس جينز الفلكي الانجليزي الشهير :

( ان صيغة المعادلة التي توحد الكون هي الحد الذي تشترك فيه كل الموجودات . ولما كانت الرياضيات منسجمة مع طبيعة الكون كانت لبابه . ولما كانت الرياضيات تفسر تصرفات الحوادث التي تقع في الكون وتربطها

في وحدة عقلية فهذا التفسير والربط لا يحمل الا على أن طبيعة الأشياء  
رياضية ، ومن أجل هذا لا مندوحة لنا أن نبحث عن عقل رياضي يتقن لغة  
الرياضة يرجع له هذا الكون ، هذا العقل الرياضي الذي نلمس آثاره في  
الكون هو « الله » .

وانت ترى أن كليهما ( والأول من أساطين الرياضيات في العالم والثاني  
غلكي ورياضي من القدر الأول ) عجز عن تصور حالة الاحتمال الخاضعة  
لقانون الصدفة الشاملة والتي يتبع دستورهما العالم ، لا لشيء الا لتغلب  
فكرة السبب والنتيجة عليهما .

الواقع أن اينشتين في مثاله انتهى الى وجود شيء غامض وراء نظام  
الكتاب عبر عنه بعقل صاحبه — مؤلفه — والواقع أن هذا احتمال محض  
لأنه يصح أن يكون خاضعا لحالة أخرى ونتيجة لفهم العقل ، ومثلنا عن  
المطبعة وحروفها وامكان خروج الكتب خضوعا لقانون الصدفة الشاملة  
يوضح هذه الحالة . أما ما يقول السير جيمس جينز فرغم أنه أخطأ في  
اعتباره الرياضة طبيعة الأشياء لأن نجاح الوجهة الرياضية في ربط الجواهر  
وتفسير تصرفاتها لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية بل يدل على أن  
هناك قاعدة معقولة تصل بينه وبين طبيعة الأشياء ، فالأشياء هي الكائن  
الواقع والرياضيات ربط ما هو واقع في نظام ذهني على قاعدة العلاقة  
والوحدة . وبعبارة أخرى أن الرياضيات نظام ما هو ممكن والكون نظام

ما هو واقع. والواقع يتضمنه الممكن، ولذلك فالواقع حالة خصوصية منه. ومن  
هنا يتضح أنه لا غرابة في انطباق الرياضيات على الكون الذي نألفه بل كل  
الغرابة في عدم انطباقها لأن لكل كون رياضياته المخصوصة ، فكون من  
الأكوان مضبوط بالرياضيات شرط ضروري لكونه كونا . من هنا يتضح  
أن السير جينز انبثق تحت فكرة السبب والنتيجة كما انبثق اينشتين الى  
التماس الناحية الرياضية في العالم وهذا جعلهما يبحثان عن عقل رياضي  
وراء هذا العالم وهذا خطأ لأن العالم ان كان نظام ما هو واقع خاضعا لنظام

ما هو ممكن فهو حالة احتمال من عدة حالات والذي يحدد احتماله قانون الصدفة الشامل لا السبب الأول الشامل .

### خاتمة

إن الصعوبة التي أرى الكثيرين يواجهونني بها حينما أدعوهم للنظر للعالم مستقلا عن صلة السبب والفتيجة ، وخاضعا لقانون الصدفة الشامل ترد الى قسمين :

**الأول :** لأن مفهوم هذا الكلام رياضى صرف ومن الصعب التعبير في غير أسلوبها الرياضى ، وليس كل انسان رياضى عنده القدرة على السير في البرهان الرياضى .

**الثانى :** أنها تعطى العالم مفهوما جديدا وتجعلنا ننظر له نظرة جديدة غير التي ألفناها . ومن هنا جاءت صعوبة تصور مفهوماتها لأن التغير الحادث أساسى يتناول أسس التصور نفسه .

ولهذه الأسباب وحدها كانت الصعوبة قائمة أمام هذه النظرة الجديدة وممانعة الكثيرين الايمان بها .

أما أنا شخصيا فلا أجد هذه الصعوبات الاشكالية ، والزمن وحده قادر على ازالتها ، ومن هنا لا أجد بدا من الثبات على عقيدتى العلمية والدعوة لمنظرتى القائمة على قانون الصدفة الشامل الذى يعتبر فى الوقت نفسه اكبر خربة للذين يؤمنون بوجود الله .

اسماعيل احمد ادهم



## ٦ - لماذا هو ملحد ؟

محمد فريد وجدى \*

ان انتشار العلوم الطبيعية ، وما تواضعت عليه الأمم المتمدنة من اطلاق حرية الكتابة والخطابة للمفكرين في كل مجال من مجالات النشاط العقلى ، استدعت أن يتناول بعضهم البحث في العقائد ، فنشأت معارك قلمية بين المثبتين والنافين تمحّصت بسببها حقائق ، وتبينت طرائق ، وآمن من آمن عن بيئة ، والحد من الحد على عهده .

ونحن الآن في مصر ، وفي بحبوحة الحكم الدستورى ، نسلك من عالم الكتاب والتفكير هذا المنهاج نفسه ، فلا نصيق به ذرعا مادما نعتقد أننا على الحق المبين ، وأن الدليل معنا في كل مجال نجول فيه . وان هذا التسامح الذى يدعى أنه من ثمرات العصر الحاضر ، هو في الحقيقة من نفحات الاسلام نفسه ، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان على العالم كله . فقد كان يجتمع المتباحثون في مجلس واحد بين سنى ومعتزل ومشبه ودهرى الخ فيتجادلون أطراف المسائل المعضلة ، فلم يزد الدين حيال هذه الحرية العقلية الأهيبة في النفوس ، وعظمة في القلوب ، وكرامة في التاريخ . هذه مقدمة نسوقها بين يدي نقد نشرع فيه لرسالة ترامت إلينا بعنوان :

---

(\*) مجلة الازهر ، الجزء السابع ، رجب سنة ١٣٥٦ - ١٩٣٧ م ص ٤٥٧ وما يلي . والدراسة تنفيذ لمذهب الدكتور اسماعيل أدهم في رسالته « لماذا أنا ملحد ؟ » وقد عرض الاستاذ فريد وجدى في مجلة الازهر « الجزء الرابع » ، ١٩٤٠ ، ص ٢٢٨ بحث الفيلسوف ساباتييه : « لماذا أنا متدين ؟ » « الخ » .

( لماذا أنا ملحد ) ، نشرها حضرة الدكتور اسماعيل احمد ادهم في مجلة الامام الصادرة في اغسطس سنة ١٩٣٧ ثم أفردها في كراسة تعميما للدعوة .

بدأ الدكتور رسالته بقوله : انه ابن ضابط تركي محافظ على دينه وامه مسيحية هي بنت البروفسور وانتھوف المشهور . ولما كان أبوه لاشتغاله بالحروب لم يتفرغ لتربيته ، كلف زوج عمته أن يهيمن على تثقيفه ، فقام بذلك على أسلوبه ، حتى اضطره لحفظ القرآن .

قال الكاتب في هذا الموطن : « غير اني خرجت ساخطا على القرآن لانه كلفني جهدا كبيرا كنت في حاجة الى صرفه الى ما هو أحب الى نفسي منه . وكان كل ذلك من أسباب التمهيد لثورة نفسية على الاسلام وتعاليمه . ولكني كنت اجد من المسيحية غير ذلك . فقد كانت شقيقتاي - وقد نالتا قسطا كبيرا من التعليم في كلية الامريكان بالآستانة - لانتقلان على بالتعليم الديني المسيحي ، وكانتا قد درجتا على اعتبار أن كل ما تحتويه التوراة والانجيل ليس صحيحا ، وكانتا تسخران من المعجزات ويوم القيامة والحساب ، وكان لهذا كله أثر في نفسيتي » .

وبين سنة ١٩١٩ و ١٩٢٣ قرأ الدكتور كتاب دارون وخرج منه مؤمنا بالتطور ، ونزح والده الى الاسكندرية وأخذ يتولى ابنه بالعناية ، ويفرض عليه الاسلام والصلاة . قال الدكتور : « اني ثرت على هذه الحالة وامتنعت عن الصلاة ، وقلت لي اني لست بمؤمن ، أنا دروني أو من بالنشوء والارتقاء فكان جوابه على ذلك أن أرسلني الى القاهرة ، والحقني فيها بمدرسة داخلية ليقطع على أسباب المطالعة » . كل هذا ولم تتجاوز سنه الرابعة عشرة .

وفي سنة ١٩٢٧ غادر مصر وشخص الى تركيا والتحق بجامعة ، فدرس الرياضيات ، وأسس مع بعض اخوانه جماعة لنشر الالحاد ، فكانوا يصدرون نشرات في كل منها ٦٤ صفحة .

ثم التحق بجامعة موسكو وحصل منها على شهادة الدكتوراه في الرياضيات ..  
ثم حصل على دكتوراه في العلوم والفلسفة . قال : « وكانت نتيجة هذه  
الحياة انى خرجت عن الاديان ، وتخلّيت عن كل المعتقدات ، وآمنت بالعلم  
وحده ، وبالنطاق العلمى ، وأشد ما كانت دهشتى وعجبى انى وجدت نفسى  
أسعد حالا ، وأكثر اطمئنانا ، من حالتى حينما كنت أغالب نفسى للاحتفاظ  
بمعتقد دينى » .

### الدخول الى موضوع البحث :

قال الدكتور فى رسالته :

« ان الأسباب التى دفعتنى للتخلّى عن الايمان بالله كثيرة ، منها ما هو  
علمى بحث ، ومنها ما هو فلسفى صرف ، ومنها ما هو بين بين ، ومنها ما  
يرجع لبيئتى وظروفى ، ومنها ما يرجع لأسباب سيكولوجية .

« وقبل ان أعرض للأسباب لابد لى من استطراد لموضوع الحادى ،  
فأنا ملحد ونفسى ساكنة لهذا الالحاد ومرتاحة اليه . « فأنا لا أفترق من هضم  
الناحية عن المؤمن المتصوف فى ايمانه . نعم لقد كان الحادى بداءة ذى بدء  
مجرد فكرة تساورنى ، ومع الزمن خضعت لها مشاعرى فاستولت عليها ،  
وانتهت من كونها فكرة الى كونها عقيدة . « ولى أن أتساءل : ما معنى الالحاد ؟

« يجيبك لودفيج بخنر ، زعيم ملاحدة القرن التاسع عشر : ( الالحاد  
هو الجحود بالله وعدم الايمان بالخلود والارادة الحرة ) . والواقع أن هذا  
التعريف سلبى محض ، ومن هنا لا اجد بدا من رفضه . والتعريف الذى  
استصوبه وأراه يعبر عن عقيدتى كملحد هو : ( الالحاد هو الايمان بأن  
سبب الكون يتضمنه الكون فى ذاته ، وأن ثمة لا شئ وراء هذا العالم ) .  
ومن مزايا هذا التعريف أن شقه الأول ايجابى محض ، بينما لو اخذت وجهته  
السلبية لقام دليلا على عدم وجود الله ، وشقه الثانى سلبى يتضمن كل  
ما فى تعريف بخنر من معان » . انتهى .

نقول : ان قوله ان الاسباب التى دفعته للتخلى عن الايمان منها ما هو  
عطى ومنها ما هو فلسفى ، قول نراه وجيها ، فقد اعترف العلماء ان العلم  
يعجز عن اقامة دليل على نفى اللصانع . وليس من وظيفة العلم البحث فيما  
وراء المحسوسات ، والحكم بوجود شيء أو نفيه مما وراءها الا اذا كان له  
فى تلك المحسوسات اثر يستهدى به .

والعركة القائمة بين العلماء المثبتين للصانع والنافين له ، تنحصر فى  
أن الأولين يحتجون بوجود هذا الابداع التكوينى والاستدلال به على وجود  
القدرة المبدعة ، وأن الآخرين يدعون بأن هذا الابداع سببه وجود نواميس  
طبيعية منتظمة ملازمة للمادة تكفى لايصال الكائنات فى آماذ طويلة الى هذه  
الدرجة العالية من الابداع ، دون الحاجة الى عقل مدبر سواها . وهذا كما  
لا يخفى موقف سلبي وامن يحتاج الآخذ به للاعتماد على تحكمات افتراضية  
ليست من العلم فى شيء .

واما الفلسفة ، وهى تناول الأمور بالنظر والتفكير ، فهى كما تكون سببا  
فى الالحاد تكون سببا فى الايمان ، فاهيك أن اعلام الفلاسفة اكثرهم مؤمنون .

اما ما هو بين بين فيظهر أنه يريد به الخلط بين العلم والفلسفة ، كما  
يفعل أصحاب الفلاسفة الطبيعية ، وهى لاتصلح ان تكون مصدرا ( لايمان )  
الحادى ) ، لأن العلم الذى يستفحون اليه لايزال فى دور التكميل ، فقد كانوا  
يقولون بوجود جواهر فردة مادية ، واليوم ثبت أن المادة تفتى لقوة .  
كانوا يدعون أن الحواس هى اصق المصادر للعلم ، وقد ثبت أنها لاتكفى  
بنائه على أساس متين . وقد كانوا يقولون بأن أساس الكائنات عناصر  
اربعة هى الماء والتراب والهواء والنار ، ففوجئوا قبل نحو مائة وخمسين  
سنة بأن هذه الكائنات بسيطة ولكنها مركبة ، وأن العناصر التى آلت اليها  
يما كانت مركبة هى أيضا من عناصر أبسط منها .

وكانوا لا يتخيّلون وجود أشعة غير ما تتأثر به العين ، فاذا بهم حيّان.

أشعة تخترق الأجسام الصلبة ، وتعمل في الأجسام عمل المواد الشديدة التأثير . حتى أن أشعة الراديو قتلت مكتشفها الأستاذ ( كورى ) الفرنسى ، وقتلت غيره من الباحثين فيها ، وأحرقت وجوه وصدور عدد كبير منهم .

بقى ما عبر عنه الكاتب بأحوال البيئة والظروف، وبأسباب بسيكولوجية . وهذه في نظرنا هي الأسباب الحقيقية في تكوين فكرة الألحاد عنده ، فانه ذكر في تاريخ حياته أن أباه كان مسلما محافظا ، وأن أخته كانتا تلقنانه الدين المسيحى ، وفي الوقت نفسه كانتا تهزآن بخوارق الكتب المسيحية ، وبخلود الروح في الحياة الآخرة . وأن زوج عمته كان يرغبه على الصلاة وحفظ القرآن . فهذه كلها عوامل تقذف بنفسية الطفل من الشغوذ الى مكان بعيد . ولا عجب لنفس يحكم عليها أن تكون في وسط هذا التناقض ولا تشعر بانقباض شديد يحملها على طلب المخرج منه . فلما أتته نظرية الألحاد وجد فيها الراحة التامة لضميرة ، والثلج الكلى لصدره ، فأخذ بها وتحمس لها .

لقد عاب الدكتور على بوخنر تعريفه للألحاد ، وجاءه بتعريف له أكمل منه . فقال : ان الألحاد هو الايمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون في ذاته ، وأن ليس ثمة شيء وراء هذا العالم .

وهذا تعريف معلول لا يصح في عرف العلم ولا في عرف أية فلسفة في الأرض ، وبخاصة لأهل هذا العصر ، واليك البيان :

ان القول بأن سبب الكون يتضمنه الكون في ذاته ، لا يمكن أن يعدو كونه رأيا ، وأما كان الدكتور يكلمنا وهو في مجال العلم ، فانا نسأله كيف سيمكن في عرف العلم أن يولد الرأى ايماننا راسخا لا يقبل المناقشة ؟

نعم ان المشاهد ان كل ظاهرة طبيعية ، تحدثها علة طبيعية . ومن هنا يتخيل من يبحث بحثا سطحيًا في علل الوجود ان علة ذاتية فيه ، ولكن العقول اجتازت هذه العقبة فرأت ان هذه العلل الجزئية لا يأتى أن تكون معلولاتها

منظمة الا اذا كانت كلها متنزلة من علة رئيسية ، تصدر عن تدبير سابق  
للحوادث .

قال العلامة السير وليم كروكس وهو من أقطاب العلم العصري وقد  
تولى رئاسة المجمع العلمي البريطاني ، قال في خطبة له ( ١ ) :

« الكون كله على ما ندركه نتيجة الحركات الذرية ، وهذه الحركات تنطبق  
كل الانطباق على ناموس حفظ القوة ، ولكن ما نسميه ناموسا طبيعيا هو  
في الحقيقة مظهر من مظاهر الاتجاه الذي يعمل على توجيه شكل من أشكال  
القوة . ونحن نستطيع أن نعلل الحركات الذرية كما نعلل حركات الأجرام  
الجسمية ، ونستطيع أن نكتشف جميع النواميس الطبيعية للحركة ، ولكننا  
مع ذلك لا نكون أقرب مما كنا عليه الى حل أهم مسألة وهي : أى نوع من  
أنواع الارادة والفكر يمكن أن يوجد خلف هذه الحركات الذرية ، مجبرا لهذه  
الحركات على اتباع طريق مرسوم لها من قبل ؟ ( تأمل ) . وما هي العلة  
العاملة التي تؤثر من خلف هذه الظواهر ( وفي الأصل من وراء ستار المسرح ) ،  
وأى ازدواج من الارادة والفكر ( تأمل ) يقود الحركة الآلية الصرفة للذرات  
خارجا عن نواميسنا الطبيعية بحيث يحملها على تكوين هذا العالم المادى  
الذى نعيش فيه ؟

« فاسمحوا لى ان أستفتح من هذا الفهم انه يستحيل علينا أن نتخيل  
مقدمات الأسرار التي يحتويها الكون ، والعوامل الدائبة على العمل فيما حولنا ،  
انتهى .

هذا رأى العلامة الكيماوى والرياضى الكبير وليم كروكس ، وهو من الرجال  
المقائيل الذين تضطروهم تجاربهم أن يطلعوا على عمل النواميس كل يوم ، فهم  
أقرب اليها ممن عداهم ممن يكتبون ولا يعملون . وقد رأيت انه يأتى أن يسلم

(١) راجع مجموعة خطب السير وليم كروكس صفحة ٢٦ .

بكفاية النواميس لا يجاد الكون وحفظه علي ما هو عليه ، فإظهر الحيرة في فهم  
كنه تلك ( الإرادة ) وذلك ( الفكر ) الذي يعمل من ورائها .

وهو ليس يقول هذا القول متابعة لوجه أو وراثه دينية عنده ، ولكن  
تجاربه اضطرته اليه ، فقد نص على ذلك نصا في خطبة له في المجمع العلمي  
البريطاني ، جاء في صفحة ٨ من مجموع خطبه :

« متى امتحنا من قرب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية ، نبدا  
بادراك الى أي حد هذه النتائج أو النواميس كما نسميها ، محصورة في دائرة  
نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم ؟ أما أنا فان تركي لرأس مالي العلمي  
الوهمي قد بلغ حدا بعيدا . فقد تقبض عندي هذا النسيج العنكبوتي للعلم ،  
كما عبر بذلك بعض المؤلفين ، الى حد أنه لم يبق منه الا كرة صغيرة تكاد  
لا تدرك » .

إذا كان هذا حال أقطاب العلم من الحيرة ازاء علل حدوث الكائنات ؟  
فمن أية الآفاق يتنزل ( الايمان بالاحاد ) الذي يذكره الدكتور صاحب الرسالة  
على قلب باحث فيه ؟ لانتشك في أنه يتسرب اليه من ناحية المفاجأة العلمية ،  
وقد نص على هذه الحقيقة الرياضي المشهور ( هنري بوانكاريه ) الذي يعتقد  
فيه حضرة الكاتب الامامة في العلم ، قال في كتاب العلم والافتراض صفحة ١ :

« الحقيقة العلمية في نظر المشاهد السطحي تعتبر خارجة عن متناول  
الشكوك وعنده أن المنطق العلمي غير قابل للنقض ، وأن العلماء وأن أخطاوا  
أحيانا فلا يكون ذلك الا لأنهم لم يراعوا قواعده . والحقائق الرياضية في  
نظره تستحق من عدد قليل من القضايا الجلية الواضحة بسلسلة من الأدلة  
المتزمة عن الخطأ ، وهي واجبة ، في رايه ، ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة  
أيضا ( تأمل ) . . .

ثم قال : « هذا هو أصل الثقة العلمية للناس كثيرين من أهل الدنيا .

وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة، وهامو جهد فهمهم للدور الذى تؤديه التجربة والرياضيات ، وهامو أيضا غلية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولكن لما تروى العلماء قليلا لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ، ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستطيع الاستغناء عنها ، وأن التجربة لا تستغنى عنها كذلك . حينذاك شال بعضهم بعضا جل كانت هذه المبانى العلمية على شىء من المتانة ، وتحققوا أن نفخة واحدة تكفى لجعل عاليها سافلها . فمن الحد على هذا الوجه ( تأمل ) صار سطحيا أيضا ، انتهى .

فمن أية السبل يأتى الايمان برأى من الآراء الالحادية لباحث فى الطبيعة؟ فتعريف الدكتور كاتب المقالة بأن الايمان بوجود سبب الكون فى الكون ذاته ، وأن ليس ثمة شىء وراء هذا العالم ، تعريف معيب من الناحية العلمية المحضة ، واخل منه فى العيب قوله : « فانا لا أفترق من هذه الناحية ( يريد ناحية الالحاد ) عن المؤمن المتصوف فى ايمانه » . فهذا تعبير بعيد كل البعد عن التحوط العلمى . فان العالم يجب أن لا يكون واقفا هذا الموقف حيال مدركانة يقول عنها مثل ( هنرى بوانكاري ) أن نفخة واحدة تكفى لجعل عاليها سافلها ، وتاريخ العلم يبرر هذا التحفظ .

**هل كان الفيلسوف ( كنت ) ملحدًا ؟**

نقل الدكتور كاتب الرسالة عن الفيلسوف الألماني ( كنت ) قوله : « انه لا دليل عقلى أو علمى على وجود الله ، وانه ليس هنالك من دليل عقلى أو علمى على عدم وجود الله » . ثم قال الدكتور عقب ذلك :

« وهذا القول الصادر عن أعظم فلاسفة العصور الحديثة وواضع الفلسفة الانتقادية ، يتابعه فيه جمهرة الفلاسفة . وقول ( عما نويل كنت ) لا يخرج عن نفس ما قاله لوقريتيوس الشاعر اللاتينى منذ ألفى سنة . »



وأنا أقول : لا أظن أن الدكتور صاحب الرسالة يجهل تاريخ الفيلسوف  
الذى يصفه بأنه أعظم فلاسفة العصور الحديثة ، أن هذا الفيلسوف كان من  
أكبر المؤمنين بالله وبالروح وخلودها من طريق التحليل العلمى والفلسفى .  
جاء عنه فى قاموس لاروس ما يأتى :

« شرع الفيلسوف كنت فى اصلاح مجموع المعارف الانسانية ، فبدأ عمله  
على أسلوب التشكك ، وبنى عليه الوصول الى الحق اليقين بواسطة العقل  
العملى ، والناموس الأبدى ، واستنتج من ذلك وجود الخالق وخلود الروح » .

وهذا ما تعرفه الفلسفة عنه ، فمن أين أتى حضرة الدكتور بأنه قال انه  
لا دليل سواء أكان عقليا أم علميا على وجود الله ؟ لا أستطيع أن أقول انه  
تقول عليه ، ولكنى قول انه اقتضبه اقتضاها من كلامه فأوهم غير ما يرمى  
اليه الفيلسوف من مراده .

ثم عقب الدكتور على ذلك بقوله :

« الواقع الذى ألمسه أن فكرة الله أولية ، وقد أصبحت من مستلزمات  
الجماعات منذ ألفى سنة ، ومن هنا يمكننا بكل اطمئنان أن نقول أن مقام  
فكرة الله الفلسفية أو مكانها فى عالم الفكر الانسانى لا يرجع لما فيها من عناصر  
القوة الاقتصادية الفلسفية وانما يعود لحالة يسميها علماء النفس التبرير  
Racionation ، ومن هنا فانك لا تجد لكل الأدلة التى تقام لأجل اثبات  
وجود السبب الاول قيمة علمية أو عقلية . ونحن نعلم مع علماء الأديان  
والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية ، وأنها شقت طريقها  
لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية ، ومعرفتنا  
بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التى نخلعها عليها » انتهى .

ونحن نقول : أن هذا الكلام ليس عليه أقل عبقة من اللهجة العلمية ،  
كان كاتبه لم يقرأ تاريخ العالم ولا تاريخ العلم . فان قوله أن العقيدة بالله  
أصبحت من مستلزمات الجماعات منذ ألفى سنة ، خطأ عظيم ، فإن هذه

العقيدة صحبت الانسان منذ نشوئه ، حتى قال المنقبون في الحفريات انهم لم يشاهدوا آثارا تحت الأرض لجماعة من الجماعات المتغلغلة في القدم تدل على انها كانت لاتدين لدين ما • ولكن الامر على العكس ، فان كل الآثار التي عثروا عليها تدل على وجود العقيدة لدى تلك الجماعات •

فما معنى قول الكاتب بعد هذا التقرير العلمى ان العقيدة بالله لم تصيح من مستلزمات الجماعات الا منذ ألفى سنة ؟ ان الأحجار المنقوشة في الهند والصين ومصر وغيرها تدل على أن تلك الأمم قبل ستة آلاف سنة كانت متدينة على أشد ما يمكن أن يكون ، وكان للدين السلطان المطلق عليها حتى كان الحكم فيها قبل نشوء الملكية للكهنة والراهبين •

وأما قوله : ان مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها من عالم الفكر لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الاقتناعية ، وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس **التبوير** [١٠]

فنفرد عليه بأنه اذا كانت العقيدة الالهية تسلطت على عقول الناس من أقدم العصور ، حتى عقول العلماء وكبار المفكرين ، يمكن أن توصف بأنها مجردة من عناصر القوة الاقتناعية ، فأي عقيدة بعد ذلك يتصور أن تكون حاصلة على تلك القوة ؟

ان العقيدة بالله تقوم على أقوى البدايات العقلية ، وأعظمها سلطانا على النفس البشرية ، ويزيدها الشعور الوجداني الذي لا سبيل الى عدم الاعتداد به . ذلك أن كل انسان سال نفسه بالفطرة : ماذا انا ، وإى شئ أوجدنى وأوجد هذا العالم ؟ وكل انسان وجد الجواب العقلى والوجدانى عقب هذا السؤال كما يأتى : لابد أن يكون قد أوجدنى موجد قادر وهو نفسه الذى أوجد هذا العالم أيضا •

هذه كانت البدايات العقلية والوجدانية التى لاتعارض ، ولكن الفلسفة

منذ نحو ألفين وخمسمائة سنة هي التي حاولت أن تتشكك في هذه البداهة ،  
فحاولت تحليل وجود الخليفة بذاتها بغير حاجة لموجد أزل حكيم . ورغمما عما  
بذلقه تلك الفلسفة المادية منذ تلك القرون من الجهود الشاقة فانها لم تتوصل  
أن تفنن الا عقولا قليلة ، وبقيت جماهير الخليفة تحت سلطان تلك العقيدة .  
يل بقيت عقول تعتبر من ارقى طرازا تحت ذلك السلطان نفسه .

فهل يعقل أن وضعة الفلسفة : فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ،  
وكل من جاء بعدهم الى العصور الحديثة من صاغة الأصول الاولى ، امثال  
بيكون . واضع الدستور العلمى ، وديكارت مصلح الفلسفة ، وعمانويل كنت  
منقح العلوم الانسانية ، وروسو وفولتير امامى النقد الفلسفى ، وبرغسون  
زعيم الفلسفة الوجدانية في العصر الحاضر ، هل يعقل أن هذه العقول الجبارة  
كلها لم تدرك أن فكرة الله وهمية باحثة ، وانها مجردة من عناصر القوة ؟

قال حضرة الدكتور في تلك الفقرة : ان كل الأدلة التي تقام لأجل اثبات  
السبب الأول ليس لها قيمة علمية أو عقلية .

نقول : كيف يمكن أن يروج مثل هذا القول في العقول ، والبحث عن السبب  
الأول أمر لا بد منه ، واثبات وجوده لامعدى عنه في عصر من العصور ، وان  
كان بعضهم يعتقد بأن هذا السبب قادر حكيم ، وبعضهم يراه وجودا ماديا  
مختصا . فان كان مراده أن يقول ان اثبات ان ذلك السبب قادر حكيم ليس  
له قيمة علمية أو عقلية ، فذلك حكمه الشخصى ، ولكن جميع من ذكرناهم  
من وضعة الفلسفة ومصلحيها قد رأوا لها أعظم قيمة علمية وعقلية ، وأثبتوها  
في مؤلفاتهم الخالدة . والعقول بطبيعة الحال تنساق وراء كبار الأعلام في هذا  
الشأن ، وهو نفسه لا يستطيع أن يصفهم بغير هذا الوصف ، فقد ذكر واحدا  
منهم وهو ( عمانويل كنت ) فوصفه بأنه أعظم فلاسفة العصور الحديثة ،  
وواضع الفلسفة الانتقادية ، وقد أثبتنا لك بنص تاريخى أنه توصل على  
أسلوبه النقدي الى اثبات الله وخلود النفس ، وله في ذلك كلام ممتع . وقس  
عليه سواء ممن ذكرناهم هنا .

وقال الدكتور في تلك الفقرة أيضا : أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية ، وأن الذي ولدها للإنسان الخوف والجهل بأسباب الأشياء الطبيعية وأن معرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التي كنا نخلعها عليها .

نقول : أما أن هذه الفكرة قد تطورت فهذا لا يستدعي العجب ، فإن الجاهل يخلق على تصورات خلة من أوهامه وأهوائه ، وكلما ازداد علما أزال طائفة من تلك الأوهام والأهواء حتى ينتهي إلى أزلتها كلها وتبقى العقيدة خالصة من كل شائبة .

فأى بأس في هذا على قدسية هذه العقيدة ؟ ليس هذا حال الإنسان من جهة العلم والحكمة والحق والعدل والشرف والكرامة الخ ، مما يضحى الإنسان حياته في سبيله ؟ فهل يسقط من قدسية العلم والحكمة أنهما تطورا في عقل الإنسانية من حالات بدائية ؟ وهل لهذا السبب يجب علينا أن ننكر وجود العلم والحكمة وكل هذه الحالات الكريمة ؟

وهل اعلام العلم والفلسفة ممن ذكرناهم ، ويطول ذكر غيرهم ، لم يدركوا أن تطور فكرة الله تذهب بقدسيته كما أدركها الدكتور كاتب الرسالة ، فلم يحتقروا هذه الفكرة لهذا السبب وكلهم أفاض في ذكر الأطوار التي دخلت فيها على مدى العصور والأجيال ؟

### هل السبب الأول للكائنات هو الخبط والاتفاق ؟

قال الدكتور كاتب الرسالة : « أن العالم الخارجي - عالم الحادثات - يخضع لقوانين الاحتمال Probality ، فالمنفعة الطبيعية لا تخرج عن كونها اشمال القيمة التقديرية التي يخلص بها الباحث من حادثة على مايمثلها من الحوادث . والسببية العلية لا تخرج في صميمها عن أنها وصف لمجرى سلوك الحوادث ، ..

ثم ذكر أنه عمل مفكرة بهذا الموضوع لمعهد الطبيعيات الألماني عن النادة

وبناؤها الكهربائي وقال : « وفي هذه المذكرة اثبت أن الاحتمال هو قرارة النظر العلمى للذرة ، فإذا كان كل ما فى العالم يخضع لقانون الاحتمال فائى أمضى بهذا الرأى الى نهايته ، وأقرر أن العالم يخضع لقانون الصدفة » .

ثم قال : « ولكن ما معنى الصدفة والتصادف ؟

« يقول هنرى بوانكاريه فى أول الباب الرابع من كتابه *Science et méthode* فى صدد كلامه عن الصدفة والتصادف : « ان الصدفة تخفى جھلنا بالأسباب ، والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب » .

« والواقع أن كل العلماء يتفقون مع بوانكاريه فى اعتقاده . ثم قال : « غير انى من وجهة رياضية أجد للصدفة معنى غير هذا ، معنى دقيقاً بث للمرة الأولى فى تاريخ الفكر الانسانى فى كتابى (*Mathematic und Physik*) ج ٢ فصل ٧ ، » .

ثم مثل لنظريته بمثال فقال :

« لنفرض أن أمامنا زهر النرد ونحن جلوس حول مائدة ، ومعلوم أن لكل زهر ستة أوجه . ثم قال : « وبما أن كل واحد من هذه الأوجه محتمل مجيئه اذا رمينا زهر النرد ، فان مبلغ الاحتمال لهذه الأوجه يحدد معنى الصدفة التى نبحثها .

ثم قال : « فمثلا لو فرضنا أن الدش أتى مرة واحدة من ٣٦ مرة ، أعنى بنسبة ١ : ٣٦ مرة ففى الواقع نحن نكون قد كشفنا عن صلة امكان بين زهر النرد ومجىء الدش ، وهذا قانون لا يختلف عن القوانين الطبيعية فى شيء .

« اذا يمكننا أن نقول أن الصدفة التى تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تعطى حالات امكان . ولما كان العالم لا يخرج عن مجموعة من الحوادث ينتظم بعضها مع بعض فى وحدات وتتداخل وتتناسق ثم تنحل وتتباعد لتعود من جديد لتنظم . . . . وهكذا خاضعة فى حركتها هذه لحالات الامكان الذى يحددها

قانون العدد الأعظم الصدفي ، ومثل العالم في ذلك مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف ، وقد أخذت هذه في الحركة والاصطدام ، فتجتمع وتنظم ثم تتباعد وتنحل هكذا في دورة لا نهائية ، فلا شك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج كتاب ( أصل الأنواع ) ، وكذا ( القرآن ) مجموعا مفصدا مصححا من نفسه ، ويمكننا إذن أن نتصور أن جميع المؤلفات التي وضعت ستأخذ دورها في الظهور خاضعة لحالات احتمال وإمكان في اللانهائية ، فإذا اعتبرنا ( ح ) رمزا لحالة احتمال و ( ص ) رمزا للانهائية ، كانت المعادلة الدالة على هذه الحالات :

ح : ص

« وعالمنا لا يخرج عن كونه كتابا من هذه الكتب ، له وحدته ونظامه وتنظيمه ، إلا أنه تابع لقانون الصدفة الشاملة » انتهى .

ونحن نقول : إذا كان القارئ سواء أكان باحثا طبيعيا أم عالما رياضيا قد آنس في كلام الدكتور كاتب الرسالة غرابة وخروجا عن المألوف ، ومنافاة لكل ما نقل عن أقطاب العلوم ، وأركان الرياضيات ، فإن الدكتور نفسه يعترف بذلك ، فهو يقول أن نظريته هذه مبتكرة ظهرت في عالم التفكير العلمي لأول مرة ، فقد قال : « اني من وجهة رياضية أجد للصدفة معنى غير هذا ، معنى دقيقا بث للمرة الأولى في تاريخ الفكر الانساني في كتابي (Mathematik und Physik) ج ٢ فصل ٧ » .

قال ذلك عقب إيراد قول العلامة الكبير ( هنري بوانكاريه ) الفرنسي وهو قوله : « ان الصدفة تخفى جھلنا بالاسباب ، والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الاسباب » .

وعقب على كلمة الأستاذ بوانكاريه بقوله : « والواقع أن كل العلماء يتفقون مع بوانكاريه في اعتقاده » .

وهذا اعتراف من الدكتور بأن كل العلماء مقفون على أن لاخط ولا اتفاق في حواشي الكون ، ولكن الدكتور وحده قد أدرك أنهم كلهم واهمون ، وأن الخطب أو كما يسميه ( الصفحة ) هي الناموس الأعظم الذي أوجد الكون ، وهي التي تسود جميع انقلاباته إلى اليوم .

ولما كان الدكتور يعتبر نفسه صاحب مذهب جديد في العلم ، فهو لا يخشى أن يعرض للقراء آراء كبار الرياضيين المناقضين له . فنقل عن العلامة العبقري اينشتاين أكبر أعلام الرياضيات في هذا العصر قوله :

« مثلنا إزاء العالم مثل رجل أتى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا ، فلما أخذ في مطالعته وتدرج من ذلك لدرسة ، وبأن له ما فيه من أوجه التناقض الفكري ، شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لا يصل لكنهه ، هذا الشيء الغامض الذي عجز عن الوصول إليه هو عقل مؤلفه ، فإذا ما ترقى به التفكير ، عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل إنسان عبقري أبدعه . كذلك نحن إزاء العالم ، فنحن نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لا تصل إلى إدراكه عقولنا ، هذا الشيء هو الله » .

ونقل أيضا عن العلامة الجليل السير ( جيمس جينز ) الفلكي الانجليزي قوله :

« ان صيغة المعادلة التي توحد الكون هي الحد الذي تشترك فيه كل الموجودات ، ولما كانت الرياضيات منسجمة مع طبيعة لبايه . ولما كانت الرياضيات تفسر تصرفات الحوادث التي تقع في الكون ، وتربطها في وحدة عقلية ، فهذا التفسير والربط لا يحمل الا على أن طبيعة الأشياء رياضية ، ومن أجل هذا لا مندوحة لنا أن نبحث عن عقل رياضي يتقن لغة الرياضة يرجع له هذا الكون . هذا العقل الرياضي الذي نلمس آثاره في الكون هو الله » .

نقل الدكتور هذين القولين وعقب عليهما بقوله : « وانتم ترى أن كليهما

( والأول من أساطين الرياضيات في العالم ، والثاني ملكي ورياضي من القدر الأول ) عجز عن تصور حالة الاحتمال الخاضعة لقانون الصدفة الشاملة ، والتي يتبع دستورهما العالم ، لا شيء إلا لتقلب فكرة السبب والنتيجة عليهما .

وقد سبق له أن نقل رأى الرياضى الفرنسى الكبير ( هنرى بوانكاري ) في نكران الخط والافتاق ( أى الصدفة ) .

وعقب عليه بقوله : « الواقع أن كل العلماء يتفقون مع بوانكاريه في اعتقاده ، غير اننى من وجهة رياضية أجد للصدفة معنى غير هذا ، معنى دقيقا بث للمرة الأولى في تاريخ الفكر الانساني » .

فإذا كان الامر كما ذكر فيكون من العبث المحض أن ننقل اليه آراء رياضي العالم كله في انكار وجود الخط في الطبيعة ، وفي أنها قائمة على نظام حكيم ، فلابد لنا من استلوع آخر في محض أقواله .

ان كاتب الرسالة لم يكتف بتخطئة اقطاب الرياضيين الذين ذكرهم في فهم نظام التكوين العالمى ، ولكنه يتبرع فيشرح وجه خطئهم ، فقد قال :

« الواقع أن اينشتين في مثاله انتهى الى وجود شيء غامض وراء نظام الكتاب عبر عنه بعقل صاحبه - مؤلفه - والواقع أن هذا احتمال محض ، لأنه يصح أن يكون خاضعا لحالة أخرى ، ونتيجة لغير العقل ( كذا ) ، ومثلنا عن المطبعة وحروفها ، وامكان خروج الكتب خضوعا لقانون الصدفة الشامن يوضح هذه الحالة ( كذا ) . أما ما يقوله السير جيمس جينز ، فرغم أنه أخطأ في اعتباره الرياضة طبيعة الأشياء ، لأن نجاح الوجهة الرياضية في ربط الحوادث وتفسير تصرفاتها لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية بل يدل على أن هنالك قاعدة معقولة تصل بينه وبين طبيعة الأشياء هى الكائن الواقع والرياضيات ربط ما هو واقع في نظام ذهنى على قاعدة العلاقة والوحدة - ويعبارة - أخرى ان الرياضيات نظام ماهو ممكن والكون نظام ماهو واقع ، والواقع يقتضيه



الممكن ، ولذلك فالواقع حالة خصوصية منه . ومن هنا يتضح أنه لاغربة في عدم انطباقها ، لأن لكل كون رياضياته المخصوصة . فكون من الأكوان مربوطا بالرياضيات شرط ضروري لكونه كونا . من هنا يتضح أن السير جينز انساق تحت فكرة السبب والنتيجة كما انساق أينشتاين الى التماس الناحية الرياضية في العالم . وهذا جعلهما يبحثان عن عقل رياضى وراء هذا العالم ، وهذا خطأ ، لأن العالم ان كان نظام ما هو واقع خاضعا لنظام ما هو ممكن ، فهو حالة احتمال من عدة حالات ، والذي يحدد احتماله قانون الصدفة الشامل . لا السبب الأول الشامل ، انتهى .

يريد كاتب الرسالة مما مر أن يقول ان المثال الذى ضرب به بالمطبعة ذات المليون حرف ، وامكان خروج الكتب منها خضوعا لقانون الصدفة الشامل بدون الحاجة لعقل ، يكفى لبيان ما يشكل على العلماء في هذا المجال .

فقولهم ان الكون قائم على نظام رياضى شامل لانسجامه مع العلم الرياضى . الانسانى ، خطأ محض . فان ترابط حوادث الكون ، وتصرفها على قانون رياضى لا يحمل على ان طبيعة الأشياء رياضية كما يقول : لانه بعد أن يتوصل قانون (الصدفة) الشامل ، في رأيه ، الى انشاء كون من الأكوان يكون ضيقه بالقوانين الرياضية شرط ضروري لكونه كونا ومن هنا خطأ ، كما يدعى ، أقطاب الرياضيين في اعتبار أن الطبيعة تجرى على نظام رياضى دقيق . والحقيقة أنها تجرى على نظام الخط ، ومن هذا الخط تتولد الأكوان ذات النظم الرياضية الدقيقة .

هذا مذهب غاية في الغرابة ، فلا عجب ان ينفرد بالقبول به واحد في الخلق ! ولكن هذا لا يكفينا مؤنة مناقشته الحساب ، حتى لايتحيل اليه أن العقول تعجز عن بيان خطئه فيه .

### مناقشة هذه النظرية الاحادية الحساب :

ليس من الحكمة أن نعتمد في مناقشة صاحبه هذه الرسالة على ايراد

آراء علماء الكون سواء أكانوا رياضيين أم طبيعيين أم فلكيين ، لأنه يعترف بأن إجماعهم انعقد على أن للكون نظاماً أزلياً ، وأنه جاء على وتيرة رياضية في جميع أدواره ، وأنه منزّه عن الخبط والاضطراب في جميع مكوناته . ولكن الذى يجدى في هذه القضية هو مناقشته الحساب في مفهوم نظريته ، وفي الأصول التى أقامها عليها إن كان لها أصول ، فنقول :

أولاً : أن يقرره الدكتور من عالم الخيال المحض لا من عالم العلم . حمله عليه شدة تهيامه بأبطال العقيدة بالخالق ، ولكن تهيام الانبسان بنفى أصل من الأصول ، لا يجوز أن يدفع به الى متاهات يتجرد فيها من كل قوانين المنطق ، جرياً وراء هوى من الأهواء النفسانية .

نعم ن العالم مع اشتغاله بالواقع المحسوس ويسمح له أن يخترق بخياله ما وراءه ليصل الى السبب الأول الذى لا تتاله المشاهدة ولا تبلغه التجربة ، ولكنه لا يسمح لنفسه أن يفعل ذلك الا مستهدياً بما بين يديه من الأصول ، ومحوطاً بما يمكنه أن يحصل عليه من المرجحات .

فاذا كان العالم يرمى ببصره الى أبعد ما تصل اليه قوى التلسكوب فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضى ، فلا حق له أن يستنتج منه أن العوامل التى صدر عنها الكون لا يسودها غير الخبط المحض . لان سيادة النظام الرياضى الآلى في كل مكان لا يسمح له بذلك ، ولكن يوجب عليه ضده ، وهو أن الكون يجرى على نظام محكم تسوده عوامل محكمة النظام الى أقصى ما يتخيله التصور .

وجميع ملاحظة العالم قديماً وحديثاً بنوا الحادهم لاعلى أن العامل الرئيسى هو الخبط ، لأنهم لم يروه ، ولكن على أنه وليد نظام آلى محض لا يصدر عنه الا ما هو آلى منتظم كل الانتظام . فقد قال بوخنز امام الملحين : « مادامنا لانرى في كل مكان غير نواميس منتظمة تصدر عنها كائنات منتظمة ، فلا داعى يدعونا الى افتراض وجود سبب عاقل أوجده » ، وغفل عن أن هذه النواميس مظاهر

لسبب عاقل أوجدها • ولكن بوختر لا يستطيع أن يقول كما يقول الدكتور صاحب الرسالة : أنه ضامنا لانرى الا نواميس منتظمة فلا مانع يمنع أن تكون هذه النواميس حالة لكون منتظم. أوجده سبب أول هو ناموس الخط المحض •

وما الذى يحمله على التجرو على هذا الافتراض ، ولم ير فى الوجود كله ركنا منعزلا يعمل فيه ناموس الخط ، وتنتج منه كائنات منتظمة ، تخرج بحكم نظامها من سيادته عليها وتصبح مستقلة عنه ، توهم أنها صادرة من أصول رياضية بقيقة ، ونظام الى محكم ؟

ان كل ما وصل اليه خيال المتخيلين فى أمر الخط من الملاحظة ، أنهم قالوا ان التكون محكوم من ازل الآزال بقوانين محكمة الوضع ، وهى دائبة على العمل بغير قصد ، فتارة ينتج عنها كائنات منتظمة وأخرى شاذة ، ولكنها لقيامها على النظام لاتزال بهذه الشواذ حتى تبيدها او تحيلها الى النظام المحكم ، ولذلك ترى كل كائنات الوجود محكمة الصنع •

إذا تقرر هذا فعلى أى أساس استند الدكتور فى تخيل أن السبب الأول للوجود هو الخط المحض ، وليس فى الوجود ما يمكن من الاستدلال به عليه ؟ وكيف يأمل أن يبيث دعوة خيالية محضة لا تستند على أى أصل من أصول العلم ، بل على أى خيال من خيالات أصحاب الفلسفات اللاحادية ؟

اليس انفراده بالقول الذى أورده ، وهو يعترف بذلك ، يصح أن يكون من أقوى أسباب الارتياب فيه ، بل القذف به الى عالم المهملات ؟

يقول انه ارسل مذكرة علمية برأيه هذا لعهد الطبيعيات الألمانى فى سنة ١٩٣٤ ، ولا عبرة بارسالها فقد مضى عليها ثلاث سنين ولم يتلق عنها تأييدا الى اليوم ، ومعنى ذلك أنهم أهملوا أمرها وعدوها من الخيالات ، والا فغدا كانوا يملأون الصحف بأشاعتها والمناقشة فيها ككل الآن الجديدة التى يتخيل من ورائها زيادة لمادة العلوم •

ثانيا : هل تصح تسمية الخطب بالقانون ؟

يعبر الدكتور عن رأيه في الخطب بقوله : ( قانون الصدفة الشامل ) فهل تسلم له هذه التسمية ؟ المعروف أن الخطب ، وهو يسميه الصدفة ، هو اللانظام المحض ، والفوضى المجردة من كل قانون وضبط ، فهو يتخيل أن القوى العالمية كانت على حالة تخبط مائل ، فصدر عنها على مقتضى قوانين الإحتمال ، كون منتظم بديع الصنع هو ما نحن فيه ، وما عليه العلم الى أبعد ما يصل اليه التلسكوب . فهل يحق له وقد اعتبر القوى العالمية في حالة فوضى وتخبط أن يتخيل وجود قانون يسيطر عليها ؟ وهل هذا القانون من الكون أم خارج عنه ؟

إن الكاتب قد أكثر من ذكر قوانين الاحتمال ، ولكنها عندنا لم تسم بالقوانين الا لأنها تطبق على موجودات منتظمة ، وقد اكتشفها الفلكي لابلاس للترجيح لا للجزم ، ورتبها على حوادث جارية على النظم الطبيعية المقررة لا على حوادث خيالية لا وجود لها . فكيف يطبق حساب الاحتمال العلمي على عالم الخطب المحض الذي لا اثر للنظام فيه ، ولا قيام لكائن منتظم معه ؟ وإذا كان الوصف المميز للخطب هو خلوه من كل قانون ، فكيف يلحق به نظام رياضى محض كحساب الاحتمال القائم على قوانين ثابتة ، ونظم مستقرة من العالم المحسوس الذي يعترف الكاتب بأنه قائم على أصول رياضية ؟

يضرب الكاتب لمزاده مثلا بوجود زهر الطاولة ، ويقرر أن الدش لابد من مجيئه مرة في كل ستة وثلاثين رمية للزهر . ويغفل عن أن وجوه الزهر قائمة على شكل هندسي وأعدادها معينة مكتوبة ، وهي بجملة لها موجودة في عالم آلى يسوده النظام في كل ذرة من ذراته ، فلا بدع أن تسرى عليه قوانين الاحتمال ، ولكن عالم الخطب الذي لا اثر للعدد فيه ، ولا صورة متعينة لشيء من أشيائه ، ولا وجود للقوانين فيه ، كيف يطبق عليه عمل رياضى قائم على اصول مقررة في عالم تسوده القوانين وتحفظه من أى نوع من انواع الخطب ؟

**ثالثا :** هل يعقل صدور النظام في الخط العام بدون سبب خارجي ؟  
ان ما يذكره كاتب الرسالة الالحادية من تعليل وجود الكون من طريق  
الخط والاتفاق يجب أن يسبقه تصور لذلك العالم .

فاذا أخذ أخذ بنظريته وجب عليه أن يعتقد أن العالم محدث غير قديم  
خلافا لرأى جميع الملحدين ، وأن العالم لم يكن فيه غير قوى لاضابط لها  
ولا منظم من أى نوع كان ، حتى ولا من نوع النواميس الأزلية الابدية التي  
يتخيلها الملحدون .

فان قال بوجود نواميس في ذلك العهد لم يصدق على العالم أنه كان عالم  
خط واتفاق .

فمثل هذا المحيط اللانهائى من القوى النائرة المتخبطة المنحلة النظام ،  
لا يعقل أن يتولد فيه نظام على وجه الاطلاق . وقد لاحظ أقطاب الملحدين هذا  
الامر فقررُوا أن القوى العالمية مقودة بنواميس ازلية غاية في الاحكام ملازمة  
لها ، وليست فوضى ولا متخبطة . افترضوا هذا خشية أن يعترض عليهم  
بمثل ما نعترض به على كاتب الرسالة اليوم ، من أن الخط لا يعقل أن يولد  
نظاما ما ، فنبتال حجتهم ، ويزدري الناس مذهبهم .

ولكن كاتب تلك الرسالة يقول : بلى ان قوانين الاحتمال تسمح ان نتصور  
صدور للكون المنتظم ، المقود بنواميس حكيمة ، من صميم هذه القوى العالمية  
المتخبطة .

يقول هذا ويغفل أن في قوله قوانين الاحتمال تناقضا لا يسيغه عقل عاقل  
في الأرض ، فإن افتراضه سيادة الخط والاتفاق في العالم تنفى وجود أى ضرب  
من ضروب القوانين فيه .

انه قال كما نقلناه عنه : « أن العالم الخارجى - عالم الحادثات - يخضع  
لقوانين الاحتمال » . فهو غاب عنه أن ما يصدق على عالم الحوادث الطبيعية

المقودة في كل ذرة من تواترها يفواميس محكمة ، لا يعقل أن يصدق على عالم  
خبط واتفاق ليس فيه حوادث مترابطة ولا قوانين تسود عليها ؟

وإذا استساع أن يعتقد أن ذلك العالم المتخبط توجد فيه قوانين الاحتمال ،  
فما الذي يمنعه أن يعتقد بوجود كل ضروب النواميس فيه ؟

فلو سلمنا له جدلا أن قوانين الاحتمال حاولت مرة أن توجد كائنات  
منتظما ، فهل نستطيع أن نعقل أن القوى العالمية الشائرة من حوله تدعه يتكون  
في هدوء وسكون ، ولا تعدو عليه فتفسده قبل أن يتم تكونه ؟ ما الذي يمنعهما  
من العدوان عليه ، بل ما الذي يمنع قوانين الاحتمال من توليد كائن آخر  
منتظم بجواره يناقضه ويحرمه أن يتطور الى أن يبلغ حد الكمال ؟

إذا لم يستطع أحد أن يسيغ تصور هذا ، فهل يسيغ أن تترك القوى  
الشائرة المتخبطة ، حرية العمل لقوانين الاحتمال ، حتى تولد ملايين من  
مجموعات شمسية تملا فضاء لحد له تسودها قوانين عامة واحدة ، لا يختل  
لها نظام في عدد لا يحصى من ملايين السنين ، ولا تعدو عليها فتجعلها حطاما  
متناثرا في الهواء ؟

هنا يحتاج الآخذ بنظرية الخبط العام أن يتخيل أن القوى العالمية كانت  
في حالة سكون تام لا في حالة ثوران ، فإذا تفضلت قوانين الاحتمال أن توجد  
كونا أو أكوانا كثيرة ، تركتها تلك القوى أن تفعل ما تشاء .

ولكن هذا الخيال يؤدي صاحبه أن يعتقد بأن القوى في عالم الخبط العام  
مجردة من الحركة والتأثير فيما حولها . وإذا كانت كذلك فكيف يتصور أن  
تسود عليها قوانين الاحتمال ؟

لقد شبه الكاتب عمل قوانين الاحتمال بحركة زهر النرد ، ولكن غاب  
عنه أن زهر النرد إذا لم يتحرك فلا يعقل أن يأتى الدش منه في كل ٣٦ رمية  
مرة واحدة ، بل يبقى على ما هو عليه الى الأبد .

وعليه فلا يعقل أن تكون القوى كانت ساكنة ، فلابد أنها كانت في حالة حركة لا ضابط لها ، ثم يصبح لها ضوابط متى آلت الى كائنات بواسطة قوانين الاحتمال . وإذا كانت كذلك فكيف لا تعمو القوى المتخبطة العامة على أى جزء منها ، فترفع عنه تأثير قوانين الاحتمال ؟ أى ملتحق بمنعها من ذلك وهى محيطة بها من كل مكان ؟

وكيف يعقل حدوث نواميس رياضية مشككة ، لكون تولد من قوى مجردة من كل ناموس ، ومن أى ضابط كان ؟

يقول كاتب الرسالة : لا غرابة في ذلك فما دام قد وجد كون فان ضبطه بالرياضيات شرط ضرورى لقيامه على حالة كون قائم بنفسه .

نقول في هذا القول تحكم يتنزه عن مثله أهل العلم ، فاذا سلمنا جدلا بأن قوانين الاحتمال أوجدت مجموعة شمسية ، فما الذى يوجب عليها أن نجعلها على نظام رياضى دقيق ، وأن تحلها بجميع النواميس المحكمة التى لا تكفى فقط لتماماتك أجزاءها ولكن لتحليلتها بنواميس أخرى تصلح لتكوين كائنات نباتية وحيوانية عليها ، ولرفع هذه الكائنات للتطور والتقدم حتى يبلغ بعض أحدها الى سوية عالية من ادراك الذات والتعقل ؟

وإذا اتفق ذلك لمجموعة شمسية ، فهل يتفق مثله لملايين المجموعات الشمسية السابحة في الفضاء ، وعلى أبعاد لا يصل اليها الوهم ، وتكون كل هذه القوانين واحدة فروعها ومتكافئة فيما بينها الى هذا الحد المحير للعقل ؟

لم هذا التحكم كله ؟ ~~الأجل القول~~ بأن أصل الوجود قوى متخبطة لا ضابط لها ، وإى فائدة لللاحاد من هذا ~~الافتراض~~ ، وقد أساغ الملاحدون وجود نواميس محكمة ملازمة للقوى العالية من ازل الازل ؟

ان هذه الثمرة الضئيلة لا تساوى أن يقتصف الانسان هذا القصف كله .  
ليثبت أدرا لا يسيغه عقل في هذا العالم .

نعم، إن بناء النظريات الجديدة أمر محجب إلى النفوس ، تتساق المية  
النظر ذات الملامح البعيدة ، ولكن لو كانت هذه الشهوة النفسية تدفع إلى  
مثل هذه المواطن من الخيالات فيجب وقفها عند حد ، فانها تصبح مضومة ،  
ولا يجنى صاحبها من وراثتها غير الخيبة وسوء القالة . \*

ولكن يلوح لنا أن الذي خزن كاتب الرسالة لأن يجمع بنفسه إلى صفته  
المهمة من الخيال للحض ، هو أن يتفادى ما يلزم القائلين بوجود النواميس  
الأولية المحكمة من الإيرادات ، فقد قيل لهم أن ما تقترؤفه من وجود تلك  
الناواميس الرياضية المحكمة ملازمة للهيولى الأولية ، هو مظهر الحكمة الالهية ،  
والا فكيف يعقل وجود قوى منتظمة ، تؤدي إلى كائنات غاية في الابداع ،  
دون أن يكون وراءها عقل أوجدها ؟

أراد صاحبنا أن يتقى هذه الإيرادات فقفز قفزة خيالية بأحته يرد عليها  
من الاعتراضات أكثر مما يزد على تلك ، ويكون موقف المناذب لها أشد  
حصانة ومناعة من موقفه حيال جميع النظريات الاحادية مجتمعة .

### قصة المطبعة ذات المليون حرف :

قال كاتب الرسالة :

• إن الصفة التي تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تعطى حالات  
امكن • ولما كان العالم لا يخرج عن مجموع من الحوادث ينتظم بعضها مع  
بعض في وحدات تتداخل وتتناسق ، ثم تتحل وتتباع ، لتعود من جديد وتنظيم ،  
وهكذا خاضعة في حركتها هذه لحالات الإمكان التي يحددها قانون العدد الأعظم  
الصدق • مثل العالم في ذلك مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية  
مليون حرف • وقد أخذت هذه في الحركة والاصطدام فتجتمع وتنظم ثم تتباع  
وتتحل ، هكذا في دورة لانهاية • فلا شك أنه في دورة من هذه الدورات  
اللانهاية لابد أن يخرج هذا المقال الذي تلوته الآن ، كما أنه في دورة أخرى  
من دورات اللانهاية لابد أن يخرج كتاب ( أصل الأنواع ) وكذا ( القرآن )

\* اسم للقول الفاشي في الناس ، خيوا كان أو شوا ، المحرو .



مجموعاً منضداً مصححاً من نفسه ( كذا ) ، ويمكننا نتصور أن المؤلفات التي وضعت ستأخذ دورها في الظهور خاضعة لحالات احتمال وإمكان في اللانهاية ، أم ونحن نقول رداً على هذا الكلام :

إن من الابتلاء المر أن يضطر الإنسان في يوم من الأيام للدفاع عن رأيه بمثل هذه الأقوال التي تنشذ عن كل قاعدة عقلية وعلمية . وقد فندنا كل ما ذكره الكاتب مما سماه قانون الصدفة الشامل ، وبيننا تنافيتها مع قوانين الاحتمال بما لا مزيد عليه .

والآن نتصدى لتشبيهه فعل قانون ( الصدفة ) وما تخضع له من قوانين الاحتمال بمطبعة ذات مليون حرف ، لكل من وحدات الأبجدية ، وقد درج الناس إذا ابتلوا بأقيسة فاسدة على أن يقولوا : هذا قياس مع الفارق . ولكننا مضطرون حيال ما نحن بصده أن نقول هذا قياس مع كل ما يتخيل من الفوارق .

فكيف يسوغ لباحث أن يشبه حالة القوى الوجودية العارية من كل قانون ، المجردة من كل ضابط ، كما يفترضها الكاتب ، بآلة ميكانيكية كالمطبعة قائمة على أدق قوانين الميكانيكا والرياضة ، ولها قطع منقوش على رموشها حروف تتألف منها كلمات ، وهي مفصلة تفصيلاً هندسياً ، بحيث يقوم بعضها إلى جانب بعض فتؤلف منها صحف ، وللمطبعة أسطوانات مكسوة بالفراء تستمد من محبرة بجوارها حبرا تنتله إلى الحروف ، بحركات مدبرة تدبيرا محكما . وهذه المطبعة الميتة لا تعنى شيئاً إذا لم يكن لها عمال يحركونها ، ويدبرون دوراتها ، ويراقبون كل خلل يطرا عليها أثناء العمل ؟

إن هذا التشبيه معيب للدرجة القصوى ، بل هو غير جائز أصلاً ، ومجيبه من باحث ينتمي للرياضيين يزيد في غرابته ، ويجعله أطروفة الأعاجيب في عصر المباحث المحققة ، والمقررات المحررة .

وانخل من كل ما مر في عالم الأوهام والخيالات ، زعم الكاتب أن المطبعة ذات المليون حرف تستطيع تخت تأثير قانون الخطب الشامل ، أن توجد جميع

المؤلفات التي قام بوضعها العقل البشرى الناقص ، أوتنزلت من العلم الالهي الكامل ، فهذا القول لو صيّر من جاهل ساذج لاحظ له من أبسط ضروب الثقافة العقلية ، لما اعتقر له بحال من الأحوال ، وعيب عليه التلفظ به ، فما ظنك وهو صادر من رجل يحمل شهادات علمية راقية ؟

ومن عجب أن كاتب هذه الرسالة اعتمادا على ما قرره في أمر هذه المطبعة الوهمية يناقش عباقرة الرياضيين ، ويتخيل أنه يلزمهم الحجة ، فيعيب على العلامة الكبير اينشتين تشبيهه الوجود بكتاب ، وقوله كما أن وراء الكتاب عقلا ألفه ، فكذلك الكون يجب أن يكون وراءه حكيم أوجده ، يعيب عليه هذا القول ويرد عليه بقوله : « الواقع أن هذا احتمال محض لأنه يصح أن يكون ( أي الكتاب ) خاضعا لحالة أخرى ، ونتيجة لغير العقل ، ومثلنا عن المطبعة وحروفها وامكان خروج الكتب خضوعا لقانون الصدفة الشامل يوضح هذه الحالة » .

الدهش المحير للعقل في هذا الرد أنه يعيب على اينشتين قوله أن الكتاب يدل دلالة قاطعة على وجود عقل وضعه ، ويدعى أن هذه الدلالة خاطئة ، أنه يصح أن يكون نتيجة لغير العقل ، أي لقانون الخط المحض !!

أقسم لولا أنني أنقل عبارات الكاتب لخشيت أن يظن ظان أنني اتقول عليه . فهل يحتاج مثل هذا الخط إلى رد ؟  
إننا كنا نستطيع أن لا نرد عليه بحرف ، لأن رسالته تحتل في ثناياها معاول مدمها ، معاول لا يستطيع أبلغ قلم أن يأتى بأشد فعلا منها ، ولكننا خشينا أن يتوهم من لا علم له أن هذا الكلام فيه إثارة من علم ، لاسيما وهو يقول : « أنها تعطى العالم مفهوما جديدا وتجعلنا ننظر له نظرة جديدة غير التي ألفناها » . ومن هنا جاءت صعوبة تصور مفوماتها ، لأن التغير الحادث ( أي الذي تحدثه ) أساسى يتناول أسس التصور نفسه .

فكاتب الرسالة لا يخفى أن كلامه يتعذر فهمه ، ولكن لا لأنه وهمي محض ، بل لأنه يغير أصول الفهم ، ويتناول أسس التصور نفسه ، فهو والحالة هذه

يتطاول الى احداث حدث مقل بوضع أسس جديدة للتصور ، بحيث يجعلنا  
 لو قرأت كتبها لا تحكم بان حلال وضعه ، لأنه قد يكون (كما يقول هو نفسه)  
 نتيجة لمغير العقل ، أي لقانون ( الصدفة ) الشامل ، ومعتمده في ذلك ما مثل  
 به من المطبعة ذات المليون حرفاً !!

وهذه طامة لا بد من مناقشة للسلب فيها ، وانا لسائلوه : هل يستطيع  
 تغيير أسس للتصور ، وهي ضمن النظام الكوني ، وقامت على ما قام عليه  
 الكون كله من الأصول الرياضية الثابتة ، والقواعد الطبيعية الركينة ، وقد  
 أفنى للعلماء أعمارهم في تأسيسها على ما خلقت له من المنطق العلمي ، القائم  
 على اليقينيات العلمية ؟ وإذا أمكن ذلك فهل يرجى خير من قلبها وجعلها  
 صالحة للأخذ بكل خيال يقدم اليها ، والاعتدال بالافتراضات والاحتمالات  
 التي لا تمت الى العلم بلوهى صلة ، لتجد كل للخزعات والأوهام طويقا  
 لافساد عقول الناس بالأوهام التي لاتصدر عن أصل ثابت ، ولا تقوم على  
 أساس صحيح ؟

ان تغيير أسس التصور على هذا النحو يعود بالانسانية الى العهد  
 المظلمة التي كانت فيها ، ويقضى على جميع الثمرات التي حصل عليها مصلحو  
 العلم والفلسفة ، ويتدمع بالناس الى تيهور\* من الخيالات لا يجدون فيه حدا  
 يقفون عنده .

ان اليوم الذى يقرأ فيه الرجل كتابا فيتبادر الى ذهنه احتمال أن يكون  
 قد صدر عن غير عقل ، ولكن بدأثير قانون الخطب الشامل تحت قيادة نواميس  
 الاحتمال ، وان يكون خرج مرتين مجموعا مصححا من المطبعة ذات المليون  
 حرف ، ان ذلك اليوم يكون فيه التصور الانسانى قد انحل انحلالا لا يرجى  
 معه التثلم ، ويصل من عالم الخطب الى مكان سحيق ؟

\*موج البحر المرتفع ، والتهور ما بين أعلى الوادى والجبل وأسفلهما .  
 والجمع تيهير ، وتياهر .  
 فنظر للمعجم الوسيط الجزء الأول ، ٩٠ ( التحرر )

## ٧ - بين الشرق والغرب

فليكس فارس \*

- ١ -

« اذا لم تكن لنا قدرة على خلق حضارة شرقية  
فلنعمل على الأقل ما فعلت تركيا ونخترط بكل بساطة  
في سلك الأمم الأوربية »

« توفيق الحكيم »

هذه كلمة جمعت خلاصة المقال الذي نشره في الأهرام تحت عنوان  
« هل يوجد اليوم شرق ؟ » كاتب مفكر له ثقافته الواسعة وعلمه العميق .  
وقد اعجبت بالمقال وما يعرض من الاعتبارات على المفكرين وشكرت لمكاتبه  
صراحته ودعوته الى الصراحة في موقف يتحتم فيه على الشرق الغربي أن  
يخطط له سبيلا سويا في ثقافته وحضارته .

ان الأستاذ توفيق الحكيم لا يجهل اننا اذا عجزنا عن خلق الحضارة  
الشرقية وعن احيائها بتعبير أصح فان انخراطنا في سلك الأوربية لا يوصلنا  
الى الهدف الذي تتجه اليه الأمة التركية ولما نصل اليه . فان بين الفطرة  
التركية والفطرة العربية من الفروق ما لا يصح معه أن يتخذ العرب الترك  
قدوة . لذلك لا احسبني مخطئا اذا ذهبت الى ان الأستاذ الحكيم لم يخير العرب  
بين حضارتين ، الا ليثبت لهم أن في أعماق قلوبهم شرقا لا حياة لهم الا بالاتجاه  
اليه واستجلائه وراء ظلمات الاحقاب .

\*\*\*

كنت اخذت القلم لأجول جولة بين نظريات الروسى والمصرى اللذين  
دفعهما الأستاذ الحكيم الى حوار خطير بين الشرق والغرب ، ولكننى تفكرت

---

\* الرسالة : العدد ٢٥٧ ، ٦ يونية ١٩٣٨ ، ص ٢٢٤ وما يلي .

اننى كنت ناظرت صديقى الدكتور اسماعيل ادهم منذ أشهر فى حفلة حافلة فى جمعية الشبان المسيحيين فى الاسكندرية وكانت الوجهة الإيجابية من الموضوع « من الخير لمصر أن تأخذ بالحضارة الغربية » فرأيت أن آخذ من ردى على المناظر ما له صلة وثيقة بالمسألة التى اثارها مؤخرًا الأستاذ الحكيم .



بدأت فى الرد بالتفريق بين الثقافة والعلم ، فقلت ان العلم مشاع لكل الأمم ولكل الأفراد فهم يتفقون فيه على ما بينهم من اختلاف بعيد فى نظريات الحياة فى حين أن الثقافة مستقرة فى الشعور هى ( دماغ فى قلب ) ولا قانون لها لأنها راسخة فى الفطرة ، والفطرة فى الفرد كما هى فى الأمم ميزة خاصة فى الذوق واستعداد خاص لفهم الحياة والتمتع بها . فإذا كان العقل رائداً لبلوغ الحاجة ، فليست الفطرة الا القوة الممتعة للإنسان بتلك الحاجة بعد الظفر بها ، وكما أن لكل فرد ثقافته التى تتجلى فطرته فيها ، هكذا لكل أمة ثقافتها المستقرة فى فطرتها . فلا ريب إذا فى أن سعادة الفرد والمجموع وشقاء كل منهما يتوقفان على ملائمة الحياة أو عدم ملائمتها لما فطرا عليه . وسواء اكان المرء مخيراً أم مسيراً فى ارادته وأعماله فإنه على الحالين غير مخير فى خوته فى الحياة وفى لفته وألمه منها . فكل فرد خالف طريقته حياته ما استقر من الحوافز فى فطرته يفقد الشعور التام بتلك الحياة ويتعرض للسقوط فى المعترك . وهكذا . وهكذا الأمم اذا خدعت نفسها وسارت فى حيلتها على ما يؤلم فطرتها فإنها تفقد قوة الارتقاء بذاتها فتبيت شخصيتها دون أن تنفتح الى الانبعاث فى شخصية تستعيرها من سواها .

وبعد أن وضعت هذا الحد بين الثقافة والعلم توجهت الى تحليل عناصر الحضارة فى الشعوب فقلت ان الخلاف الذى ينشأ بين باحثى مسألة الشرق والغرب إنما ينشأ من عدم التفريق بين المدنية الآلية وبين المدنية الأدبية . فعندما يقوم أنصار الاتجاه الى مدنية الغرب بدعوة عامة الى « التفرنج » يثور عليهم أنصار الحضارة العربية مسفينين رأيهم داعين الى مقاومة هذه

الحضارة على وجه التعميم ايضا . وهكذا يقع الفريقان في خطأ ، لأن كلا منهما يؤاخذ الآخر بتطرف يرتكبه هو . ولو انهما ميزا بين الحضارة الآلية المبنية على العلم وبين الحضارة الأدبية المبنية على الفطرة التي كونتها السلالة والاقليم وتسلمل حوادث التاريخ لتوصلا الى حل الخلاف !

\*\*\*

بعد أن مهدت للرّد على مناظرى بهذه المقدمة وفصلت فيها فصلا تاما بين الآلية والحضارة الذهنية ، تناولت نظرياته مقاتالية واتجهت الى تنقيدها . وهذه خلاصة من الرّد أعرضها لبحث من يقدرون خطورة هذه المسألة .

\*\*\*

بعد هذه المقدمة التي حددت فيها الثقافة ووضعت بينها وبين العلم الوضعى ما أراه من فروق لا أخال مناظرى معترضاً عليها اتناول بحثه في موضوع المناظرة سائرا معه خطوة بخطوة على السبيل الذى أدى به الى الاعتقاد بأفضلية الثقافة الغربية على الثقافة الشرقية العربية .

وأول عبارة أراه يذهب منها الى الاختلاف معى هي قوله :

ان للشرق روحه الذى يستوحيه أبناؤه نزولا على فطرتهم ، وللغرب منطق الذى يستتير به أفراداه نزولا على وحى مشاعرهم « . —

مناظرى اذا يبدأ بحصر المنطق فى الغرب منكرا على مصر وسائر الأقطار العربية أساس العلم ، والعلم كما سبق أن أوضحت فى تحديده تجاه الثقافة ، إنما هو مشاع بين كل الأمم وما اخترع الغرب المنطق ولا هو أوجد التفكير العلمى لنعترف له بثقافة قوامها التفكير ينفرد بها بين ما على الأرض من شعوب .

ثم يجيء مناظرى بعد ذلك الى تحديد الثقافة المصرية فيقول : ان الحياة العملية التى يحياها المصرى الآن تجرى على غرار ما كان يحياه اسلافه الفراعنة .

وانا لا أرى فى حياة المصريين اليوم أثرا من الحضارة الفرعونية ، لا فى الحياة العملية ولا فى الحياة الأدبية ، كما لا أرى من حضارة الفينيقيين فى

حضارة أهل سوريا ولبنان ، وما تبقى من هذه الحضارات المستغرقة في القدم الأهرام ومعابد وأعمدة وقصور وقبور .

ولكنني لا أجد بدا من الاعتراف ببقاء رواسب للفطرة القديمة في سرائر أبناء هذا العصر على ضفتي البحر الأبيض يتجلى فيها كثير من الصفات النفسية والجسمية التي اتصف بها أجدادهم الأقدمون .

غير أن الثقافة التي يتور البحث عليها في هذه المناظرة إنما هي العوامل التي تتوحد في أي مجتمع ، وتتماثل في سريرة كل فرد من ذلك المجتمع ، وهذه العوامل هي التي تقوم عليها الحضارات المختلفة بين الشعوب . ولا أرى داعياً للمسير إلى أبعد من هذا التحديد بعد أن رأيت مناظري الكريم يأخذ بمثله ويقف في بحثه عند الثقافة الشرقية العربية دون تناول ثقافة الشرق الأقصى ، فهو إنما يقصد الثقافة السامية العربية عندما يقول بوجود « الذهنية » المصرية بثقافة غربية تبعث فيها النشاط وتدفع بالأمة إلى الحياة .

أما السبب الذي يراه المناظر موجبا لهذا الانحراف إلى ثقافة الغرب فمقائم على اعتقاده بأن الثقافة العربية ذاتية تدفع بالإنسان إلى الذهاب مع الخيال ، فردية تذهب بالفرد إلى الانعزال عن المجتمع ، في أنه حين يرى ثقافة الغرب أو « ذهنيته » تستجلى حقائق الحياة بالتفكير الفلسفي والبحث العلمي .

وهنا نقطة الخلاف في بحثنا

أن مناظري يقول بكل جلاء إن المدنية الغربية مستمدة من الثقافة الآرية العلمية ، في حين إن الشرق العربي يتوه ذاهبا وراء خياله .

إذا صحت هذه المقدمة فللمناظر ملء الحق بدعوة مصر إلى الانسلاخ عن شريقتها وعروبتها للأخذ بالعبرية الآرية التي يراها مبعث العلم الصحيح ومنشأ التفكير النير المصيب ، ولكن الأمر ليس كذلك ، واليكم البرهان أسنده

أولاً إلى حقيقة نطق بها ، فهو يقول ان عصرنا عصر العلم ، ولقد بدأ ذلك العصر بثورة نهر من رجال القرن السادس عشر على العقلية القديمة التي تبحث عن علل الأشياء الأولى فسبروا سنن الطبيعة وأقاموا عليها المدنية الغربية مستمدة من الذهنية الآرية .

إذا ان أصحابنا الآريين كانوا يغطون في نومهم ، ولم تنزل ترالود أحلامهم الآلهة التي خلقتها عقلية التعلون فيهم فبلغ عدد هؤلاء الآلهة الثمانية آلاف في الأساطير التي يراها المناظر غنية بالرموز والفن ، وما هي في نظر الشرقي العربي الا دلالة فقر مدقع في التفكير وموح في خيال لم يدرك شيئاً من الوحدة التي تقوم حقائق الأشياء عليها .

وفي هذه الأثناء كانت الحضارة العربية تحتضن العلوم القديمة وهي ممثلة بأرسطو في الاستقراء ، وبأفلاطون في القياسات العقلية . وما كانت هذه العلوم في ذلك العصر الا في طور التدرج الأولى فاستولى عليها التفكير العربي لا لينفعها الى الارتقاء فحسب بل لينتبط ويعذل ويوجد . وما يجدر ذكره هو أن العرب حين اقتبسوا من تراث اليونان ما يعززون به تفكيرهم العلمي لم تستهواهم الثقافة اليونانية ولا حضارتهم الأدبية اذ احسوا بما بين الحضارة التي كانت تتمخض في شعورهم وتقديرهم للحياة وبين حضارة اليونان الاجتماعية من مهاو سحيقة فأعرضوا عن شعرهم وموسيقاهم ونظم اجتماعهم ، لذلك لا تجد في شعر العرب شيئاً من إبهام بيندار وأوريبيد وهوميروس ، وهذا الأخير بقي مجهولاً حتى ترجمه البستاني في أوائل هذا القرن .

فقد بز العرب من تقدمهم في علوم الآلات وتوازن السوائل ونظريات الضوء والابصار والهندسة وعلم الهيئة فوضعوا علم الكيمياء واكتشفوا أجهزة للتقطير وأوجدوا الأسطرلاب ووضعوا جداول الأوزان النوعية والازياج الفلكية ، وهم واضعو علم الجبر والأرقام . وما كاد ينقضي للقرن الثامن الميلادي حتى كان هرون الرشيد يسير شوطاً بعيداً في مضمار الرقي ليسلم



الى المليون سنة ٨١٣ المدينة التي اصبحت عاصمة العالم الكبرى في ذلك  
الزمان ..

يفكر التاريخ ان هرون الرشيد كان ارسل الى شارلمان ساعة تدل  
على الزمان بحركة من الشريط المربوط فأنزعزت حركتها هذا الملك حتى  
أمر بكسرها .

انعيد الى الذكر ما احيا من العلوم الفلسفية والعملية العباسيون  
في آسيا والفاطميون في مصر والأمويون اسبانيا ؟

أبعد هذا يصح لقائل أن يقول أن رسالة الشرق روح وشعور فقط  
وان رسالة الغرب عقل ومنطق ؟

ان مناظري قد ضيق عدسة منظاره وحدق على مجال من الزمان لا يزيد  
على قرن ونصف قرن متطلعا الى الرقى العلمى في طوره الأخير ، فخيل له  
أن الغرب قد وجد وأبدع واكمل بعقليته الآرية ، ثم التفت الى الشرق العربى  
وهو خارج محطها من عبودية نيف وأربعة قرون ، فحسب أن السامية  
العربية هى ما لمح من عدسة منظاره .

ولقد شاء المناظر الكريم أن يقدم برهانا على أن الحياة تقوم في العالم  
كله على أساس غربى ومنطق غربى . فقال : أن هناك تجربة نجحت اذ كانت  
الدولة العثمانية تمتد حتى الدانوب وتعيش على غرار شرقى فكانت منبعها  
للفساد فى العالم ، فلما استقطعت عنها المجر ورومانيا والبلغار واليونان  
واليوغسلاف فأخذوا بمدينة الغرب تقدموا ..

ونحن نجيب على هذا موافقين المناظر على قوله فان الدولة العثمانية  
التي « عاشت على غرار شرقى » انما كانت آرية فى روحها وما تسنى لها  
طوال حكمها الذى سحب أذياله قرونا أن تدغم فيها العنصر الغربى السامى  
أو تدغم فيه فارتفعت عليه ولم تتمكن من الارتفاع به بالرغم من اعتناقها  
دينه المبين .

وليت الدولة العثمانية بعد أن بنت سلطانها على السطوة عرفت أن تحتفظ به بالعمل على ترقية الشعوب المستظلة بعلمها . ليتها لم تكتف بالمظاهر معرضة عن الصفات العليا التي آثار الخلفاء الأقدمون بها وجه الأرض وأقاموا عليها أزوع حضارة عرفها التاريخ ، إذن لما كانت الشعوب أنقى ذكرها المناظر لتتنفس الصعداء بزوال كابوس الدولة العثمانية عنها ، وما كان اليونان والبلغار وسواهم مرهقين متقهقرين لاتخاذهم الثقافة العربية فانهم ما عرفوها وما عملوا بها بل كان موقفهم شبيها بموقف بلاد العرب تجاه دولة بينها وبين العدد الأوفر من رعاياها مهو وأغوار . تلك حقائق لم تخف على الداهية أتاتورك فإنه عرف ما هي فطرة الشعب التركي وما هي الحالة الاجتماعية التي تنشق وما كمن في حوافزه . ويعلم المخكرون ما رمى اليه هذا المصلح لدولته من أضعاف كل عنصر لا يجارى بروحها حتى أنه ناصب العداء الحروف والألفاظ العربية التي كانت اللغة التركية في عراك مستمر معها .

أما ما يقوله المناظر عن أن اليابان نهضت بالمدنية الغربية بعد أن أعرضت عن منطق الحياة الشرقية ، ففيه حقيقة كبرى تقوم برهاناً على خطأ نظريته . فان اليابان لم تزل متمسكة بثقافتها كل التمسك وفي ذلك سر ارتقائها ، فهي لم تأخذ من الغرب الا الآلة والآلة فقط ، وما الآلة الا نتاج العلم العلى الوضعى الذى رافق الانسانية منذ اكتشف اول مكتشف شرارة النار في كهفه واتخذ في الصوان في العصر الحجري أوائل الآلات للحرث والقطع ، وقد مر العلم على ادمغة جميع الشعوب على ممر الأجيال فابيس للهندسة والكيمياء وعلوم الاحياء وسواها اذ طابع قومي . ولو كان يصح ان تستند هذه العلوم الى قوم دون سواهم لكان لنا ان نطالب بأن يطبع على كل آلة وجهاز اسم علم من اعلام العرب ، اذ لولاهم لما كانت الحلقة الكبرى التي وصلت بين سلسلتى الماضى والحاضر ، ولكانت أوروبا لم تزل أوروبا القبائل الغارقة في بحر الظلمات .

فليكس فارس

البقية في العدد القادم

## ٨ - بين الشرق والغرب

الأستاذ فليكس فارس \*

- ١٢ -

يقول المناظر الكريم انه كان يتمنى لو اتسع المجال لديه ليشرح لكم ،  
الثقافة الغربية والذهنية الآرية . فهو لم يزل يأخذ بالنظرية التي جاء الاستقراء  
العلمي ، واضحا جدا لتبجح الآريين بها .

وما تلك النظرية الا توهم اتخذ به نحو جينوا واشياغه اذ قالوا بتفوق  
السلالة الآرية على سائر سلالات الأرض لتفردهم بشكل خاص في مجامعهم ،  
وبنوع خاص في شعورهم ، وبلون فارق في جلودهم ، فادعوا ان هذا الشكل  
دون سواء من بنى الانسان يملك صفاء الذهن وقوة الاختراع والعبقرية  
بأنواعها . غير ان الاستقراء قد اضطر دهاقنة علماء — الأحياء — الى  
الاعتراف بفساد هذه النظرية بعد ان راوا ان الجماجم التي ينطج بها الآريون  
المحباب انها يحمل مثلها تماما اقزام افريقيا الوسطى ، وان شعورهم  
وجلودهم وسائر مميزاتهم الجسدية يتمتع بها كثير من القبائل والشعوب  
المنتشرة على وجه الأرض . . .

ثم يقول المناظر لنا اننا اذا ما اخفنا بما اكتشفه الغرب من علم يمكننا  
للتحكم بمقدراتنا فاننا نستطيع ان نغير عقليتنا لنقتبس طرائف الغرب التي  
توصلنا الى خير النتائج . .

ولماذا يجب ان تعمل الشعوب العربية على تغيير عقليتها وانكار فطرتها ؟

\* الرسالة : العدد ، ٢٥٨ ، ١٣ يونية ١٩٣٨ ، ص ٩٦٩ وما يلي . .

وحواجزها التى تكونت من أعظم حوادث التاريخ طسواله الوف المسنين .  
مادامت هذه العقلية نفسها قد أنارت الدنيا بعلومها وآدابها واكتسحت الغرب .  
كله بروحانياتها وشرائعها ؟

ولقد أورد المناظر استقهاها انكاريا بقوله ومتى اصلحت روحانية الشرق .  
النفوس مادام العالم هو هو لم يتغير بشروه ؟

ونحن نقول له ان روحانية الشرق هى التى استقطبت الوف الآلهة فى  
الغرب عن عروشها ، وأن الشعوب الآرية بدون استثناء اى عنصر منها  
انما اهتدت الى الحق والجمال فى منشأ حضاراتها بتفكير الشرق ووحيه .  
واللهامه .

فاذا نحن رجعنا بالفكر الى حضارة أوربا الوثنية التى بنيت على خرافات  
الأساطير لا يسعنا بعد ذلك أن ننكر الواقع ونقول بأن الانسان كان سيهتدى  
دون أن يهدى .

امامآ قاله الدكتور بانزوفيل للمناظر مصرحآ له « بأنهم سيصلحون بالعلم  
من البشر ما عجزت الأديان عن اصلاحه منذ الوف السفين » فقول يطرح  
على بساط البحث مسألة خطيرة لا نرى بدا من القاء نور المنطق السامى  
عليها .

ان العقلية الآرية المعززة بالعلم والثقافة العالية ستقطع دابر الاجرام  
بوسيلة علمية هى تعقيم المجرمين .

وانا اخذ أبناء هذه الأمة العربية التى يدعى الآريون تصورها فى  
ميدان التفكير ، انا على ما انا عليه من ضيق الاطلاع وفى قوسى من رجال  
العلم من لا يشق لهم غبار ، استشير بعقليتى السامية وبإيمائى فى العربى .  
المكين فاقول لعلماء الغرب لقد ضللتكم واقول بخاطسة الى الدكتور بانزوفيل .  
انه مغرور بعلمه وانه لا يداوى من العلة الا اعراضها .  
ان الغرب يرى تكاثر عدد المجانين والبلهه والمجرمين فى شعوبه فلا

يبحث عن منشأ العلة ليدأويها بل يعود الى تعقيم ضحايا مدنيته وثقافته .  
ظنا منه أن هناك بعضا من الأسر المصابة بداء وراثي وأنه اذا قضى على  
تناسلها خفقت العلة في منشأها !

ويل لهم ! انهم اذا استمروا على هذه المعالجة فانهم سيعقّمون ثم  
يستأنفون التعقيم الى أن يقضوا على النسل بحجة تحسينه .

ان للاجرام وللجنون وللبله جراثيم لم تتولد أصلا من الأرحام . ليفتشوا  
على هذه الجراثيم فائنى أراها بعين الخيال الشرقى والالهام العربى مكبرة  
كالشعابين تتلطم في المراقص وفي الحانات وفي المواخير التى أراها تكتسح  
هذه المعامل التى فتحت فيها الآلات أسواق النخاسة القاذرة ، أراها فى كل  
مكان لا تسود عقليته الرحمة الموحاة من السماء ، بل أراها حتى على فراش  
الزواج الذى أصبح تجارة وشركة بين أنانيتين .

ليعقّموا ما شاعوا من المجانين والمجرمين ، فان هذه الحضارة التى  
أقامت العجل الذهبى لها الها مستقذف للدكتور بانزويل واخوانه بالوف من  
الزبائن لا ينتهى عددهم حتى ترجع مدنية الغرب الى عقلية الشرق وثقافته .

أما فرويد فنظريته صحيحة فى هذه الأمراض النفسية التى تفتك فتكا  
خفيا فى أبناء المدنية الغربية ، وما كانت مثل هذه الأمراض لتعيب أبناء  
بلادنا فى العصور الماضية الا فى القليل النادر لأن الذهنية الشرقية لم تحارب  
الفريزة الجنسية بل اعتبرتها جزءا من إيمانها . وما التبتل الا بدعة طرأت  
على تعاليم عيسى فاحتضنها الغرب وجعلها على ما هى والشرق منها  
براء . وهذه شريعة النبى الكريم قد أتت بما لا حاجة لنا معه بمَنظار الذهنية  
الغربية الذى كشف للعالم كما يقول المناظر ان الحياة الجنسية نور الحياة  
واننى لو اتق من أن مثل هذه الأمراض النفسية التى تنشأ من كبت الفرائز  
لا يمكنها ان تصيب مؤمنا عربيا يعمل بشريعته لأن الذين دين الفطرة قد  
أنزل لتنظيم قوى الحياة لا لقمعها ..

وأخيرا أراد المناظر الكريم أن يثبت لنا أن الموسيقى العربية هي من  
موسيقى الشرق وحجته العلمية في ذلك أن الغناء العربي الذي هو مختلف  
بصوت واحد في حين أن الغناء الأفرنجي غنى بما فيه من طباق بين حدة  
أصوات .

ونحن إذا ما صرفنا النظر عن الغرائز المستقرة في العقل الباطني والتي  
يصدر عنها الفني الخاص بكل أمة وبحقنا الموسيقى من وجهة علمية السعرائية  
نجد أن الموسيقى العربية أصدق تعبيرا للطبيعة وادق تصويرا للبيئة  
بعدة نغماتها في الصوت المنفرد فإن الموسيقى العربية تقتصر على النغمات  
السبع الأساسية ألوان الطيف يتفرع منها ما يزيد على السبعين نغما في  
مرنة ناعمة للعاطفة فتظهر خفاياها كصورة اختطفت عن الأنظار في جميع  
أنوارها وظلالها . أما العروسان الغربية التي تسجن الصوت في مقام واحد  
مقام أعلى وأدنى ، ولا تستوعب ربع الصوت وتمنه بل ولا النصف من  
تتناوله الموسيقى العربية إنما هي أشبه بالفرشاة الخشنة التي يغدو لها  
لا يمكنه أن يصور من المراثيات غير خطوطها الأولية .

ان الموسيقى الغربية رست على الطباق أو المطاوعة فكان لابد لها من  
كبت النبرات الدقيقة المتمردة على الطباق ومن اكتفاء بشعائر محدودات  
هي محل ثروتها . أما الموسيقى العربية فانها هتاف عميق آمن بالثقل المنفردة  
تجاه الوحدة المتجلية في مستلهمات الشرق دينا وفنا . فهي عذبة تقطع بها  
الطباق لعنم ملاعته لإحريتها ودقة نبراتها لا تزال حتى أقدم نغماتها  
اليوم ، أغنى بأوزانها ونغماتها من الموسيقى الغربية الغنية بالصخب والفحش  
بالتنوع المنفرد !

سبب مقترح جديد  
أما أن تكون موسيقى الطبيعة أشبه بالموسيقى العربية هو  
المناظر فذلك ما لا أوافق عليه وليس في الطبيعة أجواق تتوافق على الحفاف  
بنشيد يطربك فانك إذا ما أصفيت الى ليل واستلمت نبراته المتناسقة  
الصفافية وهو منفرد يذهب انشاده الى أغوار مشاعرك فتستارك بها يلهمه  
النشيد من شعر حنينه كلمات وتلاعبه معاني لا يتركها إلا المستشرق المطلق

على وحدة الوجود . ولكلك اذا وضعت عشرين بلبلًا أو عشرين مداحًا من أنواع الطيَّار وأطلقوا جميعهم أصواتهم فعندئذ تدرك أن الطباقي ليس من روح الطبيعة بل هو من أوضاع فنانى الغرب الذين لم يهتدوا الى الوحدة الملية بالتنوع فاخترعوا لهم موسيقى مبنية على المطاوعة ليسدوا مجاعة انشادهم المركب الفقير .

وما اطول ما اقوله عن جهل للموسيقى الغربية فنانى قد افتها منذ كنت طفلا وقد القت اناملى طويلا استنطاق اوتار عودى العربى فانا افهم الانغام التى قسمها الفارابى كما افهم موسيقى موزار وبيتهوفن بل وموسيقى باغ ايضا . ويمكننى أن اؤكد لكم أن الفن الغربى على ما بذل فيه من جهود لا يرتكز على أساس من الموسيقى الطبيعية التى تتجلى بكل روعتها فى الانشاد العربى المنفرد . ولو أن رجال الفن عندنا أدركوا هذه الحقيقة وانصرفوا الى شرقية موسيقانا على أساسها دون أن يستهويهم ما يتوهمونه رائعا فى الموسيقى الغربية لكانوا يفتزعون من الطبيعة أروع موسيقاها ولكن اكثرهم كمن لديه ثروة يطبق خزانته عليها ليذهب مستجديا من الغريب كسرات تقضيه ولا تسد جوعه .

لعلنى بعد هذا البيان الموجز تمكنت من اقناع مناظرى الكريم

اولا : ان العرب عندما رقوا العلوم ونشروها واوجدوا اهمها ، انما عملوا بعقليتهم الشرقية العربية . واننا لسنا بحاجة لتقليد الغربيين فى اسنوب تفكيرهم لنجاريهم فى مضمار العلوم . ومن العرب اليوم فى اوربا واميركا ومصر وسائر الاقطار العربية علم فى كل فن يفتخر العالم بأسره . غربه وشرقه بسعة اطلاعهم وعبقريتهم وما يبلغ هؤلاء الاعلام مقامهم الا بعقليتهم العربية .

ثانيا : ان العلوم الوضعية مشاع بين البشر جميعهم فليس على الأرض سلالة خصها الله بالعلم دون سواها .

ثالثا : ان لكل شعب ، فطرته وهى ميزة خاصة فى الذوق واختصاص

في فهم الحياة والتمتع بها ، وان كل أمة تستبدل ثقافة غربية بثقافتها انما تؤلم فطرتها وتبیت شخصيتها .

رابعاً : ان الأخذ بالعلم عن أى شعب لا يستلزم مطلقاً اقتباس طرق حياته في الأسرة والمجتمع وتقليد ذوقه وسكناته وحركاته فان العرب عندما احتضنوا العلوم الاستقرائية عن اليونان لم يأخذوا الفطرة اليونانية ولا ذوقها ولا معتقداتها كما ان أوروبا عندما تلقت هذه العلوم عن العرب لم تتعرب بل بقى فيها كل شعب محتفظاً بثقافته . هذا فضلاً عن ان في الغرب ثقافات قد يراها من يحدجها من بعيد على شىء من التقارب غير ان من يدرسها عن كثب ليدھشه ما بينها من فروق تتناول صميم الذوق والعقيدة والشعور ، فأى هذه الثقافات يشار على الشرق بأن يتبع وهل يظن المناظر الكريم أن تجربة التقليد شىء جديد لم يتضح لنا زيغه بعد ، أفلا نرى في كل بلد من هذا الشرق العربى عدداً من المتفرنسين والمتالنين والمتأكلزين والمتروسين الخ خرجوا عن الثقافات التى استهوتهم فأصبحوا لا الغرب يعرفهم ولا الشرق يعترف بانتمائهم اليه . وهناك ظاهرة غريبة نشأت من هذا التقليد وهى النعرة التى استحكمت بين هؤلاء المقلدين وهم أبناء البلد الواحد ، فانك لن تجد متفرنساً يمكنه اتفاق مع متألن أو سواه من المستغربين .

كل انسان يجبن أمام الحوادث في حياته فيلين لها حوافزه وفطرتها انما هو شخصية تائهة فقدت ذاتها ، انما هو الشبح الباكى ، والحق المستجيبى ، ولقد تلمع أحداق مثل هذا الانسان بالظفر والمجد ، ولكن انوار السعادة تبقى منطفئة في عينيه ونحن كأمة لا قبل لنا بأن نتحكم في هذا الناموس الثابت لأن فطرتنا مقدورة علينا كامنة فينا ، كل أمة تحيا على غير ما تسوقها فطرتها اليها فهى أمة باكية بدموع صامتة ، هى أمة مستضعفة مستعبدة لا معنى لحياتها ولا سعادة لها فيها .

ان شعوب الشرق العربى مسؤولة أمام تاريخها بالمحافظة على



مقامتها وأحيائها والأخذ بها وضع لها وحى أنبيائها وإلهام عباقرتها  
لتجديد حضارتها ، وإن كانت مذنبة الغرب الحديثة ، ترى أن الارتقاء يقوم  
على العلم وحده ، على الاستقراء دون الاستلهام فإن للشرق العربى المستحضر  
للوثوب دستوراً يتضمن الحكمة علمته وفى العمل بها العظمة الحقيقة لكل  
شعب وهى :

اعمل لآخرتك كأنك تموت غدا ، واعمل لدنياك كأنك لا تموت أبدا .

## ٩ - بين الغرب والشرق

- ١ -

« ان العقلية الغربية هي العقلية التي تتسق وحاجات هذه الحياة الدنيا ، ونحن نتبع وحى هذه العقلية بحكم أننا وجدنا في هذه الحياة الدنيا . أما العقلية الشرقية فتلائم الحياة الباقية ، فإذا انتقلنا الى الاخرى فهناك تتبع وحى هذه العقلية » .

### هابل أدهم

قرأت ما كتبه صديقي الأديب النابغة فليكس فارس في عدد الرسالة السالف في موضوع الشرق والغرب ، وكان حرياً بي الا أرد على ما يكتبه صديقي ومناظري من رد لآرائى التي سبق أن أليت بها في مناظرتى معه منذ عام أو أكثر من على منبر جمعية الشبان المسيحية بالاسكندرية والتي نشرتها في وقتها ( المجلة الجديدة ) ، لأنى اعتقد انى في حينها اعقبت عليها بما رأيت فيه الكفاية لاثبات وجهة نظرى في الموضوع (١) . ولكن مناظرى وقد أخذ من رده على ما رآه اليوم ذا صلة وثيقة بذلك الحديث الذى أجراه الاستاذ الكبير توفيق الحكيم على لسان الروسى والمصرى حول الشرق والغرب في روايته « عصفور من الشرق » التى صدرت خلال الشهر الماضى ولقد اثار الأستاذ فليكس فارس في مقاله مسائل اعتقد انى بينت زعمهما .

---

\* الرسالة : العدد ، ٢٥٩ ، ٢٠ يونيو ١٩٣٨ ، ص ١٠١٢ وما يلى (١) كانت المناظرة مساء ٢٩ مارس سنة ١٩٣٧ بدار جمعية الشبان المسيحية بالاسكندرية ، وكان موضوع المناظرة « من الخير لمصر ان تأخذ بالحضارة الغربية » وكان يؤيد الوجهة الايجابية الدكتور اسماعيل احمد أدهم ويعارضه الاستاذ فليكس فارس وقد نشرت المجلة الجديدة بعددها انصارى فى مايو سنة ١٩٣٧ كلمة الدكتور أدهم فى الموضوع ، ومن المهم ان نقول ان الآراء توزعت بين الرايين بالتساوى فى المناظرة . « الرسالة » .

ومجانبها لحقائق الأمور في تعقيبي عليه ، لهذا عمدت بدوري الى تعقيبي على رد مناظري الاستاذ مارس لأخذ منه ما يدفع آراءه التي يؤيد بها اليوم أيمانها بتفوق ثقافة الشرق .

لكل شعب في العالم تراثه التقليدي الذي خرج به من ماضيه ، والذي يحف به في حاضره ، والذي يمكن فيه مقدمات مستقبله — تلك التي نطلق عليها اصطلاح « روح الأمة » — وهو الذي يربط ماضى جماعة من الجماعات بحاضرها ويمضى بها الى مستقبلها .

ومصر لم تخرج عن كونها مجتمعا استوحى روح الشرق عصورا متطاولة وخرج ككل أمة بثقافة تقليدية كونها على مدى تاريخه الطويل . وان وقف مجتمع مصر اليوم من سير الزمن يطل على حاضر انفقدت فيه عناصر الحيوية في ثقافته التقليدية ، تلك الثقافة التي كونتها مصر بها ورثته عن أسلافها الفراعنة في أصول الفن الفرعوني القديم ومظاهر الحياة المعاشية التي تركز عليها حياتها الاجتماعية . ويكفينا للتثبت من هذه الحقيقة أن نلقى على الملايين العديدة التي تنزل ريف مصر والتي تنتشر على ضفتي النيل من الشلال حتى البحر الأبيض المتوسط ، في حياتها المعاشية التي يركز عليها المجتمع المصري ، وأن نرجع ببصرنا الى الماضي بعدئذ مستمدين من النقوش التي قرئت على الآثار والهيكل والتي انبثت على جنبات الوادي في مصر ، ومن الكتابات التي خطت على أوراق البردي والتي صورت حياة المصريين في العهد الفرعوني ، لنخرج بصورة تهمل وحدة الحياة المعاشية في مصر من عهد الفراعنة الى يومنا هذا . وذلك راجع الى أن الحياة المعاشية صورة من احتياجات البيئة التي يعيش فيها الانسان ، والبيئة واحتياجاتها لا تزال على وتيرتها الأولى في ريف مصر حيث ينزل معظم أبناء مصر .

خذ الى جانب ذلك منطق التفكير واسلوب الصياغة ، وأعني بذلك اللغة من حيث هي صوغ المعاني ، والدين ، مما اكتسبته مصر من العرب فكان ركنا من أركان الثقافة التقليدية لمصر . ولقد اختلطت هاتان الثقافتان ،

الفرعونية من جانب والعربية من جانب ، فكان من ذلك مزيج . ذلك  
ما نعتبر عنه بالثقافة التقليدية لمصر منذ أيام الفتح العربى .

أما ما أثاره مناظرى الأديب فليكس فارس من اعتراض على قولى  
أن الحياة المعاشية التى يحياها المصرى الآن تجرى على غرار ما كان  
يحياه أسلافه الفراعنة بقوله وأنا لا أرى فى حياة المصريين اليوم أثرا من  
الحضارة الفرعونية لا فى الحياة العملية ويعنى بذلك المعاشية ولا فى  
الحياة الأدبية ، فأننى لا أجِد صعوبة فى دفع اعتراضه فأقول وأنا  
أرى فى حياة المصريين اليوم أثرا من الحضارة الفرعونية فى حياة  
الشعب المعاشية ! !

وأظن أن إثارة الاعتراضات ودفع الاعتراضات لا يقوم على مجرد القول  
بأنى أرى أو لا أرى ، إنما تقوم على البحث والتحليل والنقد المستقصى .  
فإذا قلت انى لا أرى بى حاجة لدفع اعتراض مناظرى ، فذلك واضح لأنه لم  
يات بأكثر من قوله انى لا أرى !

ومع ذلك أحب أن الفت نظر مناظرى الى أصول الرى عند الفلاح  
المصرى ونظام معيشته ومسكنه الريفى وجلبابه الأزرق وعادته وتواكله  
وانصرافه عن كل شىء لقطعة الأرض التى يزرعها ، الشىء الذى لم  
يتغير فى مصر منذ سبعة آلاف سنة مما يتضح للباحث من أبسط مقارنة  
بين فلاح اليوم فى مصر الحديثة وفلاح الأمس البعيد فى مصر الفرعونية ،  
الشىء الذى يثبت أن الثقافة التقليدية تقوم على أساس من الفرعونية من  
ناحياتها المعاشية ، وإذا قلت الفرعونية فأنما أعنى أن وحدة الحياة المعاشية  
تتمشى فى ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعونى .

أذ صح هذا ، فكان الثقافة التقليدية لمصر من نواحيها المعاشية  
فرعونية ، أما من نواحيها العقلية فهى فرعونية تكيفت تبعا لها الثقافة  
العربية تكيفا يتلاءم وما تحتاج اليه الثقافة الفرعونية فى عهد الحكم

ذلك اليوم من ملابس لتجارى من الحياة فى ذلك العصر . ومن هنا قامت  
أو قل استمدت اللغة العربية فى مصر قدرتها على صوغ المعانى بما يكفى  
ومحيط مصر ، فكانت اللغة العامية فى مصر ، وهى فى الحقيقة الفرعونية  
والتي هي الطبيعة المصرية الفرعونية ، وهذا ما يشته دخول الكثير من عادات  
وتقاليد المصريين فى تضاعيف العقيدة الدينية . يقول الدكتور سليم حسن  
في كتابه الأثار المعروفة :

لنأخذ

« أن كل ما كان يحزره المصري القديم من عادات ومن ودين الى عصر  
الفتح الاسلامى قد سلمه برمته الى مصر الاسلامية ، اللهم الا اللغة  
والدين — على ان الاولى بقيت على قيد الحياة واثرت فى اللغة العربية فى  
القرن السابع عشر واقصد بذلك اللغة القبطية .  
امسحوا للدين المصري القديم فقد ظهر عليه الدين المسيحى ثم الاسلامى  
لفظها وشكلا . والواقع ان معظم الطقوس الدينية فى مصر الحديثة ترجع  
فى اصلها الى مصر القديمة وهى تعد فى الدين الاسلامى بدعا » وأنت ترى  
ان الاخصائين فى مصر الفرعونية يحكمون لنا فى قضيتنا أن ثقافة مصر  
التقليدية الفرعونية الأصل تكيفت تبعا للثقافة التقليدية العربية  
فكانت يتلاءم وما تحتاج اليه الثقافة الفرعونية من ملابس لتجارى  
من الحياة فى عصر الفتح الاسلامى .

فمن

دقنهم وهذه الثقافة التقليدية التى تتماثل صورها فى سريرة كل مصرى هـى  
مراة الذهن المصرية . ولا يمكن أن تتقطع أوصال هذه العقلية من حيث  
تتوزل عند حكم فطرة الشعب ما لم يهتز لذلك المجتمع المصرى هذا عنيفا  
ويدلف الى حياة جديدة تتقطع معها احكام البيئة والمحيط التى احتضنت  
ثقافة مصر التقليدية نتيجة لتكاثرها معها . وما دامت لم تنز مصر بثقافة  
جديدة تهز المجتمع المصرى فى صميمه ، فليس هنالك سبيل لتقطع ثقافة  
مصر التقليدية .

٢٠

اذن فلنصرف الكلام عن ذلك ولنبحث فى هل هنالك من سبيل

لتلقيح الثقافة التقليدية لمصر بعناصر أجنبية تبعث فيها النشاط وتدفعها لآفاق جديدة تتفق وحالات هذا العصر ، واذن يكون موضع الخلاف الأساسي بينى وبين مناظرى : هل من الخير لمصر أن تلقح ثقافتها التقليدية بعناصر من الثقافة الغربية لتساير مجرى الحياة ، أم تمضى فى أخذها عن الثقافة الشرقية ؟

هذا هو موضوع الخلاف بين الشرق والغرب بالنسبة لمصر ، وإذا قلت مصر ، فانمسا أعنى مصر وحدها ، لأن لمصر ثقافتها التقليدية التى تبين ثقافة السوريين التقليدية أو ثقافة اللبنانيين التقليدية ، وما ينجح لمصر قد لا ينجح لغيرها .

أما وقد وصلنا من البحث الى هذا الحد ، فلننظر قليلا فى بحث معنى الثقافة ، لأنى أثبتت خلافا خطيرا بينى وبين مناظرى فى مفهوم الثقافة والعلم \* .

وانى لأشعر قبل أن أدلف أغوار البحث بخطورة ما سادلى به ، ذلك لأنى أجد التفرقة بين العلم الوضعى والثقافة اعتباريا . وان كانت صيغة العلم موضوعية وصيغة الثقافة تقسم بطباع الذاتية . ذلك لأنه لا يمكن فى عالمنا الحاضر التفرقة بين الثقافة والعلم ، لأن الأولى نتيجة للثانى ، وليس ذلك نتيجة لاغترار ذهنى ، وانما نتيجة للنظر فى مجتمعنا الراهن حيث يسود العلم الوضعى كل شئ ، وينزل المنطق العلمى البحث ساسا لكل شئ . فان الحضارة الراهنة ... الآلية بصورها المادية نتيجة لاستخدام المنطق العلمى فى استغلال الطبيعة لصالح الانسان ، وكانت نتيجة استخدام المنطق العلمى أن نشأت حضارة تغلبها النزعة المادية تنزل منها ثقافتنا العصرية منزلة التاج ، ولا يمكن لمجتمع ان يأخذ من العلم الوضعى نتائجه فيستخدمها دون ان يأخذ منطقته الذى يؤدى الى هذه النتائج الا ويكون عالية على الانسانية . وارفغ مثال ذلك اليابان .

---

\* تمييز الكلمات من عندى . « المحرر »

التي ضربت بها مثلاً على أن أمة من الأمم لا تأخذ بالثقافة الغربية الا وتنهض ، فان اليابان ما نهضت الا بأخذ الآلة والالة فقط ، ولذلك كان نهوضها آليا لأنها لم تأخذ منطق التفكير الأوربي نتيجة لاحتفاظها بشرقيتها ومنطق تفكيرها التقليدي . وهذه حقيقة كبرى كما يقول مناظري ، ولكن تقوم برهاننا على صحة كلامي ، فاليابان اليوم عائشة عالة على أوربا وعلم أوربا ، لأنها لم تأخذ علم أوربا ومنطق تفكير أوربا ، فكان نجاحها وقفا على الآلة التي استعبدت أهلها فعاشوا ثمانين مليوناً من البشر في مرتبة أحط من السوائم والحيوانات اذ لم يرتفعوا الى مرتبة الشعور بالحياة الانسانية وكرامتها والنضال من أجلها كما هو الحال في أوربا حيث يعمل العامل للتححرر من استعباد الآلة .

### أظن اني خرجت عن الموضوع

ان ثقافة اليوم من حيث انها تتبع العلم لا يمكن تخليصها من آثار العلم والثقافة الأدبية يغزوها اليوم العلم بمنهجه الصارم منطقته ، فمن الخطأ أن نفرق بين الثقافة من حيث انها نتيجة معاشية وأسلوب في الحياة وبين العلم ومنطقه وهى أداة اليوم للعيش والحياة .

ان الفرق بين الشرق والغرب ينحصر في هذا وحده : الغرب يقيم الحياة على أساس انساني ويترك للعلم أن ينظم الصلات الانسانية بين البشر ، والشرق يقيم الحياة على أساس غيبى ويترك للغيبيات تنظيم الصلات بين البشر . الغرب يقيم حياته على أساس من الفكر في ايجاد التكافؤ بين حاجاته ومحيطه مستخدماً في ذلك العلم ، والشرق يقيم حياته على أساس من التواكل . ولهذا لما أخذت اليابان الآلة لم تعمل على ايجاد التكافؤ بين الحياة الجديدة التي دلف اليها اليابانيون وبين حاجات هذه الحياة الجديدة ، لأن التواكل هنالك يقوم مقام العمل والتفكير ، فكانت نتيجة ذلك أن استعبدت الآلة أهل اليابان .

لا أرغب في التوسع أكثر من هذا في هذا الموضوع الان

\*\*\*

في ضوء ما قدمت يفهم معنى عبارتي : « للشرق روحه الذي يستوحيه  
أبناءؤه نزولا على فطرتهم ، وللغرب منطق الذي يستنير به أفرادهم نزولا  
على وحى مشاعرهم » ، تلك العبارة التي جعلت مناظري يستغرب  
مقالى لأن فيه حصرا للمنطق في الغرب . وفي الواقع ما هو حصر للمنطق  
فيهم ، ولكن شاء الشرقيون أن يحصروه فيهم متابعة لدعوات خطيرة مثل  
التي يقوم بها اليوم الاستاذ فليكس فارس .

المنطق مشاع بين الأمم ، ولكن يجب أن تمرن الأمم عليه قبل أن تصبح  
متفلفة في تفكيرها ، إذ ليس المنطق أسلوبا في التفكير يتبع واطيسة  
يجرى عليها ، إنما هي قبل هذا كله ميل عقلى واتجاه ذهنى يمكن أن  
يكتسب .

أما قول مناظري « وما اخترع الغرب المنطق ولا هو أوجد التفكير  
العلمى » فذلك مجانب للحقائق المعروفة في التاريخ من أن الإغريق هم أول  
من عرفوا المنطق وأوجدوا التفكير العلمى وعندهم أخذ العالم المنطق .  
ولا أظن أن هذا موضوع نقاش ، وإنما يظهر أن الروح الشعرية تغلب  
مناظري فتجعله يتناسى كل حقائق العالم !

أقف عند هذا الحد في هذا المقال في دفع اعتراضات مناظري الاستاذ  
فليكس فارس ، ولنا في المقال الثانى عودة لموضوع الثقافة والعلم  
وثقافة الغرب .

وانتهز هذه الفرصة لأدعو أنصار الثقافة الغربية للكتابة في موضوع  
الأخذ بثقافة الغرب لهذا الشرق النائم ، وفي مقدمة هؤلاء أدعو صديقى  
الدكتور حسين فوزى صاحب « سندباد عصرى » أن يبدي آراءه بصراحة  
في الموضوع ، ولعل في هذا النقاش يكون الحد الفاصل بين القول بالشرق  
والغرب !

اسماعيل أحمد ادهم



## ١٠ - بين الغرب والشرق \*

تمة

- ١ -

كان ذلك منذ اشهر وكنت احاضر جمهورا من الأدباء بكلية اللسييه بالاسكندرية ، وكان موضوع المحاضرة « الحياة الانسانية بين قضاء وقدر الشرق ومذاهب الغرب في حرية الارادة » . وقد جاء في محاضرتي كلام جيد عن الفروق بين أهل الشرق وبين أهل الغرب ، لهذا رجعت وأنا اجول جولتي في كلام مناظري الفاضل اليها آخذ منها لردى على المفاظر ما اراه ذا صلة وثيقة بالمسألة التى اثارها في العلم والثقافة .

قلت في محاضرتي ما نصه :

( هنالك فرق اساسى في منطق التفكير بين الشرقى والغربى ، هذا الفرق ينحصر في أن الشرقى يبدأ بحثه من الوحدة المتجلية حوله فينتهى للخالق ومنه للطبيعة . بعكس الغربى الذى يبدأ بحثه من التغيرات الذى يكتنفه فينتهى للطبيعة ومنها للخالق ) .

هذا الفرق المشهود في أن الشرقى يبدأ من عالم الغيب لينتهى للعالم المنظور ، بعكس الغربى الذى يبدأ من العالم المنظور وينتهى لعالم الغيب كان سببا لظهور اللاهوت عند الشرقيين والفلسفة عند الغربيين وهذا التباين في منزع التفكير ذهب بالعقل الشرقى الى الاعتقاد بأن العالم حادث كما انتهى الى انه قديم عند الغربيين ، ذلك ان الشرقى بدأ بحثه من الخالق فانتهى كما انتهى متكلمة المسلمين الى أن العالم حادث وأن الخالق مطلق التصرف في الكون منفصل عنه ومدير له ، وأنه السبب لكل ما يحدث والعلة الاولى والاخيرة لكل ما يكون وما سيكون ، بينما البحث عن

---

\* الرسالة : العدد ٢٦٠ ، ٢٧ يونيو ١٩٣٨ ، ص ١٠٥٤ وما يليه .

التفاير المشهود في الكون يدفع بالأخذ بأساليب الاستقراء وناشاهدة الى  
جانب اسلوب الاستنتاج والنظر ، وهذا كله ينتهي بالانسان كما انتهى  
بمفكرى الغرب الى أن لكل حادثة سببا في الكون ، وأن للعالم وحدته  
وانسجامه ، وأنه خاضع لنواميس وسنن ثابتة لا تتغير لا في الزمان ولا في  
المكان ، فاذا انتهى الى الله قيده بهذه السنن والنواميس ، وتصبح بذلك  
ارادة الله مقيدة بنظام هذا الكون واتعاله قائمة على عنصر اللزوم  
والاضطرار .

والانسان من حيث هو كائن في العالم المنظور ، فهو في نظر الشرقي  
خاضع لارادة عليا ، هي ارادة الخالق الحرة ، هو الذي يقضى فيكون  
ويتقرر فيحدث . وهذه فكرة القضاء والقدر عند الشرقيين ، فاذا قضى الله  
امرا فلا مرد لقضائه ، واذا أراد شيئا قال له كن فيكون . غير أن الارادة  
الالهية لا تتعلق بالأمر الذي قضى بوقوعه الا اذا تعلقت به ارادة الانسان  
المخلوقة الذي وهبه الخالق حرية الارادة ، في أن تتعلق بالأشياء فكُنْ للانسان  
اختيارا ، غير أنه عند النظر مقيد بالعلم الالهى الأزلى وبتعلق الارادة  
الالهية لترجح .

أما في نظر الغربى فالانسان وان كان يتبع في تصرفاته وسلوكه  
نواميس الحياة ويخضع لها ، فان في قدرة الانسان تغيير المقدر له عن  
طريق معرفة النواميس المتحركة في وجوده والعمل على ايجاد الملائمة  
بين حاجات الانسان في الحياة ومطالبه في الوجود ، وبين المقدر له عن  
طريق تغييره يتكافأ وصالحه .

وخلاصة القول ان في الشرق استسلاما محضا للغيب . وفي الغرب  
نضالا محضا مع قوى الغيب ، وبين منطق الغرب وروح الشرق تسير البشرية  
في قافلة الحياة .

هذا الكلام الذي لخصت فيه في ختام محاضرتي كل ما قلته في ذلك  
المساء ، أجده بليغا في الرد على مزاعم مناظري الفاضل . وخشية

أن يقف بعض الناس عند ظاهر هذا القول فلا ينزلون الى أغواره ،  
القضية ، أحب أن الفت انظارهم الى شياء .

١ — ان ما نعنيه باصطلاح الشرق والغرب لا يقوم على أساس  
من تقسيم العالم الى شرق وغرب في تقويم البلدان ، انما ترجع التفرقة  
عندنا الى ما نلمسه من طابع ذهنى لغرب ومنزع ثقافى للشرق ، على  
اعتبار أن هذا الطابع عام للغرب وذلك المنزع عام للشرق ، غير أن  
هذا لا يمنع أن نجد مجتمعا غربيا ينزع منزل الذهن الشرقى فى قلب أوروبا  
فى زمن من أزمنة التاريخ نتيجة لغلبة الطابع الشرقى لأسباب خارجة  
وطائرة على المحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية ، فمثلا يمكننا أن نقول ان  
طابع التفكير فى القرون الوسطى فى أوروبا كان شرقيا فى العموم لغلبة المنزع  
الشرقى على الطابع الغربى نتيجة لبلوغ المنزع الشرقى شغاف أوروبا  
وغزوها الغرب مع الدين المسيحى .

٢ — ان هذا المنزع الثقافى والطابع الذهنى لكل من الشرق والغرب اذا  
اعتبرناه من الخصائص الأولية لشعوب الشرق والغرب ، فذلك لا يرجع  
لعوامل بيولوجية او انتروبولوجية كما حاول أن يثبتها بعض مفكرى القرن  
التاسع عشر ، انما هى ترجع لأسباب طارئة على المحيط الطبيعى والبيئة  
الاجتماعية فلهذا لا يرد علينا بما كتبه المناظر فى الرد على غوبنيو .

٣ — ان الفلسفة الاسلامية التى ظهرت على يد الفارابى وابن سينا  
وابن رشد وغيرهم من اعلام الفلسفة الاسلامية ليست شرقية الروح  
لانها وليدة الفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى . ويمكنك بكل سهولة أن  
تنزل بخطوط فلسفة فلاسفة الاسلام لأصولها عن أفلاطون وأرسطو  
وفلاسفة الاسكندرية من الأملاطنيين ، فمن هنا لا يعترض علينا بأن هنالك  
من الفلاسفة الشرقيين من علقوا ارادة الخالق بسنن الوجود وقوانين الكون  
كذلك لا يعترض علينا بالجانب العلمى من الثقافة الاسلامية لأنها نتيجة  
الأخذ بأساليب الفكر اليونانى .

هذه أوليات ألغت اليها الأنظار حتى اكفى نفسى مقدما الرد على ما سيثار حولها من رد وجدال .

\*\*\*

قد يكون من الأهمية فى مكان أن أستطرد قليلا هنا وأنتقل بعض فقرات من الأستاذ الحكيم استشهد بها على صحة ما أرى من الفرق بين منزع الفكر الغربى وطابع الذهن الشرقى .

يقول الأستاذ توفيق الحكيم :

( أن الشرق قد حل معضلة وجود أغنياء وفقراء وسعداء وتعمساء على هذه الأرض فى يوم ما ، هذا لا ريب فيه . أن أنبياء الشرق قد فهموا أن المساواة لا يمكن أن تقوم على هذه الأرض وأنه ليس فى مقدورهم تقسيم مملكة الأرض بين الاغنياء والفقراء فأدخلوا فى القسمة مملكة السماء ، وجعلوا أساس التوزيع بين الناس الأرض والسماء معا ، فمن حرم الحظ جنة الدنيا فحقه محفوظ فى جنة السماء . هذا جميل . ولو استمرت هذه المبادئ وبقيت هذه العقائد حتى اليوم لما غلى العالم كله فى هذا الأتون المضطرم )

( أن مذاهب الغرب حينما نزلت الميدان تحاول اصلاح الحياة القتة مذيلة المادية والبغضاء واللهفة والمجلة بين الناس . لقد افهمت الناس أنه ليس هنالك غير الأرض ، يوم أخرجت السماء من الحساب ، ذلك أن علم الاقتصاد الحديث لا يعرف السماء . أما أنبياء الشرق فقد القوا زهرة الصبر والأمل فى النفوس يوم قالوا للناس لا تنهالكوا على الأرض ، ليست الأرض كل شئ . أن هنالك شيئا آخر غير الأرض يدخل فى التوزيع ) .

وليس من شأنى هنا أن أرد على الأستاذ الحكيم آراءه وأقول له بأننا منذنا فى الحياة فيجب أن نعمل من أجلها ومن أجلها وحدها . . . . . نعيش كأنك تعيش أبدا ، واننا إذا لم نحل مشاكلنا ، على هذه الأرض فلن نحلها فى وقت من الأوقات ولن نحل !

ليس هذا ما يعينى ، أما الذى يعينى من هذا الكلام أن أستوضح

الفرق واستبينه بين منطق الغرب الاثباتى وروح الشرق الغيبي بملاحظة ان المنطق العربى ينظر للحياة الانسانية كما هى ، وعن طريق العقل وحده يحاول معرفة حقيقته وتنظيم الصلات بين افراد المجموع البشرى . بعكس الذهن الشرقى الذى يدخل عنصرا غيبيا فى الحياة الانسانية ، وعن طريق هذا العنصر الغيبي يحاول تفسير الحياة وتنظيم الصلات الانسانية واقامة العلاقات بين افراد الهيئة الانسانية .

ولنا ان نخلص من هذا كله بأن الثقافة الغربية انسانية وانها انتمت الى المرحلة الأخيرة من مراحل التفكير الانسانى الذى كشف عنه اوغست كونت ، بعكس الثقافة الشرقية التى وقفت عند حدود المرحلة الثانية حيث يمتزج فيها العالم المنظور بعالم ما وراء المنظور .

واذن من الخطأ التفريق بين مفهوم الثقافة ومفهوم العلم الوضعى باعتبار ان الثانى عام والأولى خاصة كما يريد ان يثبت مناظرى الفاضل ، والصحيح ان يقال ان العلم الوضعى رغم انه عام يقوم بمنهجه الثقافى ، وان العلم يتلون ( بروح الأمة ) وهذا ما نلمسه نحن المشتغلين بمسائل العلم من قيام مدارس علمية فى أمم متباينة الروح فتخرج متباينة المذاهب والطرائق والاتجاهات ، ولا أدل على ذلك مما نراه من مدارس فى العلم كل تحمل اسم أمة بعينها . مثال ذلك المدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية فى الرياضيات والطبيعيات وبقية فروع العلم مما يعرفه كل من درس العلم فى أوربا فى جامعاتها الكبرى .

\*\*\*

إذا صح ما ذكرته كله — ولا أخاله الا صحيحا — فمن العجيب ان يناقشنا الاستاذ فليكس غارس الراى فيما قلنا من كون الثقافة الشرقية ذاتية بكلام يلقى على عواهنه دون ان ينظر الى ما قدمناه من أدلة استفاضت بها كلمتنا التى أدلينا بها فى مناظرتنا معه والتى شغلت أكثر من ثلاث صفحات من النص الذى نشرته (مجلة الجديدة) . ومع ذلك احب ان أنظر فى كلام مناظرى الفاضل ، وأول شيء ألمسه أنه يعترف ضمنا بما نقول حيث كتب يقول :

( ومما يجدر ذكره هو أن العرب حين اقتبسوا من تراث اليونان ما يعززون به تفكيرهم العلمى لم تستهوههم الثقافة اليونانية ولا حضارتهم الأدبية اذ أحسوا مما بين الحضارة التى كانت تتمخض فى شعورهم وتقديرهم للحياة وبين حضارة اليونان الاجتماعية من مهاو سحيقة فأعرضوا عن شعرهم وموسيقاهم ونظم اجتماعهم لذلك لا تجد فى شعر العرب شيئا من ابهام بيندار وأوربيد وهوميروس ) ..

وانت ترى مناظرنا يعترف بأن العرب لم يتقبلوا تراث اليونان الأدبى ، لوجود مهاو سحيقة بينهم وبين ثقافة اليونان التقيدية التى احتضنها روح انيونان ، وهذا ما نقوله ونشرحه بأن ثقافة العرب ذاتية وأن الثقافة موضوعية عند اليونان . ولهذا أن تجد فى الألب العربى شعرا قصصيا ولا شعرا تمثيليا ولا شعرا تصويريا لأن القصص والتثيل والتصوير يستلزم الانسحاب من آفاق الذات الى رحاب الموضوعية \* وليس هذا فى مكنة الذهنية العربية كما شرحنا فى توطئة كتابنا « الزهاوى الشاعر » الذى صدر منذ عام وفى دراستنا الانجليزية لشعر الدكتور أبو شادى .

\* \* \*

يتساءل مناظرى بعد ذلك اين كانت العقلية الغربية قبل عصر النهضة — الريفينسانس — أيام كانت الحضارة العربية تحتضن العلوم القديية ، ويسبقنا بالجواب فيقول : أنهم كانوا يغطون فى نومهم ، ولم تزل تراود أحلامهم الآلهة . التى خلقتها عقلية التعاون فيهم ، فبلغ عدد هؤلاء الآلهة ثمانية آلاف فى الأساطير . وأقول أنا ردا عليه : أنه لو قلب وجوه النظر فى ما ادليت به فى مناظرتى ما يجده منشورا بالمجلة الجديدة فانه ليجد الجواب موجودا على ما اراده ، واذا أراد أن ننقل له الكلام بحرفه نقلناه .

\* تمييز الكلمات من عندى .

« المحرر »

قلنا هناك ما نصه :

« قامت المدينة الرومانية على تراث الاغريق ، غير أن المسيحية سرعان ما غزت روما وهبت عليها حاملة معها نزعات المنطق الآسيوى والروح الشرقية ، الا أن الحضارة الرومانية ابتلعت المسيحية وامتصتها ومثلتها ، وكان فى هذا الابتلاع والامتصاص والتمثيل بعض الخلاص لمنطق الغرب من روح التنسك الآسيوية ، ولو لم تكن المسيحية ديانة روحية صرفة قابلة للكثير من التفسير مرنة بطبيعتها غير حاملة فى طياتها منطق حياة اجتماعية معينة ونظم وشرائع مخصوصة ، لقام النضال بين منطق الغرب وأصول مجتمعه وبين روح الشرق وشرائعه التى هبت بها على أوربا . . . ولقد نضب معين مدينة روما لعوامل داخلية نهاجمها البربر من الجرمان والصقلم والسلاف والهون ، وسقطت امبراطورية الرومان على ضفاف النهر . . . فكانت عصور ظلام فى أوربا ، غير أن الشعوب البربرية التى ورثت امبراطورية الرومان احتفظت بالكثير من نظم الرومان الادارية وعاداتهم ، ولم يعد ماحدثه البرابرة فى أوربا سوى القضاء على التجارة الواسعة النطاق وعلى الادارة العامة ، وبذلك قامت بيوتات تجارية صغيرة تستطيع كفاية أهلها بمنتجاتها ، فكان ذلك مقدمة للعهد الاقطاعى . وهكذا قدر لهؤلاء البرابرة أن يركزوا الحياة الاقتصادية فى العمل الصغير ، وبذلك وضعوا النواة لعهد الانتاج الصناعى .

ثم طغت موجة العرب على الغرب . . . غير أن الغربيين نجحوا فى وقف الموجة العربية عندما تفاقم أمرها . . . وكان نجاح شارل مارتل على العرب على نهر اللوار كنجاح الاغريق على الفرس سببا فى انتقاذ العقليّة الغربية من طغيان روح التنسك الآسيوية . . . فى ذلك الوقت كانت العقليّة الغربية رازحة تحت كاهل اللاهوت الكنسى الذى قام بروما رقبيا على النفوس والعقول محملا بكل سينات روح التنسك الآسيوية . . غير أن العقليّة الجرمانية لم تر فى رقابة روما وتسلط البابا الا روحا آسيوية بعيدة عن طبيعة الذهن الغربى ، فعملت كل الجهد فى تقطيع أوصالها ، وبدأ عهد الإصلاح بالصراع بين الذهنية الجرمانية الخالصة ممثلة العقليّة الأوربية وبين العقليّة الباباوية .

التي تحمل في طياتها شيئاً من روح الفسك الأسبوعية . . . في ذلك الوقت شقّ  
لوثر طريقه وكان عصر الإصلاح الدينى وعهد الأحياء الفكرى » .

ومن هنا أرى عن حق أن مناظرى الفاضل لم ينظر عميقة لكلامى ،  
وما أتى به لا يعد نقاشاً لما قلته ، لهذا أستحسن أن ينظر فى كلامى وهو  
منشور بالمجلة الجديدة ، ثم ينظر فى كلامه المنشور بعددى الرسالة وردى  
عليه قبل أن يكتب رده ، فذلك أجدى لحسم نقط الخلاف فى الموضوع .

ويبقى بعد ذلك كلمة أو كلمتان فى موضوع الموسيقى الذى أثاره المناظر  
ولم أجده له أصلاً فيما قلت ، ومع ذلك فأنا عند ظن المناظر انتدب له  
الدكتور حسين فوزى وهو أخصائى فى فن الموسيقى وله من العلم الواسع  
فى هذا الموضوع ما يمكنه من بيان نواحى الزيف فى آراء المناظر ، وهو علم  
ذلك قدير .

اسماعيل أحمد ادهم



## ١١ - بين الغرب والشرق \*

- ٣ -

« قلنا في المقال الأول في الرد على مزاعم مناظرنا الفاضل الاستاذ فيلكس غارس أن لكل أمة في العالم روحها التي تحتضن تراثها التقليدي ، وعن طريق تحليل تراث مصر التقليدي انتهينا الى أنها فرعونية آخذة بأسباب العربية التجارية من الحياة في ذلك العصر الذي طغت فيه العربية على كل شيء وكانت مركزا للجذب الاجتماعي في الشرق الأدنى .

وفي المقال الثاني بينا الفروق الأساسية بين ما سميناه ذهنية للغرب وطابعا للشرق ، وقلنا ان نزعة الذهن الغربى يقينية ونزعة العقلية الشرقية غيبية ، واستدللنا على هذه الحقيقة من حقائق التاريخ واستشهدنا بكلام للأديب الكبير الاستاذ توفيق الحكيم . ولهذا قلنا انه من الصعوبة بمكان ان تأخذ مصر الثقافة الغربية وهى متحفظة بثقافتها التقليدية واساسها الايمان بالغيب . وقد قرا قراء « الرسالة » منبر الأدب الحى في الشرق العربى رد مناظرنا الفاضل على ما قلناه في عددي الرسالة ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، لهذا اضطررنا ان نعيد الكرة من جديد لدحض ما أثاره المناظر الفاضل من اعتراضات . ولن نقتيد في ردنا على المناظر بما جاء في كلامه ، وانما سنرجع لكتاب رسالة المنبر الى الشرق العربى فهو انجيل المناظر في الايمان بثقافة الشرق » .

يقول الأديب النابغة فيلكس غارس :

« الثقافة راسخة في الفطرة ، والفطرة في الفرد كما هى في الأمم ميزان خاصة في الذوق واختصاص في فهم الحياة والتمتع بها ، فاذا كان العقل

---

\* الرسالة : العدد ٢٧١ ، ١٢ سبتمبر ١٩٣٨ ، ص ٤٩١ أو ما يلى .

وأثدا لبلوغ الحاجة فليست الفطرة الا القوة المتمتعة فى الإنسان بتلك  
الحاجة بعد بلوغه إياها .

هذا ... ونحن نفرق بين الثقافة والفطرة ، بين تراث الشعب الذى  
يخرج من مخاضه لفسلا على مدى للدهور الأعام ، بين للفطرة من حيث هى  
روح الأمع التى تحتضن تراثها . فتراث مصر الفرعونية التى أسلمته لمصر  
الإسلامية ماخطلطت نتيجة لتلك الفرعونية والعربية فكان من ذلك ما سميناه  
لمصر من ثقافة تقليدية شىء والروح المصرية شىء آخر . الا ان هذا لا يمنع  
من أن ترسخ الثقافة التقليدية وتصبح وكأنها من صميم فطرة الشعب  
وانسلاخ الشعب عن ثقافته التقليدية ، وان كان لها وجه فى صميم الفطرة  
والروح الا انها لا تعنى انسلاخ الشعب عن روحه وفطرته . وما  
ثقافة الشعب وتراثه الا أثر وقوع الفطرة والروح تحت تأثير ظروف ومؤثرات  
تجد طريقها للمحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية للشعب . بيان ذلك ان  
الروح المصرية تحتفظ بذاتيتها منصبه فى قوالب شتى ، فهى فى قالب فى العصر  
الفرعونى ، هى فى قالب فى العصر الإسلامى ، وجماع هذه القوالب المختلفة  
يكافىء الحالات المتباينة التى يتضمنها المحيط اجتماعيا وطبيعيا . وانكار هذا  
معناه ان الروح المصرية تغيرت من العصر الفرعونى الى صورة أخرى فى  
العصر الإسلامى . فما الذى يمنع ان تتغير الى صورة أخرى فى العصر  
الحديث ؟ ولعمري هذا لا يتفق مع ما يعرف من قواعد الاجتماع وعلم تكون  
الشعوب ، لأن روح الشعب شىء مجرد ، يكتسب عن طريق وقوعه تحت  
تأثير الفواعل الاجتماعية والطبيعية خصائص متباينة شكلا وان كانت متفقة روحا

من هذا أرى انه من الضرورى التفرقة بين روح الأمة من جهة ، وثقافتها  
وتراثها الشعبى من جهة أخرى، وإذا يكون من الممكن لمصر ان تتجرد عن ثقافتها  
التقليدية ، وتستبدل مثلا بدينها دينا آخر ولغتها لغة أخرى كما حدث ذلك  
فى عهد الفتح العربى ومع ذلك تحتفظ مصر بروحها وفطرتها ، لأن ما ستأخذه  
الروح من القوالب سيكون عن طريق الوقوع تحت تأثير عوامل ومؤثرات  
وجدت طريقها للمحيط الاجتماعى والطبيعى ، ويكون بذلك صورة متباينة

تأخذها فطرة الشعب ، أو بمعنى آخر قوالب شتى ، غير أن قانون العادة  
ينخل لاستحداث المماثلة في عقل ومشاعر الشعب فيكون من ذلك تماثل  
الثقافية التقليدية الجديدة في سريرة كل فرد من أبناء الشعب .

على هذا الوجه فقط يمكن تحليل تفسير الطالب العربى للروح المصرية  
والذى تكون نتيجة لوقوع الروح المصرية تحت تأثير الثقافة العربية . وعلى  
نفس الوجه يمكن تفسير وجه قيام الثقافة الغربية في مصر مع احتفاظ  
مصر بروحها وفطرتها .

واظن ان هذا الايضاح كاف بقطع السبيل على كل اعتراض يمكن  
توجيهه من ان الثقافة الغربية لا تتفق والروح المصرية .

وكل الخلاف على ما يتبين أخيرا راجع الى عدم التفريق بين الثقافة التقليدية  
والروح ، فعندما يقوم انصار الثقافة الغربية بدعوة الى مدينة الغرب يثور  
عليهم انصار الثقافة العربية قائلين ان معنى ذلك ضياع الروح المصرية  
والقومية ، مع ان الروح شئ ثابت والثقافة شئ عرضى يقوم بالروح  
وفطرة الشعب .

والآن لنتمش مع كلام المناظر في رده ولننقب عليه بما يكفى لظهور  
زيفه وبيان وجه بطلانه .

١ — نقلنا في صدر كلامنا في المقال الأول في الرد على مزاعم مناظرنا  
الفاضل كلمة عن هابل آدم بك الفيلسوف الاجتماعى المعروف . والكلام  
واضح بين في أننا بحكم كوننا في الحياة يجب أن نفكر فيها وحدها وأن  
نعمل لأجلها واقامتها على أساس انساني بدون أن نجعل للغيب سبيلا  
للتدخل فيها . وهذه الكلمة تتجلى في صدر الحديث النبوى : « اعمل لدنياك  
كأنك تعيش أبدا » . ومع ذلك رأى المناظر فيها غموضا وحاول أن يتعسف  
بتأويل الكلام الى أن معناه انكار الآخرة . وقال وأين عجز الحديث : « اعمل  
لآخرتك كأنك تموت غدا » .

ياصديقى ليس هكذا يكون الكلام .

قد يكون يدونا فى طريق الله ونهايتنا فى طريق الله ، لكن « الوسط  
مدرجة بيوتنا ومصانعنا وحوانيتنا ، وبكلمة أخرى طريق بعضنا الى البعض »  
يجب أن يكون مبدؤها ومردّها الأول والأخير عندنا ، حيث يقوم العقل  
الإنسانى بتنظيم الحياة البشرية .

هذا هو حقيقة كلام هابل آدم فى ضوء تحليل مدلول عبارته التى  
استهل بها كتابه الخالد « مصطفى كمال للترك كتابى » الذى ترجم لأكثر  
اللغات الحية ونقل ملخصا الى العربية بقلم صديقنا الأستاذ اسماعيل مظهر عن  
ترجمته الانجليزية .

٢ — قلنا ان موضوع الخلاف بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق يرجع  
الى كون الثقافة الشرقية وقفت عند حدود الدرجة الثانية فى سلم الارتقاء  
الفعلى بعكس الثقافة الغربية فانها اجتازت هذه الدرجة لى التى بعدها .  
ولا ادل على ذلك من بعض المراجعة لثقافة كل من الشرق والغرب فى ضوء  
قانون الدرجات الثلاث الذى كشف عنه أوغست كونت .

يقول أوغست كونت :

( ان كل فكراتنا الأولية ومدركاتنا وكل فروع معرفتنا لابد من ان  
تمر على التوالى بثلاث حالات مختلفة : الأولى الحالة الخرافية وهى حالة  
تصورية تخيلية ، والثانية الحالة الغيبية وهى حال تجرد ؛ والثالثة الحالة  
اليقينية وهى حالة تيقن ) .

ومع ذلك يجادلنا المناظر فيلكس فارنس مرجحا الحالة الغيبية وهذا  
قلب لقانون الدرجات الثلاث .

٣ — يرى المناظر متابعة لاعتقاده برجحان الحالة الغيبية ان ميزة

(١) المدرجة : يمر الأشياء على الطريق وغيره .  
ويقال : هذا الأمر مدرجة لذاك : يتوصل به اليه .  
المصرر

الشرق هي في الحالة الغيبية وفي ايمانه بالغيبيات . وهذا القول لو صدر من شخص ليس في مكانة مناظرنا الأستاذ فيلكس فارس — وهو على علم واسع وفضل راجح — لما اهتمنا له . ولكن صدوره من مناظرنا يجعله حدث الأحداث في عصرنا الراهن .

واذا كان وقوف الشرق عند الدرجة الثانية في سلم الارتقاء العقلي سببا للاعتقاد بتفوق هذه الدرجة على ما بعدها ، فماذا يكون موقف مناظرنا ازاء أحد الزوج أو متوحش افريقيا ان وقف يرجح الحالة الهجية والحالة الخرافية اعتقادا منه بتفوقها على ما فوقها ، وقال لمناظرنا ما يقوله هو لنا ؟ اذن ماذا يكون منه الجواب ؟

٤ — ان قول المناظر برجحان الحالة الغيبية على الحالة اليقينية وان كانت ظاهرة البطلان الا ان هذا البطلان لا يمنعنا عن مناقشتها حتى لا يظن مناظرنا ان كلامه حق يعلو على التجريح والنقد .

يقول العالم الياباني « موريكاتو ايناجاكي » ان في كل عنصر بشري استعدادا لأن يظن في نفسه الكمال . ويثبت هذا العالم هذه الحقيقة من حقائق علم النفس والانسان . وفي ضوء هذا القول نفهم اعتقاد مناظرنا برجحان ثقافة الشرق الغيبية ، ولكن ما هي الأسباب العلمية والفلسفية التي يبرر بها المناظر ايمانه بتفوق ثقافة الشرق الغيبية ؟

بحثت كثيرا في كلام المناظر وفتشت بين السطور عن الأسباب العلمية لايمانه بتفوق ثقافة الشرق الغيبية ، ولكن بلا جدوى . فرجعت لكتابه « رسالة المنبر الى الشرق العربي » فلم أخرج بغير « قانون الرجعى » سببا في تفوق ثقافة الشرق الغيبية .

يرى المناظر ان العلم الحديث أكد وجود قوة مستترة في الانسان اسمها العقل الباطن ، وهي مستودع الفطرة والانطباعات السابقة ، وهي نفسها تدير الآن مقبسة بظهور الاختيار . وما العقل الباطن كما دلت

التجارب الا الحوافز التى وجدت فى الأجداد ونمت على اتجاه مقدور أيضا  
زمن الطفولة . وهذه الحوافز تكمن فيها فطرة الأمم لأنها أداة شعورها  
بالحياة . ومادام الأمر كذلك فهو يرى أن سعادة المجتمع العربى فى ملامحه  
لما فطر عليه هى الغيبيات لأنها استلهم للروح العليا .

كلام كما تراه يخترمه التناقض ومجانبة الحقائق . ومع ذلك فلننظر  
فيه .

من المعلوم أن الانسان بتكوينه الطبيعى يستجيب للمؤثرات الداخلية  
والخارجية استجابة ذاتية spontaneous response وهذه الاستجابة  
مرتبطة فيه بأنصاف الكرات المخية التى هى أعضاء رد الفعل فى الانسان  
وترتبط بهذه الأنصاف الكروية المخية الوراثة والعقل الباطن . بيان ذلك  
أننا لو أتينا بكلب ووضعنا أمامه قطعة من الحلوى فان لعاب الكلب يسيل .  
هذه الظاهرة تحدث بتأثر ذاتى فى الكلب ومن غير أن يكون للتجربة يد فى  
تغييره أو تكوينه ومن هنا تعتبر فعلا عكسيا أصيلا . وهذه الأفعال العكسية  
الأصيلة هى ما كنا نسميها من قبل بالفرائز . 'الفرائز مجموعة من الأفعال  
العكسية مندغم بعضها فى بعض كما هو الحال فى غريزة بناء الطيور لأعشاشها  
غير أن هذا الفعل العكسى الأصيل وان كان يحدث بقاسر ذاتى فى الأحياء  
العضوية لا يتغير فان ذلك وقف على الأحياء الدنيا . أما الأحياء العليا فى  
سلم المملكة الحيوانية فان سلوك هذه الحيوانات وان كان مرتبطا على  
استجاباتها بقواسر ذاتية للمؤثرات فانها تستفيد من التجارب ، إذ تترك  
التجارب أثرا بينا فى سلوكها . والانسان كأحد أصناف المملكة الحيوانية  
العليا يخضع لنفس هذه السنن . والأفعال العكسية المستفادة من التجارب  
مؤصلة لأنها مكتسبة يكتسبها الحى من ظروف حياته كنتيجة لما يلبسه من  
مؤثرات ، وهذه الأفعال تختفى وتضمحل اذا ما تغيرت المؤثرات . ولما  
كانت الأفعال العكسية فى الأصل تحدث بقاسر ذاتى مصحوبة بحركة انفعالية  
جاء لنا أن نعتبر الأفعال العكسية المؤصلة — وهى المستفادة من التجارب —  
كنو ارتفاقى فى الأفعال العكسية الأصيلة . ولما كانت هذه الأفعال تقوى

وتضيق وتضعف وتتغير باضمحلال المؤثرات وتغيرها ، فان مراكزها في الكرات النصفية المخية تكون قابلة لدرجة قليلة او كبيرة لأمكان تكون الانعكاسات المؤصلة حيث تعتمد في قوتها على التكرار الاصطحابى كما ان ضعف او اصر التلازم او تقطعها يؤدي الى ضعف الانعكاس المؤصل او اضمحلاله . غير انه يعود بصورة أيسر لأنه يكون قد ترك اثرا في الحى من جالته الأولى الارتفاقية . وهذه الحقائق باثباتها ديناميكية خاصة للنفس وساحة لا شعورية تبين الى اى حد قد جانب المناظر في كلامه حقائق العلم .

لان الحوافز التى بالأحياء نتيجة للارتباط الارتفاقى بين الاعمال العكسية الاصلية والمؤصلة وليست نتيجة للوراثة . وهذا يمنع أن الانسان يولد وفي تضاعيف مخه ، وفي ثنايا انصاف كراته المخية ؛ وفي لحاتها ، وفي مراكز اعصابه ميول وكفايات امكان لبعض الاعمال المصولة .

والانسان بخروجه لعالم الحياة يكون جهازه العصبى في طور نمو وتكوين اذ تسيطر عليه الاعمال العكسية سيطرة مطلقة ، وهذه الاعمال مجردة ...

ويكون للمؤثرات التى تلبس الانسان اثرا في أن تحدث استجابات تكون مقدمة لفعل عكسى مؤصل . فاذن العلاقة بين ما هو كائن في النفس عن طريق الوراثة لا تتعدى الامكان المحض . وهو تحت تأثير المؤثرات يظهر مصحوبا به . فالاعتقاد بوجود أساس وراثى يرثه الانسان ويتركب عليه مكتسباته لا يتعدى هذه الحقيقة . وهو لا يثبت دعوى ان اللاواعية او العقل الباطن يحتوى على الحوافز المتوارثة عن الأجداد .

فاذا لاحظنا هذا كله وجدنا أن للمحيط الاجتماعى وما يعرض له من انعمال والمؤثرات الأثر الأكبر في تكوين الانسان على غرار معين ... واذا يكون التجاء المناظر الى الوراثة والحوافز المتوارثة عن الأجداد — وهى حالات امكان في النفس — خطأ من الناحية العلمية ، ويكون بالتبعية اعتقاده في سلامة وسعادة المجتمع لما فطر عليه من الحوافز المتوارثة خطأ . والصحيح أن يقال ان الانسان من حيث يولد وهو طفل وافعاله العكسية المؤصلة هى التى تستحكم في جهازه العصبى ، وبتعبير أدق غرائزه ، يكون مطوعا للمؤثرات التى يحتويها محيطه الطبيعى والاجتماعى ، ويخرج مصحوبا في

قالب معين يكافئ الحالات التى احاطته . ونظرا لأن المحيط الطبيعى والاجتماعى عادة واحد فى الحالات الاعتبارية فان المؤثرات تكون واحدة ، ومن هنا يخرج الناس فى قبيل معين وجيل معين مصبوبين فى قالب معين . وقانون العادة يتدخل لاحداث المماثلة فى القالب المصبوب فيه القبيل حتى ينتهى لذلك . أما فى الحالات التى تكون فيها المؤثرات فى المحيط الاجتماعى متباينة ، فان القبيل يخرج فى قوالب شتى جماعها يكافئ الحالات التى يتضمنها المحيط الاجتماعى ، وهذا ماهو حادث اليوم فى مصر . فان اهل المدن من الطبقة المتوسطة وفوق المتوسطة يعيشون على غرار غربى لأن العوامل التى فى محيطهم الاجتماعى متأثرة بالروح الأوروبية ، بعكس اهل الريف الذين يعيشون على غرار شرقى . وهذا الانقسام فى المجتمع المصرى ملحوظ للنظر .

واذن تكون نقطة الخطأ فى كلام المناظر ، بل الخطأ الأساسى هو اغفاله للمؤثرات الطارئة التى تدخل فى المحيط الاجتماعى ، وتؤثر فى المجموع الإنسانى ، وتصيبهم فى قوالب جديدة تكافئ المحيط الاجتماعى فى الصورة الجديدة التى أخذها بالمؤثرات التى طرات عليه . وهذه الحقيقة تتبين من نظرة سريعة فى كتاب « رسالة المنبر الى الشرق العربى » .

ولقد كشفنا عن هذه الحقيقة فى النقد الذى كتبناه فى مجلة « العصبية الأندلسية » فى عددى فبراير ومارس سنة ١٩٣٨ لكتابة ، وهى تبين أن المناظر يضى فى كلامه مغفلا شأن العوامل والمؤثرات التى تجد طريقها الى المحيط الاجتماعى للشرق العربى .

ومن هنا نرى أن الشرق العربى شاء او لم يشأ مفكروه سيمضى فى سلسلة من التغيرات حتى ينتهى الى أن يحوز المكافأة للمؤثرات التى دخلت محيطه .

اسماعيل أحمد أدهم



## ١٢ - بين الغرب والشرق \*

كان يرى الأستاذ فليكس فارس رجحانا لطابع الشرق الغيبي على قالب ثقافة الغرب الاثباتية . ومرد هذا الرجحان كما ظهر لنا من مناقشة كلامه اعتقاده بقانون الرجعى ، وبأن لهذا الشرق من كيانه ومنها يتطلع منها الى الحياة ، هي نافذة فطرية الموروثة : فمنها يستقبل النور ، ومنها يستقبل النسمات لأنفاسه . . وفطرة الشرق الموروثة على زعمه قائمة على الايمان بالغيب . ونحن نرى ما يعبر عنه بالفطرة الموروثة هو التراث الشعبى لهذا الشرق والثقافة التقليدية له . وهو شيء كما قلنا غير فطرة الشرق وروحه ، لأن الفطرة شيء مجرد يظهر فى تاريخ الشعب وفى ثقافته المتعاقبة من حيث يحتضن ثقافة الشعب التقليدية . اذا من الخطأ من الناحية العلمية ما يقوله مناظرنا الفاضل الأستاذ فليكس فارس من أن فطرة شعوب الشرق هي الحالة الغيبية . والصحيح أن يقول أن طابع ثقافة الشرق التقليدية هو غيبي .

ولا شك أن طابع هذه الثقافة التقليدية ممكن تغييره بالطابع اليقيني ، ولكن هذا التغيير وقف على العوامل والظروف التى تجد طريقها الى محيط هذا الشرق . فنحن نعلم بأن كينونة الانسان وقف كما قلنا فى المقال السابق على مجموع الصلات المتبادلة بين المؤثرات المختلفة التى يختص بها المحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية من جهة ، والانسان من جهة اخرى ، فاذا ما تفاعلت المؤثرات فى المحيط الاجتماعى فتبعها لها يتفاير منتوج الصلات القائمة بينها وبين البيئة الطبيعية حتى تحوز من المكافاة ما يتوافق مع ما استجد من المؤثرات . ومثل هذا التفاير الخارجى يؤدى الى تغير فى الأفكار والسلوك الاجتماعى والشعور الذاتى فى الجماعة البشرية . . .

وأظن أن مناظري مهما حاول أن يتعسف فلا يساعده المنطق والعلم  
أن ينال من صحة هذه المقررات الأولية .

وأذن يسقط السبب الوحيد الذى يرجع اليه مناظرنا فى ايمانه بتفوق  
ثقافة الشرق الغيبية .

ولنا ان ننظر مع ذلك فى حقيقة الاتجاه الغيبى فى المجموع البشرى  
كحالة طبيعية تمر بها الجماعات فى تطورها التاريخى وارتقائها الطبيعى ،  
مجردة عن تلك الحالات التى تقبها اليوم فى كيان المجتمع العربى على وجه  
عام ، والمصرى على وجه خاص . وسنجد ان الحالة الغيبية مبعثها الجهل  
بأسباب الأشياء الطبيعية وعللها الكونية ، فيجنى العقل الى ما وراء الطبيعة  
والكون محاولا أن يستنزل منها تفسيرات وتعليلات للحالات التى يخلص  
بها من حياته فى العالم المنظور . وأظن أن أحسن ما يمكن أن اقدمه لمناظري  
الفاضل تاريخ النزاع بين اللاهوت والعلم ، ففى كل صحة ن صفحات  
هذا التاريخ يقع على ما يؤيد فكرتنا .

يقول الأستاذ « بيتى كروزيار » :

( لقد كف الناس عن القول بأن المذنبات نذر الهية عندما عرفوا أسباب  
ظهورها وعللوا وجودها . وكفوا عن القول بأن الصواعق نتيجة غضب الهى  
عندما عرفوا حقيقة الكهربائية الجوية ، وعندما اكتشف « فرنكلين » مانعته  
المشهورة . ورجعوا عن القول بأن الجنون والمس عائد الى أعمال السحرة  
والمشعوذين واتصار الشياطين عند ما دلهم الطب على أسبابها العصبية .  
ورفضوا الاعتقاد بأن اللغات منشؤها بابل عندما وضعت قواعد مقارنة  
اللغات ) .

نعم لقد كف الناس فى العالم المتحضر عن كل هذا ، وآمنوا بسنة  
« كنت » من ان الحوادث العالية والظواهر الطبيعية لابد أن تعود الى  
سبب طبيعى ، وأنه من المستطاع تعليلها تعليلها علميا مبناه العلم الطبيعى .  
من ذلك اليوم انهار قائم اليقين بها بعد الطبيعة للانفصاح عن حقيقة الظواهر

الطبيعية ، وكان نتيجة ذلك أن خلص العالم المتمدن بعقلية وثقافة جديديتين .  
طابعهما يقينى اثباتى . ونحن ان كنا نقول باستحالة الأخذ بالعلم الأوربى  
مع الاحتفاظ بالثقافة الشرقية من حيث أن طابعها غيبى ، فذلك مرده أن العلم  
الأوربى قائم على عقيدة أولية فى إمكان الكشف عن سبب طبيعى لكل الحوادث  
العالمية والظواهرات الطبيعية .

٦ — يظهر أن المناظر الفاضل حين أراد أن يرد على القول بوجود أصل  
فرعونى فى ثقافة مصر التقليدية ، تعسف الى حد أن خرج على الأوليات  
المعروفة فى حقائق الاجتماع وعلم تكون الشعوب . والا فليفسر لنا معنى  
سخريته من هذه الأوليات ؟

يقول المناظر الفاضل :

« أما أن يعد المناظر « يعينى بذلك » طريقة استغلال الأرض فطرة  
( لم نقل فطرة وإنما كل ما قلناه ثقافة تقليدية أو تراث للشعب ، فإذا صحح  
الكلام على هذا الوجه يستقيم ) فذلك مما لا يوافقه عليه أحد — لماذا ؟ —  
لأن المسألة هنا تتعلق بتطور فى أساليب الصناعة • ولو كان الأمر كذلك لكان  
كل مرتد غير القميص الأزرق ، وكل حارث بألة حديثة ، وكل مستبدل  
« شادونا » « بطلمية » فاقدا للأصل الفرعونى فى ثقافته التقليدية » .

وهذه لعمري إحدى أطارييف الكلام فى مناظرتنا • ومنحى الطرافة أن  
يحمل المناظر الحقيقة على وضع يسخر منه !

نعم أيها الصديق ، ان ما تظنه موضعا للسخرية حقيقة واقعة • وإذا  
أردت السبب فاننا نسوقه بكل بساطة قائلين :

ان منحى الحياة المعاشية التى يحياها الانسان لها اثر فى تحديد مشاعره  
وتوجيه عقليته وتكوين ثقافته ، من حيث أن الحياة المعاشية تقيم جوا طبيعيا  
 واجتماعيا يعيش فيه الانسان ، والا فما الفرق بين ثقافة انسان يحيا حياة  
رعى وصيد ، وحياة انسان يخيا حياة صناعية ؟

لا اظن ان المناظر الفاضل يتعسف الى الحد الذى ينكر الفرق الثقافى بين هؤلاء واثار حياتهم المعاشية فى تكوين ثقافتهم الا ويخرج عن الأوليات المعروفة فى علم الاقتصاد والاجتماع . وهو ان شاء أن ينكر فلسنا ننعمه . ولكن ليبين لنا الى شئ يستند حتى نناقشه على أساسه ؟

كذلك انكار المناظر أن تكون التقاليد التى احتفظ بها المصريون من العهد الفرعونى دليلا على ظهور الدين الاسلامى فى مصر على الدين الفرعونى فلا اظن أن منطقته أسعفه فى انكاره ، لأنه يعترف ضمنا بهذه الحقيقة فى اعتراضه بقوله :

« على أن ما تبقى من التقاليد يعبدعلا يزال الدين يعمل على اقتلاعها من المجتمع لخيرهِ وسلامة ايمانه » فكان هنالك تقاليد تبقّت من العهد الفرعونى وتسربت الى الدين الاسلامى فى مصر ولونته بلون محلى . أما أن الدين يعمل على اقتلاعها لخير المجتمع وسلامته فليس ذلك من شأن أنباحث المستقرى . وله أن ينظر إليها إذا ما نجح الدين فى اقتلاعها وأصبحت حقيقة ملموسة .

٧ — قلنا أن لمصر ثقافتها التقليدية التى تتميز بها عن جاراتها من بلدان الشرق العربى . غير أن المناظر وان اعترف معنا بأن للميزات الاقلية اثرًا على ثقافة الأمم اعتبر أن لكل أهم الشرق العربى ثقافة عامة شاملة ، ومن هنا اعتض علينا وقال بوحدة ثقافة أمم الشرق العربى . غير أن هذا الاعتراض فى غير محله ، لأن اعتباره أن لأمم الشرق العربى ثقافة عامة شاملة ان كانت صحيحة الى حد ما فهذه الثقافة تتلون وتأخذ طابعا فى كل بلد من بلدان الشرق العربى ، فمظهرها فى سوريا غير مظهرها فى العراق ، وهى فى العراق غيرها فى مصر ، وهى فى مصر غيرها فى الحجاز ، وهى فى الحجاز غيرها فى مراكش أو تونس . وهذه حقيقة قد تظهر اوضح للمراقب الأجنبى من حيث تتميز عنده الفروق الأساسية . ومن مظاهر هذه الفروق اللهجات العربية فى مختلف بلدان العالم العربى ، ومناخى الحياة المعيشية .

ولقد وهم المناظر الفاضل أننا نهزل حين قلنا ان العامية في مصر هي العربية الآخذة بأسباب الفرعونية ، بينما نحن في مجال الجد ، غير أن ناحية من الهزل بدت من خلال كلامنا حين لم يلاحظ مناظرنا ما قلناه في المقال الأول من أننا نعنى بالفرعونية وحدة الحياة — عقلية او معاشية — متمشية في ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعوني . فإذا قلنا ان العامية هي العربية الآخذة بأسباب الفرعونية فإنما نعنى أنها تأخذ طابعا مصرية خاصا بها ، هذا الطابع هو الذى يتمشى في ثقافة المصريين التقليدية حتى العصر الفرعوني ومن هنا جاءت كلمتنا الآخذة بأسباب الفرعونية » .

واظن ان كلامى قد وضع وبان مفهومه وظهر انه جد لا هزل . . . وبهذه المناسبة الفت نظر المناظر الى مراجع قيمة في اللهجة المصرية تشفى غلته وتؤيد وجهة نظرنا ، واهم هذه المراجع بحث للبروفسور نلينو عنوانه « كتاب في اللهجة المصرية » وهو مطبوع بميلانو عام ١٩٠٣ ، ودروس الاستاذ احمد والى ويوسف المغربى والأستاذ كراتشكوفسكى .

للمقال بقية

اسماعيل احمد ادهم

## ١٣ - بين الغرب والشرق \*

٨ - يسخر المناظر من قولنا أن هناك صلة اليوم بين الثقافة والعلم على اعتبار أن الثقافة تنبثق من العلم ، نظرا لأن الحياة اليوم ينظفها العلم بقواعده المادية - ويقول : أى صلة بين المبادئ الأدبية التى يقوم المجتمع عليها وبين علم طبقات الأرض . ونحن نقول أن هنالك صلة ، ومرد هذه الصلة أن العلم بكشفياته يقيم حياة مصبوبة على نمط معين ، ويتأثر بهذا النمط الانسان فى شعوره واتجاهاته ومنحاه ، بيان ذلك أن علم طبقات الأرض - وهى التى ضرب بها مثلا المناظر - بما تنتهى اليه من اكتشافات لها أثر فى الحياة الأدبية ، ذلك أنه من المعروف الآن أن الكشفيات الأخيرة فى الصعيد من جهة أسوان كشفت عن مناجم الحديد يمكن استغلالها لم توسط نصف مليون طن سنويا لألفى عام . فهذا الاكتشاف الذى مرده البحوث العلمية فى طبقات الأرض لو استغل استغلالا صناعيا فى مصر لأقام صناعة فى مصر يشتغل فيها على أقل تقدير ثلاثة ملايين عامل ، ومثل هذه الحياة الصناعية تحدث تغيرا فى الحياة الأدبية والتصورات والاخلاق ، اذ يحدث تطور من صور حياة أدبية لشعب زراعى الى حياة تكافئ جماعة اخذت بالصناعة ، وعلى هذا الوجه يستبين مفهوم كلامنا ولقد ضربنا مثلا بمصر وبطبقات الأرض التى شاء مناظرنا أن يسخر اعتمادا عليها من قولنا بأنبثاق الثقافة من العلم فى مدينتنا الراهنة لتظهر حقيقة غائبة عن العقول فى مصر الحديثة فى منحى الأخذ بها نحو الحياة الأوروبية الصحيحة بإقامة صناعات فيها ..

أما محاولة المناظر التلاعب بكلامنا باظهاره فى صورة يخترعها تناقض ، فهذا ما نأخذه وتحاسبه عليه ، فلقد قلنا أن الثقافة تنبثق من العلم ومعنى

---

\* الرسالة : العدد ، ٢٧٤ ، ٣ أكتوبر ١٩٣٨ ص ١٦١٣ وما يلى .

هذا ان الثقافة شيء والعلم شيء وأخذنا على اليابان انها أخذت بنتائج العلم الأوربي ولم تأخذ بالعلم الأوربي نفسه فكان نتيجة ذلك أنها عاشت عالة على أوربا في علمها وحضارتها ، وانها احتفظت بثقافتها التقليدية مع الأخذ بنتائج العلم الأوربي ، بمعنى انها لم تأخذ بعلم أوربا وتقيم لنفسها ثقافة تقليدية جديدة تتكافأ مع العلم الأوربي ومنطقه وتنبثق من أسسه . فإين التناقض في قولنا هذا ؟

لا يا صديقي ، لا يكون الكلام باسقاط بعض القول . قلنا ان اليابان أخذت بنتائج العلم الوضعي ، فجعلتها ياصديقي انها أخذت بالعلم الوضعي ، وشتان بين الاثنين .

لسنا جوادى رهان تنسابق . ولسنا في مجال نريد أن ننتصر لرأينا حقا أو باطلا . ان في أعناقنا مصر قضية ملايين من حيث تعلق مصرها بقضية الغرب والشرق فيجب أن تكون وجهتنا الحقيقة وعدم تزييف الكلام .

٩ — يشكرنا المناظر على قولنا بأن المنطق شيء مشاع بين الأمم ، ظاننا أننا كنا انكرنا مشاعيته من قبل ، وهذا ظن عريق في الوهم . فنحن لم نغير من موقفنا شيئا ... » المنطق مشاع ولكن يجب أن تمرن الأمم عليه قبل أن تصبح متفلفة في تفكيرها ، اذ ليس المنطق أسلوبا في التفكير يتبع واقيسة يجرى عليها ، انما هي قبل كل شيء ميل عقلى واتجاه ذهنى يمكن ان يكتسب .

هذا ما قلناه في مقالنا الأول ، فنحن عند رأينا بأن للمحيط أثره في المنطق والتفكير المنطقى . للمحيط الطبيعى والمحيط الاجتماعى أو بتعبير أدق لنتوج (١) الصلات والفواعل المتخالطة من المحيط الطبيعى والمحيط الاجتماعى أثر في المنطق من حيث هو ميل عقلى واتجاه ذهنى ، وفي هذا سر قعود الشرقيين

---

(١) النتوج : المثر : يقال شجرة نتوج ، وناقعة فتوج .  
المعجم الوسيط ، الجزء الثانى ، ص ٨٩٩ . « المحرر » .

من مجارة الغربيين ، لأن منطقهم حينما يتكافأ ومجتمعهم ذا الطبع الغيبي ،  
وحين يتطلب الطابع اليقيني على هذا الشرق فهذا المنطق الغيبي سيقتف  
عقبة كؤودا في طريق رقى العالم الشرقى .

سيأتى ذلك اليوم قريبا وذلك الزمان وشيكا ، وستقوم العقلية اليقينية  
في الشرق والمنطق الاثباتى في العالم العربى نتيجة لتغلب الاتجاه الغربى على  
هذا الشرق بحكم كون الغرب مركز الجذب الاجتماعى \* في عصرنا . اذا غلبنا  
نحن في حاجة الى الانتقال الى الغرب لاكتساب عقلية يقينية كما يقول المناظر ،  
انما كل ما نحن في حاجة اليه ان يتقوى الاتجاه نحو الغرب فتقوم العقلية  
اليقينية بين ظهرانينا . ومع هذا فالدلائل قائمة على ان العقلية اليقينية اخذت  
طريقها الى هذا الشرق ، وهى اوضح ما تكون في الفكر المصرى البصاة  
اسماعيل مظهر وفي جماعة يحتذون حذوه اليوم .

أما ما يثيره من اعتراض لتعبيرى بالفلسفة الاسلامية عن فلسفة ابن  
سينا والفارابى وابن رشد بان فلسفة المفكرين في الاسلام لم تكن تمت الى  
الدين بصلة ، وليست اسلامية ولا مسيحية فمرد ذلك التباس في فهم مفهوم  
عبارتى ، فاصطلاح الفلسفة الاسلامية يعنى فلسفة الفلاسفة الذين  
ظهروا في الاسلام ، او بتعبير ادق يعنى الجانب الفلسفى من المدنية  
الاسلامية . واذا يكون كل ما يبيغيه على اعتراضه ساقط بسقوط الاعتراض  
نفسه .

١٠ — يتعجب المناظر الفاضل من تحليلنا الفلسفة الاسلامية الا انها  
تفيد ارادة الله بنظام هذا الكون وسننه . واعتبارنا انها نتيجة للآثر  
الاغريقى توارثته عن مدارس النسطرة والاسكندرانيين ، والواقع انى ،  
حائر صدد هذا التعجب الذى لا أقهم له معنى . ولولا حسن ظنى بثقافة  
مناظرى وعلمه لقلت ان مرده عدم الوقوف كليا على فلاسفة الاسلام  
خاصة والفلسفة عامة ، والا فما معنى التعجب من تقييد ارادة الله بنظام  
هذا الكون وسننه ؟

« المحرر »

\* تمييز الكلمات من عندى .



ولولا خشية الاطالة لكنت سمحت لنفسى أن أنقل نقفا من كتب الفلاسفة  
أشرح لمناظرى الفاضل هذه المسألة ، وأظن أن فى إمكانه أن يعطينى مشقه  
هذا النقل بأن يراجع كتب الفلسفة وخصوصا المطولات منها فيما يتعلق  
بارادة الله والخلق والابداع .

\*\*\*

وهناك أشياء لو ذهبت أعلق عليها وأبين زيغها فى رد المناظر علينا ،  
لأنتهيت الى مقالين آخرين ، غير أنى أكتفى بها اجتزاته فى هذا المقال  
والقال الذى سبق ففيه الكفاية لاطهار زيف ما ذهب اليه مناظرى الفاضل ،  
وانى لأرجو مناظرى أن شاء أن يعاود الرد الا يترك لشاعريته المجال  
فينصول ويجول ويتدفق على غير أساس علمى أو منهج بين ، والا لتعذر  
النقاش . فما هو لم يخرج فى كل رده بما يؤيد وجهة نظره أو ما يرد على وجهة  
نظرى من الاجتماع والتاريخ .

لقد كان المناظر كالشلال الهدار المتدفق فى رده ، ولكن كان مرد هذا  
طبيعته النفسية ، ولهذا كانت تتكسر امواجه على حقائق الاجتماع والتاريخ  
فما يفيق من الاصطدام بالواقع الملموس وما تقيمه من حواجز أمامه حتى  
يعود فترتد ليتدفق من جديد فى اندفاع مرده كما قلنا طبيعته القوية ، ولكن  
لينصطدم بحقائق الواقع فترتد لينبسط ويتعرج لآفاق وأودية جديدة ، وهكذا  
ولكن الى متى أيها الصديق ؟

انى أعوذ الصديق من وضعه منطق الخطابى وأسلوبه الفياض فى  
بصرة قضية زائفة الى الحد التى لا تجد لنفسها ما يسندها وتقوم ...  
وانى وان كنت قد شددت القول على صديقى المناظر فما بى الحاجة أن  
أقول له ان مرد هذا ما يمليه الموقف على ، وصديقى يعرف ماله من الاعتبار  
عندى ، فعمل فيما قدبت ما يعتذر عنى عند الصديق الكريم وحسبى فى كل  
ما كتبه الحقيقة ، والحقيقة ضالة الانسان فى هذه الحياة ، لا يرتاح الا بأن  
ينتهى الى وجه منها .

« اسماعيل احمد ادهم »

## ١٤ - بين الغرب والشرق \*

- ١ -

تتبعته في شيء غير قليل من الامعان والتدبر ما كتبه « باحث فاضل » على صفحات « الرسالة » أخيراً تحت عنوان « بين الشرق والغرب » تعليقا على ما جاء في المقالين الأول والثاني من مقالاتي في الرد على ما أثاره صديقنا الأديب الفابفة « فليكس فارس » من اعتراضات استهدمها مما قاله في مناظرة جرت له معنا منذ عام أو أكثر ، وذلك في صلب مقال نشرته له « الرسالة » وجهها لفنان مصر « توفيق الحكيم » بمناسبة ما كتبه عن الشرق والغرب في قصته « عصفور من الشرق » .

وقد راعنى من كتابة باحثنا الفاضل تخبطه في أمور لا اعتقد أن لها سببا غير ضعف كفاية التأمل والقياس العلمى عند الجيل الحاضر من كتاب العربية ، فقد انساق باحثنا الى مواقف ما كان ليقفها لو كان ليقفها لو كان التأمّل والقياس عنده اكتملت أسسهما من المنطق العالمى . والمسألة بعد لم تخرج بينى وبين باحثنا المفضال عما كان بينى وبين الصديق « فليكس فارس » ، خصوصا وأن الكثير من أجزاء مقال الباحث مقتلعة من المادة التى جابهنا بها مناظرنا « فليكس فارس » ، والتى كانت مقالاتنا في « الرسالة » بيانا مفصلا لزيغها ، وانها لا تثبت لكى نقف على قدميها لترجح رأيا . لأنها تحل في طياتها ادلة ضعفها . وبعد فباحثنا الفاضل حاول أن يكون في كتابته منطقيا على قدر الامكان فجاء في الشطر الأول من تعليقه بكلام يرد فيها كلامنا الى اصولها الأولى وخطوطها الأساسية ، ويفصل فيها برأى عنده ، هو الحد الفاصل على ما يرى بين اعتقاد له في الشرق واعتقاد لنا في الغرب .

---

\* الرسالة : العدد ٢٨٤ ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٨ ، ص ٢٠٢٦ .  
\* رد على باحث فاضل .

والمسألة لم تخرج عن كونها قضية ان احتلت الجدل من ناحية المنطق  
الشكلي من حيث هو ادارة الكلام في صور من الأقيسة لاثبات وجهة من النظر  
معينة ، الا انها من ناحية الواقع لا تحتل الجدل ، ذلك انها أولية من الأوليات  
التي تنزل من مواضعات فرنا الحديث من حيث لقح بالمنطق العلمي . ونحن  
في ردنا على ما اثاره الفاضل من اعتراضات ظننا تقوم وجهة نظر في تفاضل  
الشرق على الغرب ، فاننا نرجو ان نفصل الكلام بعد في موضوع الغرب  
والشرق وجهين البحث الى وجهه الصحيح بعد ان تشعب وطال باعتراضات  
استلزمت ردودا منا وكلاما .

وأول شيء ننظر فيه مع باحثنا المفضل في أساس المفاضلة ، وهل  
تقوم على أس من شطر العالم الى شرق وغرب كما هو في تقويم البلدان .  
أما باحثنا فهو يرى هذا ، فلكل من الشرق والغرب عنده عادات وطبائع  
تباين الآخر ، ولقد اتسع مدى هذا التباين حتى البس العقلية في كل منها  
مظهرا خاصا تميزت به عن الآخر » . ونحن من جهتنا نتفق الى حد ما مع  
منهزم هذا الكلام ، ولكن نقطة الافتراق اننا نرى طباع العقلية الانسانية  
كان يتأثر في كل من الغرب والشرق في عصور التاريخ بمد وجزر العقليتين  
الشرقية والغربية في حالة جزر ، ويقابل ذلك مد من جهة العقلية الشرقية  
فان عوالم من الغرب كانت تدخل في منطقة المد الشرقي فتتأثر بطباع العقلية  
الشرقية ، وأحيانا كان يحدث العكس . اذا فيجب ان نكون محتاطين في  
قبول الأساس الجغرافي في تقسيم العالم الى شرق وغرب . لان الشرق  
كان يمتد في بعض عصور التاريخ فيشمل بقاعا من العالم الغربي ، كان  
يصل الى سفوح جبال البرانس باسبانيا وسلسلة جبال الكرايات والبطونة  
في البلقان ولبارديا في ايطاليا ، كما انه كان يتقلص في بعض المصهور  
فينسحب الى الصحراء العربية في الشرق الأدنى والصحراء الكبرى في  
افريقيا . وهذه مسائل ملحوظة من التاريخ لا تحتاج الى بيان ، فمن هنا  
يتضح ان كلامنا عن التفرقة بين الشرق والغرب الى ما يمكن له من طباع  
للغرب وطباع للشرق ادق ما يمكن ان يكون أساسا لبحث الفروق الكائنة  
بين طبيعة العقل الشرقي وطبيعة العقل الغربي . والموضوع بعد ذلك راجع

لمفهوم الشرق والغرب من علم تقويم البلدان ، ولكن ليس بالصورة القاطعة  
التي تستخلص من التحديد الجغرافى الصرف ، وإنما على وجه مرن يتفق  
«والواقع الملموس» .

وبعد فيجب أن ما حار فيه بلحظنا الفاضل فى تحديد لفظى الشرق  
والغرب من كلامنا واضح ليس فيه موضع للبس أو غموض أو إبهام . أما  
أنه يرى بعد هذا كله أن كلمتى الشرق والغرب مجهولتا المعنى والتحديد فى  
كلامنا ، فلمسنا نرى لكلامه هذا وجهاً ، وهو الذى بعد أن انتهت من تلخيص  
رأينا فى طبيعة العقلية الغربية وطبيعة الذهنية الشرقية ذهب يقول :  
« الى هنا أحسن الكاتب صنعا — يعنى بذلك دراستنا لطبيعة العقلين  
الشرقى والغربى — ولو أنه لم يتعد مدلول هذا ، يعنى بذلك أننا لو وقفنا عند  
هذا الحد ولم نعمل على كسب تحليلاتنا العقلية صفة الشعبيات لكان بحثه  
« بحق » أوفى ما يكتب فى بحث مظاهر العقليات » ولما نعرف كيف يتفق  
رأيه فى اعتبار بحثنا أوفى ما يكتب بحق فى بحث مظاهر العقليات من حيث  
تتناول الفروق الكائنة بين العقل الشرقى والعقل الغربى مع قوله أن مفهومى  
الشرق والغرب بقيا مجهولى المعنى فى كلامنا ...

اذن لنا أن نصرف النظر عن هذا الكلام الذى يخترمه التناقض  
والاضطراب ، ولننظر فيما يعيبه علينا من اكسابنا العقليات مظهر الصفات  
الشعبية ، فهو يرى أن ليس ثمة فرق أساسى بين طبيعة العقليات جميعها .  
وعلى هذا فالصورة الذهنية لكل شعب — عنده — يغلب أن تكون مرآة  
للشكل المتكون من تفاعل خصائص ذلك الشعب التاريخية مع البيئة .  
وباحثنا المفضل فى رأيه هذا يفترق عنا عند نقطة أساسية ، ذلك أننا نرى  
أن هنالك فروقا بين عقليات الشعوب ، فطبيعة العقل الألمانى غير طبيعة  
العقل الفرنسى ، وطبيعة العقلين الألمانى والفرنسى غيرها بالنسبة لطبيعة  
العقل الانجليزى . ذلك أن طبيعة عقل شعب ما ليست سوى خصائص  
ذلك الشعب منعكسة من مرآة نفسه ... ، وطبيعة عقل الشعب يتلون  
بها العلم تلونا كبيرا ذلك بحكم أن العلم نتاج ذو شكل خاص للعقل الانسانى ،

وهذه حقيقة تنكشف لمن يتعمق في المسائل العلمية الصرفة . وأنا شخصياً بحكم اختصاصي في العلم الرياضى لى ان اتكلم عن هذه الفروق فى مادة تخصصى ، وكل ما لى الآن ان افعله هو ان انقل لباحثنا المفضل بعض السطور من كتابنا « الفيزيكا والرياضة والمنطق » الذى نشره غوستاف م . ميشر عام ١٩٣٠ بالألمانية عن ليزيغ وينا ، وذلك عن الصفحة ٢١٨ فقد جاء هناك ما ترجمته :

« ان التمايلين اللذين نلمسهما في علم الرياضة ، من حيث رجوع احدهما بوتيرة سير الاستدلال ارياضى للحدس ، intuition ، والآخر للمنطق logic — مرده ما هنالك من فروق بين طبيعة ذهن الألمانى من الجهة الأولى والذهن الفرنسى من الجهة الأخرى » .

وقد جاء فى هامش كتابنا هذا تعليق على هذه الفترة ننقله كما هو مترجماً للعربية :

« اما قطب ان التمايلين الأساسيين في علم الرياضة راجع لطبيعة العقلين الألمانى والفرنسى وما بينهما من فروق فذلك حقيقة أولية لا يتنازع عليها ، غير أنه يجب ان نلاحظ ان هنالك من الرياضيين فى المانيا من تأثر بالعقلية الفرنسية وطابعها الخاص ، أذكر من هؤلاء شيخ المدرسة التجليلية في الرياضة جو تفريد ويلهلم لينبتر ، فقد كان المذكور تلميذا لديكارت ، وكانت عقليته عقلية فرنسية صرفة . أما فى فرنسا فهناك قد تأثروا بطرائق للعقلية الألمانية تذكر منهم البروفسور شارل هيرميت من دهاقنة العلم الرياضى البحت فى القرن التاسع عشر ، والمسألة بعد ذلك راجعة فى العموم الى طبيعة العقلين وخصائصهما » .

وانى لأذكر اننى منذ مدة لا تتجاوز ربيعاً واحداً من عامنا هذا كنت فى زيارة الصديق حسين فوزى فى مكتبه بإدارة الابحاث الألمانية وكان على مكتبه بضعة اعداد من مجلة « نيتشر » الجديدة وفى احدها وقفت على مقال لعالم المائى كبير على ما أذكر هو رئيس لمعهد ويلهلم للبحث يقرر فيه أثر

الدم السامى فى العلوم الوضعىة ، وانه يحتج الى صور يملها من الخيال على العلم فتعرقل سر العلم الصحيح . وهذا كلام ان لم نتفق مع صاحبنا عليه . فى تفاصيله فلا يمكننا ان ننكر ان فيه من وجهة عامة عنصرا من الحق ، اتى من جهة التجريد الذى هو طبيعة الذهن السامى .

اذا صح هذا ، من ان العقلاتىات تكتسب الصفة الشعبىة كثيرا على عكس ما ذهب اليه باحثنا الفاضل فى تعقيبه على ما كتبناه سقط كل ما اقامه على هذا الوجه من آراء .

وبعد فالباحث المفضل منقطات استوجبها عدم تعمقه فى مدلول عبارتنا والنظر الى ما وراء الفاظها الظاهرة ، فهو يتساءل قائلا : متى بدأ الانسان يتحسس الخالق فى شر مخلوقاته ، اهو الشرقى مصرىا ، كان او اشوريا او كلدانيا او عربيا ام بدأ به اليونان والرومان والسكسون ؟ والسؤال على هذا الوجه لا معنى له بالنسبة لنا ، لأن الاصل فيه تحسس الخالق بآثاره فى مخلوقاته ، فالخائق هنا اصل والمخلوقات او الطبيعة فرع . ونحن نقدر ان مثل هذا النظر كان من خصائص العقل الشرقى .. وليتأمل بعد موضوع كلامه باحثنا المفضل .

غير ان السؤال لو وضع فى صيغة اخرى تتفق مع نظرة العقلية الغربىة للأشياء لكانت افادته : متى بدأ الانسان النظر فى الطبيعة ؟ ومتى انتهى من نظرتة هذه الى الخالق ؟ اهو الغربى ام الشرقى نظر على هذا الوجه ؟ فان السؤال يستقيم له اجابته من ان مثل هذه النظرة من خصائص العقلية الغربىة .

والواقع ان باحثنا الفاضل يلزما عسيرا مثل هذه الاعتراضات ووجه العسر انها تضطرننا ان نعيد القول ونكرره ونتكلم فى الأوليات ..

ووجه آخر من أوجه اعتراضات الكاتب ذلك قوله : اذا كان الشرقى قد

أدخل العنصر الروحي في تقدير المعاملات بين الناس فهل يقضى ذلك مع العقل  
السليم ؟ وهل يهتم بعد ذلك بأنه قاصر ؟

لا ... أيها الباحث ! ولكن قبل كل شيء يجب أن تنتبه الى هذه  
الحقيقة وهو أننا لم نقل ان الشرقي يدخل عنصرا روحيا بين الأشياء حتى  
نتحطنا هذا الرأي ، وكل ما قلناه ان الشرقي يدخل العنصر الغيبي في الأشياء  
لأن نظرتة غيبية *acculte* فجعلتها انت العنصر الروحي ... وشتان  
بين العنصرين ، واين كلامك من كلامي هذا ! ...

ثم مسألة أخرى ... قلنا ان الغرب اتجاهاه في النظر للأشياء البدء من  
العالم المنظور ، أعنى عالم الطبيعة ، وهو ينتهى منه الى العالم غير  
المنظور ان كان هنالك ثمة وجه لمثل هذا الانتهاء . ولكن باحثنا الفاضل  
يتساءل متى بدأت هذه العقلية في الغرب بحثها عن الخالق عن طريق الطبيعة  
وهو يجيب ان الشرق هو الذى سبق الغرب بمثل هذا الاتجاه ، وما كان  
الغرب الا مقلدا لها ومتأثرا بها وبأسبابها . وهذا وهم عريق في الخطأ ،  
وناحية الخطأ ان الباحث الفاضل توهم ان معنى النظر في العالم المنظور والبدء  
منه ان ينتهى منه الانسان للعالم غير المنظور . والمسألة نم تخرج عن أن  
صاحبنا ينظر لكلامي من ناحية عقليته الشرقية وهنا موضع الداء في كلامه

« اسماعيل أحمد أدهم »

## ١٥ - بين الغرب والشرق \*

- ٢ -

ان معنى النظر في العالم المنظور هو النظر الحر من أوجه العالم المشهودة بدون أن يشوب هذا النظر اتجاهات مستنزلة من النظر الغيبي ، والبحث عن الخالق عن طريق الطبيعة نظرة للطبيعة ولكن مشوبة بالنظر الغيبي . اذن فمتى سبق الشرق الغرب بمثل هذه النظرة الحرة للأشياء من أوجها المشهودة ؟ اليس اليونان أول من أطلقوا العقل من عقاله وحرروه من الخضوع في اتجاهاته للنظر الغيبي ، واعادوا العقل الى مكانه الصحيح في عالم الشهادة ؟

وبعد فيظهر أن باحثنا المفضل ، متأثرا بعقليته الشرقية من جهة وبعدم تفهمه ما وراء عباراتنا من معان من جهة أخرى ، انساق لاعتراضات ومواقف ليست من الحقيقية في شيء . ولا أدل على ذلك من تعليقه على رأينا « من أن الجانب العلمى والفلسفى من الثقافة الاسلامية نتيجة للأخذ بأساليب الفكر اليونانى » بقوله : « ولماذا لا يكون هذا الجانب نتيجة للأخذ بأساليب الدين الاسلامى وتعاليمه ؟ » ونحن ازاء هذا التساؤل لا تملك أنفسنا من السخط لا على أن باحثنا أتى بشيء ليس لنا قبل برده ، ولكن اعتراضه على حقيقة معروفة للجميع بمثل هذا التساؤل الذى لا يعنى شيئا غير قصور صاحبه عن الوقوف على تأثير الفكر اليونانى فى نشأة الثقافة الاسلامية . يقول البروفسور نيلينو المستشرق الايطالى المعروف فى كتابه تاريخ علم الفلك عند العرب ص ١٤١ ما نصه :

« فى أواخر الدولة الأموية ، ثبتت سلطة الاسلام على جميع الأمصار والقطار التى دخلتها الويته عنوة أو صلحا أثناء المغازى المتواصلة والفتوح

---

\* الرسالة ، العدد : ٢٨٦ ، ٢٦ ديسمبر ١٩٣٨ ، ص ٢١٠٧ .

بقية ما نشر فى العدد ٢٨٤ .

رد على باحث فاضل .



من أقصى بلاد ما وراء النهرين في تركستان الى منتهى المغرب والأندلس .  
فعمت اللغة العربية الشريفة اهل تلك الولايات والبلدان وغلبت على  
السنتهم الأصلية فأخذ المسلمون كلهم من أى جنس أو ملة لا يستخدمون في  
الإنشاء أو التأليف الا لغة العرب . فابتدأت وحدة الدين تستوجب وحدة  
اللسان والحضارة والعمران ، فصار الفرس وأهل العراق والشام ومصر  
يدخلون علومهم القديمة في التمدن الاسلامى الجديد » .

وقد قلنا في نفس هذا المعنى شيئاً في كتابنا « الرسالة الأولى من مصادر  
التاريخ الاسلامى » ص ٣٧ — ٣٨ « طبع ١٩٣٦ — الاسكندرية » .

« لقد فتح العرب البلاد وملكوا الأمصار عن طريق الحرب وقد نجحوا  
في نشر الاسلام في الأمم المغلوبة . ودخل هذه الأمم الاسلام جعلهم يخضعون  
لروح الاسلام الدينى والاجتماعى الى حد . اذ لم يكن هؤلاء أبناء تواريخ  
مجيدة وحضارات تليدة فسرعان ما رأيناهم قادة المدنية الاسلامية في ساحات  
التفكير والحضارة ... دخل أبناء هذه الأمم الاسلام وهم يحملون في تضاعيف  
عقولهم مرونة فكرية ، وبين ظهرانيهم كانت مذاهب دينية متعددة في انتشارها  
من الوثنية الى المسيحية في صورتها النسطورية واليعقوبية ، وكانت عقولهم  
تحمل في طياتها بذور المدنية اليونانية كما نقلها لهم اليعاقبة ، ولم تخل أذهانهم  
من منازعات سفة قرون في المسائل الدينية .

دخلوا الاسلام فمحا كل هذه المظاهر من عالم الشعور ، ولكنه لم  
يمحها من طيات النفس وعالم اللاشعور ، فاثرت هذه العوامل على مر  
الزمن عن طريق غير شعورى في تعاليم الاسلام فظهر علم الكلام .

فاذا كان علم الكلام وهو من أخص العلوم الاسلامية ، ظهر تحت تأثير  
الامتزاج الغريب بين العناصر الثقافية المختلفة في كيان الشرق العربى مع  
غلبة للعنصر الثقافى اليونانى في هذا الامتزاج ، فلا شك أن مثل الدعوى  
التي يقدمها باحثنا الفاضل بأن العلم والفلسفة في تاريخ المدنية الاسلامية

يرجعان الى أصل من الاسلام في القرآن ، دعوى لا تجد لها ما يسندها من  
حقائق التاريخ الاسلامى وفلسفة هذا التاريخ .

ونقطة اخرى من نقط اعتراضات كاتبنا « باحث فاضل » فهو يعلق  
على قولنا « انتهى متكلمة المسلمين الى أن العالم حادث وانتهى الغربى  
الى أنه قديم » بأن معنى حادث عند متكلمة المسلمين لا تدل على تاريخ معين ،  
وانما أراد بها المتكلمة أن العالم حادث بالنسبة لخالق ، ونحن نقول : من  
هذا الذى أنبأ صاحبنا بأننا لا نعلم من كلمة حادث ما يعنيه المتكلمون ، ونحن  
نسبها لأصحاب الكلام من المسلمين . والمسألة عندى أن الشرقى يعتمد  
أن العالم حادث على الوجه الذى تكلم به الامام الغزالى ، والغربى يعتقد  
أن العالم قديم على الوجه الذى تكلم به ابن رشد فيلسوف قرطبة ، و « تهافت  
الفلاسفة » و « تهافت التهافت » هو الحد الفاصل بين هذين الاعتقادين :  
اعتقاد فى حدوث العالم من جهة المتكلمين ، واعتقاد فى قدمه من جهة الغربيين  
انتهت الى صورة فى الفكر الاسلامى على أنها من آراء الفلاسفة الواجب  
تكفيرهم من أجلها . وبعد فهذه المسألة معروفة لطالب الثانوى من طلبة  
المعاهد الدينية فى مصر ، وهم يدرسونها فى علم التوحيد « الكلام »  
فكيف بعد ذلك يسمح كاتبنا المفضل لنفسه أن يتخذ من هذه الأولية مثارا  
لاعتراض ؟! ...

هذا وقد وقف الفاضل فى القسم الثانى من تعليقه فى الرسالة يغمز  
غمزات ويدير الكلام على وجه لا يتفق مع الحقيقة ، من ذلك أنه علق على  
قولنا « انتهى الغربى الى أن ارادة الله مقيدة بنظام الكون وافعاله قائمة  
على عنصر اللزوم والاضطرار بعبارة من عنده قائلا : كلام من ؟ واى كلام  
هذا ؟ ...

اما كلام من ؟ فالاجابة هيئة : هو رأى الفكر الغربى اذا ما آمن  
بجالله ! واذا أراد باحثنا الفاضل أكثر من ذلك قلنا انه رأى الفلاسفة من  
المسلمين . ذلك ان هذا الرأى قائم على الاعتقاد بأن وجود العالم صادر

عن الله بطريق التعليل . أما استنكار الكاتب هذا الكلام فليس لنا في هذا الكلام شيء فنحن نقرر الواقع ، ولكن لنا أن نتساءل : لم هذا الاستنكار ؟

ليس هذا رايا يدرسون في كلية ( أصول الدين ) بالأزهر دلائله ويناقشونها مناقشة جدلية صرفة ؟ ليست كتب الكلام فيها عشرات الصفحات في مناقشة هذا الرأي ؟

ليس تكفير الغزالي لابن سينا والفارابي كان من أجل هذا ؟ الم .  
يرد ابن رشد على الغزالي في تكفيره ابن سينا والفارابي من أجل هذا الموضوع في كتابه « تهافت التهافت » ؟

وبعد فيظهر أن باحثنا الفاضل نسي أو تناسى كل هذا فوقف يصرح قائلا : من قال بأن الغربي يعتقد هذا إلا اذا نقد الجانب العلمى من قوى تفكيره ؟ أما هذا القائل فهو أنا ... ذلك أن الغربى حين نظر للأشياء نظر إليها من ناحيتها المشهودة الواقفة في العالم المنظور ، فانتهى عن طريق النظر فيها الى أن العالم مسوق في سيره بسنن وقوانين ونواميس ، وهذا جعله ينتهى بتفكيره الى اكتشاف الأسلوب العلمى .

وقد جاء لنا في ذلك من بحث منشور بالمقتطف م ٩٣ ج ٤ ( نوفمبر ١٩٣٨ ) ما نصه :

( لقد كان الانسان من عهد سقراط الحكيم ( ٤٦٩ — ٣٩٩ ق م ) يرى غاية التفكير فى ادراك الماهية ، وذلك بمعنى تكوين معانى تامة الحد . وكان مدين التكبر طيلة هذا العهد منحصرا فى الاستقراء حيث يتدرج العقل من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها رادا كل جدل الى الحد والماهية .

وفى اوائل القرن السادس عشر اخذت جماعات قليلة من مفكرى الغرب يشكون فى قدرة الأسلوب التجديدى وامكان الوصول به الى نتائج عملية تطبيقية . واخذت هذه الجماعات تعمل على ادماج النتائج التى تسفر عنها

المشاهدات والتجارب في نظام الراى على قاعدة الوحدة والعلاقة... وكان يحدهم في تفكيرهم هذا ايمان ثابت بنظام العالم الخارجى وتجانسه ووحدته

اذن يتبين ان التفكير العلمى قام على اساس اولى هو الايمان بنظام العالم الخارجى وثبات هذا النظام . وهذا يعنى ان العالم بوائينه ونواميسه خالد ( ابدى ) ، فاذا انتهى رجل العلم اليوم ان الخالق قيده بنظام هذا الكون ، على اعتبار ان العالم صادر عنه بطريق التعليل .

وصرخة اخرى ... ذلك اننا قلنا : « ان في قدرة الانسان تغيير المقدر له عن طريق معرفة النواميس المتحركة في وجوده » وهنا اولا : نسبة هذه الوجهة من النظر الى الغربى . ثانيا : ورود لفظ النواميس نجعل معنى المقدر للانسان ما قدر له حسب نواميس الطبيعة . وهذا المقدور بطبيعة الحال يفرق عن مفهوم المقدر للانسان في علم الله عند الشرقي . فاذا كان الاول من الممكن تغييره ، وحياة الانسان منذ بدء وجوده على الارض تغيير لمقدرات الطبيعية له فان الثانى ليس في الامكان تغييره ... وكاى بصراحة باحثنا الفاضل قد انبعثت من عدم تفهمه كلامنا على وجهه الصحيح .

وبعد فنتهى ردتنا هذا بكلمة هادئة لباحثنا الفاضل ، فقد وهم حين ظننا من العرب اولا ومن الشرقيين ثانيا ، فلسنا من اصل عربى ولسنا شرقيين ، وهذا نسبنا وتاريخ حياتنا مبسوط في شىء من الاسهاب في مقدمة دراستنا التحليلية ( طه حسين ) التى صدرت ربيع هذا العام . وعلى فرض اننا شرقيون ومن ارومة عربية فهل كوننا شرقيين او عربا يمنعنا عن قول الحقيقة اذا كانت ضدنا ؟

اما ما اثاره الباحث الفاضل من اشكالات في نهاية مقاله فموعدنا بالرد عليه مقال تال ، نضمنه ردا لنا على ما اثاره من اشكالات واهية ذلك الاديب الكبير الذى حاول ان يتعرض لاحدى فكراتنا بالناقشة بين سطور مقال كتبه في مناقشة لكتاب للبروفسور مارتن الانجليزى .

« اسماعيل احمد ادهم »

## ١٦ - قضية مصر الاقتصادية والاجتماعية

### من ناحيتها الانسانية \*

يسر « الطليعة » أن تقدم لقارئها الاستاذ الدكتور اسماعيل احمد ادهم ، عضو اكاڤيية العلوم الروسية ، ووكيل المعهد الروسى للدراسات الاسلاميه ، واستاذ التاريخ الاسلامى بكلية التاريخ بالاسنانة •

للاستاذ ادهم مؤلفات عديدة فى العلوم الطبيعىة، والرياضية ، والتاريخ والادب : فى اللغات الالمانية والروسية والتركية والانجليزية والعربية • وهو الآن نزيل مصر يدرس تطور الحياة الاجتماعية والادبية فى القطر الشقيق وقد تكرم حضرته واتحف « الطليعة » بهذا المقال الذى هو مقدمة لسلسلة مقالات فى هذا الموضوع المهم « فالطليعة » تحيى فى الاستاذ العلامة الاقدام والثقافة العالية وترجو ان يكون لمقالاته النفع العلمى المرجو :

« كان ذلك فى اواخر عام ١٩٣٦ حينما نزلت مصر ادرس مظاهر حياتها اجتماعية والادبية ، ولم تك معلوماتى عن مصر الحديثة تتجاوز حدودها ما كتب عنها فى الكتب والمجلات الافرنجية وما تطالعنا به الصحافة المصرية ، وكانت هذه المصادر قد كونت فى ذهنى فكرة اولية — ذلك ان مصر قلب الشرق العربى النابض ، نجحت ان تخرج من حدود القارة المظلمة وتتصل بمجرى الحياة الاوربية وصدق عليها كلمة الخديوى اسماعيل : ( ان مصر أصبحت قطعة من اوربا ) . فلما نزلت مصر وسحت فى مدنها وبنادرها آمنت بهذا ، فلما ذهبت الى الريف المصرى حيث يعيش تسعة اعشار أبناء مصر رجعت ، وقد انهار كل ايمانى بتقدم مصر وتحضرها وفى هذه المقالات ساكشف عن سر انهيار ايمانى هذا » .

« اسماعيل ادهم »

منذ خمسة أسابيع قال الأديب المفكر ابراهيم المصرى لصاحب مجلة « المكشوف » ما يلى :

\* الطليعة « الدمشقية » ، العدد ٧ — ١٩٣٨ ، ص ٥٥١ وما يلى .

« المقالات والبحوث عن الفلاح كثيرة ولكن صورته الفنية الحقيقية اقل موجودة ، وهذا ما يؤخر اصلاحه وما يجعل اهتمام المتعلمين به اهتماما عقليا تجريديا فائرا . فعلينا والحالة هذه ونحن نتجه بأبصارنا صوب الغرب الا نستعبد للغرب وأن نعيش في بيئتنا ومحيطنا وأن نحاول تصوير هذه البيئة ما استطعنا ، كما كان يفعل ادباء الروس في العهد القيصرى ، فهم قد صوروا حياة شعبهم فى قصص رائعة وفى ضوء هذه الحياة استطاعوا فيما بعد انشاء الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية الملائمة لهم . »

هذا ... وحقيقة أن المنطق الغربى من جهة ، والتقاليد من جهة اخرى ، تقف فى مصر حائلا دون رؤية المصريين انفسهم على حقيقتها وتصوير حياتهم تصويرا صادقا ودرس علهم وامراضهم درسا موضوعيا . والمثل العربى يقول « نصف العلاج معرفة الداء » ولكن الأمر فى مصر غير ذلك ، صنوف متعددة من العلاج لداء غير معروف على وجه صحيح ، وذلك نتيجة الاتجاه صوب الغرب دون محاولة درس المحيط المصرى على حقيقته وتشخيص علله وامراضه .



لكل شعب فى العالم روحه الذى يحتضن تراثه ، واعنى بالروح فطرة الشعب ، وبالتراث ثقافته التقليدية ، وتراث مصر الآن يقوم ، من ناحيتها المعاشية ، على أساس من الفرعونية ، واذا قلت الفرعونية فانما أعنى أن وحدة الحياة المعاشية تعيش فى ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعونى أما من ناحيتها العقلية فهى فرعونية تكيفت تبعا لها الثقافة العربية التى غزت مصر بالفتح الإسلامى تكيفا يتلاءم وما تحتاج اليه الثقافة العقلية الفرعونية فى عهد الحكم الرومانى من ملابس لتجارى فن الحياة فى ذلك العصر . ومن هنا قامت ، أو قل استمدت اللغة العربية فى مصر قدرتها على صوغ المعانى بما يتكافأ ومحيط مصر ، فكانت اللغة العامية فى مصر ، وهى فى الحقيقة الفرعونية الآخذة بأسباب التعرب ، ثم كان الدين الإسلامى ومنطق التفكير بما يكافئ الطبيعة المصرية الفرعونية ، وهذا ما يتبعه دخول الكثير من عادات وتقاليد المصريين فى تضاعيف العقيدة الدينية .

يقول الدكتور سليم حسن بك عالم الآثار المعروف :

« ان كل ما كان يحرزه المصري القديم من عادات وفن ودين الى عصر الفتح الاسلامي قد سلمه بزمته الى مصر الاسلامية ، اللهم الا اللغة والدين على ان الاولى بقيت على قيد الحياة واثرت في اللغة العربية في مصر الى ان اندثرت في القرن السابع عشر واقصد بذلك اللغة القبطية . اما الدين المصري القديم فقد ظهر عليه الدين المسيحي ثم الاسلامي لفظا وشكلا . والواقع ان معظم الطقوس الدينية في مصر الحديثة ترجع في اصلها الى مصر الفرعونية وهي تعد في الدين الاسلامي بدعا » .

فكان ثقافة المصريين العقلية التقليدية فرعونية الاصل تكيفت تبعا للثقافة العربية العقلية تكيفا يتلاءم وما تحتاج اليه الثقافة الفرعونية العقلية في ذلك الوقت من ملايسات لتجارى فن الحياة في عصر الفتح الاسلامي .

وهذه الثقافة التقيدية اتي كانت تتماثل صورها في سريرة كل مصرى الى القرن التاسع عشر كانت قرارة الذهنية المصرية . وكانت الروح المصرية تحتضن هذه الذهنية حتى كان العصر الحديث ، واخذت الثقافة الاوروبية والذهنية الغربية تغزوان مصر ، فنشأ معسكران : المعسكر القديم وثقافته التقليدية ، ذلك المزيج الذى اشرنا اليه من الفرعونية الآخذة بأسباب الغربية ، والمعسكر الجديد وثقافته غربية محضة ، وكان نتيجة ذلك ان نشأ في مصر جيل تجده في المدن والبنادر والمراكز منسلخا عن ثقافة الشعب التقليدية نتيجة للظروف والمؤثرات التى وجدت طريقها للمحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية للشعب في المدن حيث نجحت الثقافة الغربية فى غزوها ، فكان من ذلك ان انصبت الروح المصرية في قوالب شتى ، ان كافأت الحالات المتباينة التى يتضمنها المحيط اجتماعيا وطبيعيا الا انها ليست قائمة على وحدة في الذهنية والتراث مما يندثر بانقسام المجتمع المصرى على نفسه ، الى مجتمعين ، بل هذا الذى حدث الآن .

\*\*\*

من المهم ان نضع موضع النظر هذه المسألة : ان روح الشعب غير

ثقافته التقليدية وغير تراثه الذي يخرج من ماضيه انسلالا على مدى الازمان . بيان ذلك انه ممكن لمصر ان تتجرد من ثقافتها التقليدية . وتستبدل بمثل دينها بدين آخر ولغتها بلغة اخرى ، ومع ذلك تحفظ بروحها المصرية ونظرتها الطبيعية ، لان ما ستأخذه سيصل اليها عن طريق التأثير في محيطها الطبيعي والاجتماعي فتتأثر به طبيعة الشعب المصرى وفطرته عن طريق ما سيتترك من الاثر في المحيط . وهنا يدخل قانون العادة لاستحداث المماثلة في عقل ومشاعر الشعب فيكون من ذلك تماثل الثقافة الجديدة التى تكونت من وقوع روح الشعب تحت تأثير العوامل والمؤثرات في سريرة كل فرد من ابناء الشعب . واطن ان احسن مثل يمكن ان يضرب على هذا تغيير المصريين لثقافتهم التقليدية المروغونية في عهد الفتح الاسلامى بأخذهم بأسباب العربية واتخاذهم اللغة العربية والدين الاسلامى من اسس ثقافتهم ، فحدث تحول كبير في صورة تراث الشعب وذهنيته . اما الروح فلم تتغير انما احتضنت الثقافة الجديدة التى خلص بها الشعب ولونها بالطابع المصرى .

اذا ليس من خطر هنالك في مجرد تقطع اوصال الثقافة التقليدية لأبناء مصر ، انما كل الخطر في تقطع اوصالها عند قسم من المجتمع المصرى وثباتها عند قسم آخر منه ، وذلك ما سميناه من انقسام في كيان المجتمع المصرى . وهذا هو الذى لمسناه واضحا في الحياة المصرية .

وخلاصة القول ان في مصر اليوم مجتمعين : المجتمع الاول يقوم في الريف وفي البنادر والمدن حيث تنزل الطبقة العاملة . والمجتمع الثانى يقوم في المدن والبنادر والمراكز . والفرق واضح بين المجتمعين في ان الاول بدائى بعكس الثانى فهو مدنى .

\* \* \*

يعيش كل من هذين المجتمعين في عزلة عن الآخر ، وان كان المجتمع المدنى بما فيه من قوة الجذب الاجتماعية يغزو الريف حيث طبقة الزراعة من الفلاحين ، ويجذب العمال وطبقة المشتغلين بالصناعات في البنادر والمراكز ، غير أن قوة هذا الجذب كما قلنا هو كفاءة قانون العادة اليوم في مصر والذي يعمل على ايجاد المماثلة في كيان المجتمع المصرى . الا انه الى



اليوم الذى تتم فيه المماثلة فالمجتمع المصرى منقسم على نفسه يعيش في صورة ينعزل فيها تقريبا كل قسم عن الآخر . وبيان ذلك أن المجتمع المسمى متجه بأنظاره صوب الغرب فهو لا يعرف عن الريف وطبقة العمال شيئا وهذا ما يؤخر اصلاح المجتمع الأول الذى يقوم على شتيت من الأيدى العاملة من المزارعين والفلاحين والصناع والعمال . زد الى ذلك أن ثقافة هذا المجتمع ثقافة تقليدية شرقية محضة ، فعقيدته ان الاصلاح والمساواة لا تقومان على هذه الأرض وأنه ليس من سبيل لتقسيم هذه الأرض بين الاغنياء والفقراء ، ولهذا فهم يدخلون في حسابهم السماء ويجعلون أساس التوزيع غيبيا محضا تختلط فيه الأرض ، من حيث هى صورة العالم المنظور ، بالسماء من حيث هى مظهر عالم ما وراء المنظور . لذلك فهم يزرون أن من حرم الحظ من جنة الدنيا فحقه محفوظ في السماء . ولهذا تجد أن التواكل أهم مظهر للجماعة الأولى حيث تركز للمقدر وترضى بما هو واقع وان كان حيفا نازلا بها . ومن سوء الحظ ان من الطبقة الثانية من أهل المدن الذين يعيشون حياة مدنية ويتجهون صوب الغرب ، نفر يعملون على الاحتفاظ بهذه الحالة لسواد الشعب متخذين الدين وسيلة لذلك . وهم في ذلك يزعمون أنهم يعملون على حفظ الروح الشرقية أمام كتلة الروح الأوروبية ولا أريد أن أقول ان كل طبقة المفكرين في مصر الذين يقودون ككتلة المتعلمين من الشباب يؤمنون بهذا ويعملون له . او قل يتظاهرون بالايمان به حفظا للحقوق التى كونوها لأنفسهم وكسبا لثقة الشعب وتزلفا له . وكان نتيجة ذلك أن نشأت طبقة مستعبدة في مصر هى جل المجتمع الأول حيث يتكون أفرادها من طبقة الأيدى العاملة مقابل طبقة البيروقراطية التى تملك كل الثروة في مصر هى وطبقة البرجوازيين من الممولين المتوسطين .

\* \* \*

نشأ هذا الانقسام في مصر الى طبقة بيروقراطية وطبقة عاملة لا تملك شيئا من عهد محمد على الذى يعتبر رأس الأسرة المالكة في مصر اليوم ، مان محمد على الفى الملكية الخاصة واعتبر جميع القطر المصرى ملكا خاصا

له . وكان نتيجة ذلك أن قضى على الملكية الصغيرة الخاصة وأصبحت مصر كلها اقطاعيات لآل البيت المالك ، وهكذا نشأت طبقة البيروقراطية في مصر من المنحدرين من آل محمد على ورجاله وأعوانه . وكان نتيجة ذلك أن تركزت ٤٤ بالمئة من مجموع الاراضى الزراعية في مصر في يد ثلاثة عشر ألف مصرى يملكون ٢٩٢ ، ٢١ ، ٢ فداناً من ٩٥٩ ، ٨٣٦ ، ٥ فداناً مجموع الاراضى الزراعية ، ومتوسط ما يملكه الفرد من هذه الطبقة ٢٩ ، ١٨٢ فداناً ، وتتبع هذه الطبقة فئة من الملاك الزراعيين الذين تتراوح ملكيتهم بين ٢٠ و ٥٠ فداناً وهم يكونون طبقة البرجوازية في مصر . وهؤلاء عدهم يتراوح بين ٢٣ ألف و ٢٤ ألف في الوقت الحاضر ويملكون أكثر من نصف مليون فدان . والجدول الآتى يبين توزيع الاراضى الزراعية في مصر :

الملكية	عدد الملاك	المساحات بالفدان	متوسط ما يملكه الفرد
فدان واقل	١٠٦٤٦٠٨١٥	٣٦١ ، ٦٦٨	٠٠٤١ من الفدان
من ١ - ٥	٥٥٨ ، ٩١١	١٠١٤٨٠٩٥٥	٠٦ ، ٢
من ٥ - ١٠	٨٥ ، ٥٤٢	٥٦٢ ، ٩٦٢	٥٨ ، ٦
من ١٠ - ٢٠	٣٩ ، ٩١٥	٥٣١٠٠٦٠	٣ ، ١٣
من ٢٠ - ٣٠	١٢ ، ٥٨٢	٢٩٤ ، ٧١٤	٤٢ ، ٢٣
من ٣٠ - ٥٠	٩ ، ٣٧٩	٣٥٩ ، ٦١٥	٣٤ ، ٣٨
من ٥٠ فما فوق	١٢ ، ٤٦٠	٢٤٢٧١٠٢٩٢	٢٩ ، ١٨٢
المجموع	٢٣٦٥٠٦٠٤	٥٠٨٣٦٠٩٥٩	١٢٤٧

والذى يهمنى من ملاحظته أن هنالك مليوناً وستمائة ألف مزارع يملكون أقل من فدان من الأرض ، وأن هنالك مليونين من المزارعين لا يملكون شيئاً ، لأن مجموع المشتغلين بالزراعة في مصر ٣٨٠ ، ٠٠٠ ، ٤ كما تبين من الاحصاء الأخير . ونلاحظ أيضاً أن أكثر من مليون فدان في مصر يمتلكها أفراد البيت المالك . وبالإجمال يمكننا أن نخلص الى أن في مصر اليوم ثلاث طبقات ممثلة في :

١ - المجتمع البيروقراطى وقوامه أفراد البيت المالك وأصهار العائلة المالكة .

٢ - المجتمع البرجوازي وقوامه سلاله الذين عملوا مع محمد على وخلفائه في مصر فاقطعوا الاراضى وهؤلاء تتراوح ملكيتهم من ٢٠ - ٥٠ فداناً ويملكون نحو ١٠ بالمائة من مجموع الاراضى الزراعية .

٣ - المجتمع البروليتارى وهو يؤلف الاكثرية الساحقة من بنى مصر ممن يكدون ويعملون لكسب رزقهم اليومى . بين هؤلاء نيف واربعة ملايين من الفلاحين ، وما يزيد عن المليون من العمال المشتغلين بالصناعات المختلفة الذين لا يملكون وسيلة للعيش غير العمل . هذه الطبقات متفاوتة في حياتها الاقتصادية ووسائل العيش ، وسوف نحاول درسها بقدر المستطاع على نور العلم والاحصاءات التى لدينا .

\*\*\*

يبلغ عدد سكان مصر الان ١١٨ ، ٠٠٠ ، ١٦ وفى التعداد الاخير ٥٢٥ ، ٩٠٤ ، ١٥ نسبة ( سنة ١٩٣٧ ) وهذا العدد زاد عما كان منذ عشر سنين حوالى المليون وثلاثة ارباع المليون ومن هذا المجموع يوجد حوالى ٣٨٠ ، ٤ ، ٤ يشتغلون بالزراعة ، وهذا العدد زاد حوالى ثلاثة ارباع المليون عما كان عليه عام ١٩٢٧ . والى جانب طبقة الزراع يوجد مليون من المشتغلين بالصناعة ، وهؤلاء زادوا نصف مليون عما كانوا عليه منذ عشر سنين ومن الجدول الآتى يتبين توزيع السكان حسب الحرف .  
( الارقام هنا مقربة لأقرب الف ) .

السنة	مجموع السكان		الزراعة		الصناعة		النقل		التجارة	
	مقرب بالالف	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
١٩٠٧	١١٦٢٨٧	١٠٠	٢٦٤٤٠	١٠٠	٣٢٩	١٠٠	١٠١	١٠٠	٢١٦	١٠٠
١٩١٧	١٢٦٧٥١	١١٣	٢٦٦٢٧	١٠٨	٤٢٩	١٣٠	١٥١	١٤٩	٣٢٤	١٠٠
١٩٢٧	١٤٦٢١٨	١٢٦	٣٥٥٢٥	١٤٤	٥٥٦	١٦٩	١٩٦	١٩٤	٤٥٩	٢١٣
١٩٣٧	١٥٦٩٠٤	١٣٩	٤٤٣٨٠	١٧٨	١٦٠٥٨	٣٤٠	...	...	...	...

وأنت تلاحظ من القاء نظرة على مجموع السكان ونسبة تزايدهم أن نسبة تزايد طبقة الأيدى العاملة من الزراعة والصناع يتضخم بالنسبة لمجموع السكان فبينما تلاحظ أن نسبة تزايد السكان هكذا : ١٠٠ : ١١٣ : ١٢٦ ، ١٣٩ من سنة ١٩٠٧ : ١٩١٧ : ١٩٢٧ : ١٩٣٧ تجد أن نسبة تزايد الأيدى العاملة تزيد على نسبة زيادة السكان ، فالزراع زادوا ٧٨ بالمئة عن سنة ١٩٠٧ ، بينما زيادة السكان لم تبلغ ٤٠ بالمئة ، والعمال زادوا متضاعفين ثلاث مرات وأكثر ، وزيادة السكان كما قلنا لم تبلغ النصف . من هذا يتعين أن الطبقة البروليتارية في مصر ، أعنى طبقة الناس الذين يعيشون على عملهم يتضاعفون بنسبة هائلة لا تتفق وزيادة السكان في البلاد . وهذا مما يزيد من عبودية هذه الطبقة سيان كانوا من المزارعين أو العمال المشتغلين في الصناعة أو النقل أو التجارة لأن الثروة متكسبة في ايدى طبقة البروقراطيين والبورجوازيين ، وهذا واضح من أن ٤٤ بالمئة من الثروة الزراعية ملك طبقة البروقراطيين و ١٠ بالمئة منها ملك البورجوازية من الطبقة الوسطى المتمولة التى تعمل على التحكم في الطبقة المتمولة الدنيا ، هذا بشأن الثروة الزراعية أما الثروة العقارية فأكثر من ٤٠ بالمئة منها ملك لطبقة البروقراطيين و ١٥ بالمئة ملك للبورجوازيين من الطبقة الوسطى المتمولة فتكون أكثر من نصف الثروة العقارية وقفا على أفراد مخصوصين .

### \*\*\*

ومما يلاحظ في مصر أن طبقة البروقراطيين والبورجوازيين متجهتان بانظارهما نحو الغرب وان كانتا تتظاهران بالمحافظة على الروح الشرقية حفظا على مصالحهما والحقوق التى اكتسبتها وخوفا على ضياعها اذا ما استيقظت طبقة البروليتاريا واتصلت بمجرى الحياة الاوربية ، واحسنت بحقوقها المهضومة . وهكذا قام المجتمع البدائى الذى يعيش معيشة الطبقة الدنيا في عصور الاقطاع راضيا بما هو عليه ، نتيجة عدم احساسه بحقوقه ، أو قل نتيجة فقدانه الشعور بحقه الانسانى . وأزاء هذا المجتمع البدائى يعيش في حالة تطفل على جهوده طبقة البورجوازيين من المتولين وطبقة البروقراطيين الذين يكونون المجتمع المدنى في مصر .

## ١٧ - قضية مصر الاجتماعية والاقتصادية

### من ناحيتها الانسانية \*

- ٢ -

لقد قامت في مصر طبقة الحاكمين من الذين يكونون طبقة البيروقراطية وهم من عناصر أجنبية . وكانت الملكية الزراعية من نصيب الحاكمين ، بيان ذلك أن محمد على مؤسس مصر الحديثة ورأس الطبقة حين تولى الحكم منذاً مائة عام أو أكثر ، ألغى الملكية الفردية للأراضي مدعياً حق التسلط عليها بدعوى أنه الحاكم النائب عن الخليفة ظل الله على الأرض والمالك للأرض بحكم الفتح الاسلامي القديم . وهكذا أصبحت جميع الأملاك الزراعية الحرة في قبضة يده ، يستغلها لفائدته الشخصية وفائدة أسرته (١) ،

وكان تعاقب الزمان سبباً من ليتمكن محمد على من جعل البلاد كلها في يده متسلطاً عليها لفائدته الشخصية من أقوى الأسباب التي قضت على إمكان معرفة ما كان لأفراد الشعب من المحكومين من الأراضي الزراعية .

أما الأراضي الموقوفة فقد استولى محمد على عليها ووضعها تحت رعايته ورقابته من غير أن يحل الوقف ، محتجاً لذلك بأنه الوالي من قبل الخليفة الذي يتولى أمور جميع المسلمين فهو إذا أحق فرد في مصر برعاية الوقف . وهكذا

---

\* الطليعة « الدمشقية » العدد — ٨ ، ١٩٣٨ ، ص ٧٨ وما يلي :  
(١) أنظر كتاب « تاريخ مصر » لعمر الاسكندري وسليم حسن . وهذا الكتاب كان من الكتب التي قررتها وزارة المعارف ليدرس في المدارس الثانوية ثم انتهت لخطورة الحقائق التي فيه فسحبت من يد الطلبة ومنعت تدريسها وحذفت منه بعض الفقرات . وبهذه المناسبة نذكر أن تاريخ الجبرتي ملوء بها هو أشد من هذا وإنكى من تصرفات محمد على وأنظر أيضاً مجلة العصور القاهرة م ٧ ج ٣٤ ( يونيو ) ١٩٣٠ ص ١٢٩ .

من هنا يتعين على الباحث ألا يبحث عن أسباب توزيع الملكية الزراعية في مصر في عهد أبعد من عهد محمد علي ، لأن البلاد كلها كانت في عهده ملكا شخصيا له . وفي أيام خلفائه فقط أخذت الملكية الفردية تظهر حيث أخذ خلفاء محمد علي يقطعون الأراضي للرجال المقربين منهم والذين يقومون بخدمة رغائبهم الذاتية . ثم كان أن تقدم بعض هؤلاء وبعض التجار وأصحاب رؤوس الأموال الذين ظهروا في ظل الحاكمين ، نتيجة لانتعاش الحياة الاقتصادية في مصر تحت تأثير الرواج الصناعي في أوروبا لشراء أراضي الدائرة السنية والديون حين طرحت للبيع لسداد الديون التي جلبها على مصر تهالك ولاتها على الترف وارضاء رغباتهم الشخصية وأربهم وشهواتهم . وكان من هؤلاء للحياة والمقترمين ٠٠٠ وهكذا نشأت الطبقة الثانية من كبار البرجوازية .

أما الشعب المصري ، فكان حظه من الملكية ضئيلا ، آية ذلك انه من الملايين المشتغلة بالزراعة في مصر يملك ثلاثة عشر الفا منهم نصف الاراضي الزراعية تقريبا .

ولقد تكلمنا في صدر بحثنا عن طريقة توزيع الملكية الزراعية على وجه من التعميم ، والآن من المهم لدراستنا أن نأخذها على وجه من التخصيص ولحصر دائرة البحث لنتخذ مديرية الشرقية ، وهي من اكبر المديريات المصرية ، مقياسا للبحث :

المساحة الكلية لهذه المديرية فيما يصلح للزراعة ٣٩٩ ، ٢٨٠ ، ١ فدانا لا يملك منها الأفراد سوى ٩١٣ ، ٦٣٨ فدانا ( اي ٤٩ في المائة من المجموع ) أما الباقي فهو ملك الحكومة أو داخل في المنايع العامة . ويبلغ سكان المديرية اليوم مليوناً وثلاثمائة ألف نسمة ، والأفراد الذين يملكون منهم يبلغون ٥١٣ ، ١٦ مالكا المساحة المشار إليها وقدرها ٩١٣ ، ٦٣٨ فدانا . ومن هذه المساحة تملك الدوائر والشافاك ٢٠٠ ، ٧٣ فدان اي بنسبة ( ١١ في المائة ) من مجموع الأراضي القابلة للزراعة . ويمتلك كبار المزارعين ( الذين يملكون ١٠٠ فدان وأكثر ) وعددهم ٦١ مالكا ٣٧٦ ، ٣٩٠ اي بنسبة

( ٥ في المائة ) وباتى الأراضى يمتلكها صغار المزارعين . ويستدل من الجدول الآتى على توزيع الملكية الزراعية فى المديرية :

نسبة توزيع الملكية الزراعية	مجموع المساحة المملوكة بالفدان	عدد الملاك	متوسط ما يملكه الفرد
من ١٠٠ — ٢٠٠ فدان	١٠٨٩٧	١٤	١٣٤٢٢
من ٢٠٠ فدان فأكثر	٣٢٤٤٨٣	٤٧	٦٦١
دوائر وشفالك	٧٣٤١٠٠	٣٣	٢١٣٥
ملكيات صغيرة	٥٣١٤٤٣٧	١٦٤٢٩	٣٢

ويبلغ عدد الملاك والمستأجرين فى هذه المديرية نحو ٢٠٠ ألف مزارع ، أما مجموع عدد المحترفين بالزراعة فيبلغون ثلاثمائة وثمانين ألفا يتوزعون هكذا :

٢٠٠.٠٠٠	ملاك ومستأجرون
١٨٠.٠٠٠	عمال وأجراء زراعيون
١٩٠.٠٠٠	محترفون حرفا أخرى
١٩٠.٠٠٠	أطفال أقل من ١٥ سنة
٥٤.٠٠٠	نساء وأطفال أقل من ٥ سنوات

ويكون بذلك مجموع سكان المديرية مليوناً وثلاثمائة ألف ( ١ ) .

( ١ ) انظر تقرير مصلحة الإحصاء لسنة ١٩٣٤

وعلى هذا الوجه ، ومع الاحتفاظ بهذه النسبة يمكن تكوين فكرة صحيحة عن توزيع الملكية الزراعية في مصر على وجه التخصيص . هذا التفاوت في الرزق بين افراد شعب واحد حفر هوة سحيقة بينهم فعاثت طبقة الملاك من البيروقراطيين وكبار البرجوازيين في نعمة الكثرة المتخمة بينما عاش السواد الاعظم من الشعب المصرى الذى ينزل الريف بالقلّة الجبيلة .

### \*\*\*

وجاء نظام الضرائب في مصر ليثقل كامل الطبقة الدنيا العاملة . ذلك ان نظام الضرائب في مصر يساعد اصحاب الشفالك والضياع والدوائر ان تنزل نسبة الضريبة على اراضيهم الى نصف ما دفعه صغار المزارعين . بيان ذلك انه ثبت من آخر احصاء لمجموع ايجارات الاراضى الزراعية انها تبلغ ٣٨ مليوناً من الجنيهات المصرية ، يتحصل منها لخزانة الدولة حوالى ٥ ، ٥ مليون جنيه مصرى اعنى يكون متوسط ما يصيب الايجار للاراضى الزراعية ١٤ في المئة من قيمتها . غير ان توزيع الضرائب في مصر جاء في صالح البيروقراطيين والبرجوازيين ، لأن الحكومة المصرية فرضت حداً اعلى لما يدفع من الضرائب ، فجاء نتيجة ذلك هبوط نسبة الضرائب للاراد للاراضى العالية الخصوبة حتى انها نزلت في وقت الى ٤ في المائة غير انها في العادة تتراوح بين ٩ و ١٠ في المائة بينما هى تبلغ من ١٧ — ١٩ في المائة على الاراضى الضعيفة والأقل خصوبة ، ولما كانت معظم الاراضى العالية الخصوبة في دائرة الشفالك والضياع والدوائر ، كان الكسب والفائدة لأصحابها ، بينما غرم نظام الضرائب عائد على الملاك الصغار طبقة البرجوازيين .

فاذا لاحظنا أن نظام الضرائب في العالم كله يعمل لاعادة التوازن في توزيع الثروة بين الطبقات ، ففى مصر دون بلاد العالم يأتى نظام الضرائب ليزيد من شدة الخلاف في توزيع الثروة بين الطبقات .

ولما كان كل غلس يقتطع من مال الطبقات الدنيا من صغار الملاك



وانصاف البرجوازيين انما يقتطع من ضرورياتها جانبا ، فقد ادى فساد نظام الضرائب الى انحطاط مستوى المعيشة أكثر مما هي منحة .

وعلى ذكر مستوى المعيشة وانحطاطها يقول الدكتور وندل كلياند :

« لقد زاد سكان مصر زيادة سريعة جدا في نصف القرن الماضي وبلغت هذه الزيادة ( ٤٧ في المائة ) من السنة ١٨٩٧ الى سنة ١٩٢٧ ، أى خلال ثلاثين سنة . وفي هذه المدة عينا لم تزد المساحة المزروعة الا بمقدار ٨ في المائة ، وإن كانت المحصولات التي زادت بسبب تحسن وسائل الري تبلغ مقدار ٢٨ في المائة . وكان من وراء هذه الزيادة ان زاد ما يخص الفدان الواحد من عدد الأنفس من ٩ ، ١ سنة ١٨٩٧ الى ٦ ، ٢ في سنة ١٩٢٧ . أى بنسبة ٣٧ في المائة . وظاهر من هذا ان زيادة السكان لم تقابلها زيادة في الانتاج الزراعى بالنسبة عينها . ولما كانت الزراعة هي المورد الوحيد لحياة ثمانين في المائة من الذكور ومحصولات الاراضى هي المصدر الوحيد للثروة ، كانت زيادة السكان على انتاج الأرض مفضية الى انحطاط مستمر في مستوى المعيشة » .

ونحن يمكننا ان نشمل النتيجة نفسها للفترة التي عقت العصر الذي يتكلم عنه الدكتور وندل كلياند ، نشملها لفترة التي تمت من سنة ١٩٢٧ الى سنة ١٩٣٧ أعنى العشر سنوات التي أعقبتها ، والتي عملت على النزول بمستوى معيشة الفلاح الى درجة لا يمكن ان تقاس بها حالة الفلاح في العالم المتمدن لانحطاطها .

ولم يقف بؤس فلاح مصر عند انحطاط مستوى معيشته فحسب بل أن الوسائل التي اتبعت لتنمية ثروته — وهى مشروعات الري — عملت على انتشار البلهارسيا والانكلستوما وبجانبتها انتشر مرض البلاجرا لسوء التغذية والتراخوما لانحطاط مستوى المعيشة . فأصبح ٩٥ في المائة من سكان الريف المصرى او قل ٧٠ في المائة من مجموع سكان مصر مصابين بهذه الأمراض جملة نقل نتيجة ذلك حيويتهم لحد مغزر ينذر بالخطر لا على مستقبل

مصر الزراعى والصناعى فحسب وانما على مستقبلها السياسى والعسكرى  
ايضا . وكان من نتائج ذلك ان تضاعف مستوى كفاءة الفلاح عن ذى قبل . وقبل  
نشاطه ونقص ذكاؤه وتأخر عقله (١) .



الحالة الاقتصادية فى مصر وتوزيع الثروة تحمل طبقة المزارعين كل  
العناء بأن تضطرها الى أن تكفى نفسها وتكفى حاجات الطبقات التى تعلوها  
فتجعلها اجراء وعبيدا للأرض ، غير أن الحياة الأوروبية ودخول المدنية  
الغربية المادية جرفت أبناء الريف ودعت بعضهم للهجرة للمدائن الكبرى ،  
فنشأت طبقة جديدة هى طبقة اجراء المدن من العمال . . . تفرقة لهم من  
طبقة اجراء الريف من المزارعين . وكان اتصال الطبقتين بالمدنية الأوروبية  
سببا لأن يأخذ أبناء بعض هؤلاء فى التعلم — وكان نتيجة ذلك بدء صراع  
قوى بين الطبقتين لاحتلال اداة الحكم فى البلاد وهى العمود الفقرى فى كل  
دولة . . . وهذا الصراع اظهر ما يكون فى التكاليف على الوظائف . غير أن هذا  
الصراع نشأ غير متوازن الكفات متكافئ القوى ، ذلك أن طبقة البورجوازيين  
حين وجدوا أن الزمن يضطربهم الى احتلال اداة الحكم فى البلاد ليكونوا  
حكامها والمسيطرين فيها ، سارعوا بتعليم اولادهم واشغال جميع مراكز  
الدولة بهم متخذين من نفوذهم المالى سبيلا الى ذلك . فلما اتى دور طبقة  
اجراء الريف والمدن من المزارعين والعمال ليشغلوا اولادهم مراكز الدولة  
لم يجدوا ما يشغلوه . من هنا نشأت طبقة جديدة فى مصر هى فى الأصل من  
أبناء الاجراء ، لهم من تعلمهم ما يمنهم من النزول للاستغال اجراء فى الأرض  
والمصنع أو المتجر كأبائهم ، فركنوا الى الحياة راكدة عاطلة ففقدوا استقلالهم  
أنذاتى ومقدرتهم على الانتاج ، وكونوا طبقة منتشرة فى المدن والبنادر تنذر من  
الحالة التى عليها البلاد . فأصبحوا طبقة رجراجة تعمل على قتلقة النظام  
القائم فى مصر .

---

(١) الدكتور محمد خليل عبد الخالق ، فى المختطف م ٩٣ ج ٦ « يونيه »

وقد ولدت بعض الدعايات الفاشيستيية والتشكيلات العسكرية أخيراً  
في صفوفهم ما يشجعها على المضي في أغراضها ، فكان نتيجة ذلك ظهور  
جماعة مصر الفتاة التي انقلبت حزياً في السنة الهائلة .

ونحن لو نظرنا من الوجهة الاقتصادية الى المدن في وجه توزيع الثروات  
التجارية والعقارية والصناعية فيها ونصيب كل طبقة منها ، لوجدنا الحالة  
ليست أحسن من الريف . هنالك في الريف أجراء الأرض وهنا في المدن أجراء  
المدينة ، وطبقة المثملين العاطلين الذين ينفرون بأشر الحركات الرجعية —  
وهؤلاء اخذ الفاشيستيون يستغلونهم .

وقبل كل شيء يجب أن ننظر في تكوين الراس مال في مصر .

نحن نعرف أن الصناعة والتجارة في مصر في القرن الماضي ازدهرت  
نتيجة لمهاجرة الراس الأوروبية — الأجنبي — الى مصر للبحث عن ميدان  
للإستثمار ، فكان نتيجة ذلك أن قامت في مصر طبقة من الراسمالين الأجانب  
في يدهم ينحصر ٦٨ في المائة من مجموع الراسمال الذي في يد الأجانب يظهر  
ضمن الإحصاءات الرسمية رؤوساً لأموال مصرية ، ذلك أن أصحابها الأجانب  
تمصروا واكتسبوا الجنسية المصرية واتخذوا لهم شعارات مصرية ليظهروا  
بمظهر قومي . ومما يكن من أمر هؤلاء فلا يمكن أن نعد رؤوس أموالهم مصرية  
ورغم كل هذا لا يمكننا إلا مجارة الإحصاءات الرسمية في أرقامها ، لأنه  
ليس لدينا غير هذه الأرقام مما يكن الركون إليها ، وادق ما نشر من هذه  
الإحصاءات ما أعلنته إدارة السجل التجاري والصناعي في وزارة التجارة  
والصناعة في أول عام ١٩٣٧ . ويتبين من الأرقام التي أذاعتها أن عدد  
المستغلين بالتجارة والصناعة من أصحاب الحال يبلغون ٩٦٣ ، ٧٦ شخصاً  
ومن الشركات ٤١٦٥ شركة .

ولو ألقينا نظرة على ما يتعلق بالشركات بداءة ذي بدء فانتنا نجد أن  
رؤوس أموالها تبلغ ٥٣٢ ، ١٦٩ ، ٦٩ جنيهاً مصرية منها ٤٢٢٦ شركة مصرية  
تبلغ رؤوس أموالها ٨٢٦ ، ١٧٨ ، ٦٠ جنيهاً و ٩٣٦ شركة أجنبية تبلغ رؤوس  
أموالها ٧٢٥ ، ١٥١ ، ٩ جنيهاً . وجدير بالملاحظة أنه من الستين مليون جنيـهـ

مصرى التى تملكها الشركات المصرية لا يوجد للشركات المصرية الصميمة  
غير ... ٤١٨ ، ١٧ جنيها . والباقي لشركات اجنبية متمصرة او لمساهمين  
اجانب .

وجدير بالملاحظة ايضا انه من الـ ٤٢٢٦ شركة التى تعد مصرية توجد  
٢٤٨١ شركة تستغل رؤوس أموالها البالغة ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٩ جنيها مصرية  
فى التجارة من هذه الشركات توجد ١٤٠ شركة تعد مصرية رأس مالها ٥٣٩ ،  
٥٦٧ ، ٣٩ جنيها مصرية أى نحو ٨٠ فى المئة من مجموع رؤوس الأموال  
المستغلة من الشركات التى تعد مصرية فى ميدان التجارة !

أما فى الحقل الصناعى فالشركات التى تعد مصرية عددها ٧٤٥  
شركة تستغل ٣٩٠ ، ٥٩٩ ، ١٠ جنيها منها ٦٤ شركة فقط تبغ رؤوس  
أموالها ٢٦٥ ، ١٤٩ ، ٩ جنيا أو ٩٠ فى المائة من مجموع الأموال المستغلة  
من الشركات فى الميدان الصناعى . وبجانب هذا العدد من الشركات المصرية  
والاجنبية المتمصرة يوجد ٧٢٢ شركة اجنبية صرفة تستغل ٩٦٢ ، ١٢٨ ، ٦  
جنيها فى الصناعة منها ١٦٧ شركة تبلغ رؤوس أموالها ٧٦٣ ، ٢٢ ، ٣  
جنيها .

ولا يمكن الحكم على الحالة الاقتصادية فى المدن بناء على دراسة احوال  
الشركات الا اذا كان تحت يدنا بيان دقيق بتوزيع المال حسب جنسية  
المساهمين وطبقاتهم . ومثل هذا البيان يحتاج لكثير من التحقيقات ، لم تتم  
مصلحة الاحصاء بشئ منها ، لهذا نصرف النظر عن أمر الشركات الى  
النظر فى أمر رؤوس الأموال الحرة للأفراد لاستخلاص الحالة الاقتصادية  
فى المدن .

وأول شئ يجب ملاحظته ان هنالك فى المدن ٧٨٣ ، ٦٩ فردا اصحاب  
محلات تجارية ٦٢٧٧ فردا اصحاب ورش ومحلات صناعية ، هؤلاء تقدر  
ثروتهم بنحو ٢٩٠ مليون جنيه مصرى . فاذا لاحظنا ان هذه الثروة موزعة  
على ٧٩٠٥٩ شخصا فقط من المشتغلين بالصناعة والتجارة وهم يبلغون

مليونين ونصف المليون في الوقت الحاضر في مصر ، كان لدينا على الأقل مليونان وأربع مائة ألف أجير يومي في التجارة أو الصناعة أو النقل ، وهؤلاء يعيشون على ما يتقاضونه من أجور يومية تبلغ ٣٤ في المائة من أرباح رأس المال المستخدم في الصناعة والتجارة والنقل ، بينما يذهب ١٩ في المائة من الأرباح الخالصة الى جيوب اصحاب رأس المال . غير ان هذه النسبة ترتفع أحيانا لثلاثين أو أربعين في المائة بينما ينزل جور الأجراء الي ٢٧ و ١٥ في المائة من الأرباح . ومن المهم ان نقول ان هنالك ٢٧٢٨ شخصا من المشتغلين بالتجارة والصناعة يملكون وحدهم ٣٨ في المائة من مجموع رؤوس الأموال اعني اكثر من مائة مليون جنيه مصرى ، ثم يأتى اصحاب المحلات الصناعية والتجارية من الطبقة العليا وهؤلاء يملكون من ٣٠ — ٣٤ في المائة من مجموع رؤوس الأموال اما صغار أرباب المحلات والأعمال الذين يبلغون ٧٥ الفا وأكثر فهؤلاء تنزل نسبة ثروتهم وامتلاكهم لرأس المال الى حدود الـ ٢٨ في المائة .

\*\*\*

الآن وقد قلنا توزيع الثروة على جميع وجوهها ، فلنا ان ننظر في مسألة الدخل السنوى في مصر لمختلف الطبقات . وقبل كل شىء يجب ان نعلم انه ليس هنالك ارقام ثابتة يمكن الركون اليها في مسألة الدخل في مصر وكل ما هنالك ارقام تقريبية ، وهذه ارقام تبين نسبة التفاوت فاضحا بين الطبقات في مصر كما يظهر من الجدول الآتى :

الطبقة	عدد افرادها	دخل الفرد السنوى	دخل الطبقة السنوى
المزارعون   الأجراء	٤٤٢٨.٠٠٠	٤—١٦ ج.م	٢٤٤٢٥.٠٠٠
العمال	٢٤٤٠.٠٠٠	١٤—٣٦ ج.م	٣٥٥٠.٠٠٠
ملاك ومستأجرون صغار	١.٠٠٠	٤٨—٧٢ ج.م	٦٠.٠٠٠
البرجوازية الدنيا	٦٥٠.٠٠٠	٧٢—٢٤٠ ج.م	١٦٠.٥٠٠
البرجوازية الوسطى	٥٠.٠٠٠	٢٤٠—١٢٠٠ ج.م	٣٥.٠٠٠
البرجوازية العليا	٢.٦٠٠	١٢٠٠ فما فوق	٤٥٠.٠٠٠
البيروقراطيون من الطبقة الحاكمة	٣.١٤	فوق العشرة آلاف	٦٥.٠٠٠

ويجب أن نضع موضع النظر أن ٢٥ في المائة من الدخل العام تقريبا يختص به حوالي ١٨٠ ألف شخص يعيشون في حالة الكثرة المتخمة بينما سبعة ملايين يعيشون في حالة القلة المجيعة \* ولا يغربنا عن البهبل أن كل فرد من طبقة الأجراء سيان من المزارعين أو العمال وراءه نفر وفي المتوسط العام (نفر و ١٦ في المائة) فكان نفرين يعيشان بالدخل المئين في الجدول أعلاه . وإذا كان هذا يدل على شيء فإنما على تدهور متوسط المعيشة في مصر وأنحطاط الحياة المعاشية فيها .

الآن وقد انتهينا من الالمام بالحياة الاقتصادية على وجه عام في مصر . فلنا أن ننظر في حياتها الاجتماعية واحتراب الطبقات على ضوء من حياتها الاقتصادية .

« اسما عيل احمدا هم »

\* المجيعة : اسم مفعول من إجاع بمعنى الذين يعانون الجوع  
الخرير

## ١٨ - مطالعات فى نظرية المعرفة \*

### العقل والحدس والتجربة :

تبدأ المعرفة البشرية من التجربة ، وهذا شيء لا يتطرق اليه الريبى .  
ولكن ليس معنى ذلك ان كل معرفتنا تأتى عن طريق التجربة والاختبار ،  
لان المعرفة التجريبية لا تخرج عن كونها مكونة من احساسات هى مصادرة  
لمعرفة . ولكنها ليست بمعرفة حتى تأتلف وتجتمع وتستحيل إدراكا حسيا  
وهذه الاستحالة ترجع للعقل نفسه الذى يخلع من طبيعته على احساسات  
صورة ينسج برديتها من المبادئ الأولية التى فى العقل بطبيعته . وهذه المبادئ  
يكتسبها العقل بالحدس Intuition دون ان يكون للتجربة او الاستدلال يد  
فيها فتبدو كالفريزية فى العقل وهذه المبادئ تعرف بالآنية Aproiri وهى من  
الاشياء التى يحصل عليها العقل وتكتسبها الآنية بالحدس بينما المعرفة  
المتحصلة عن طريق الحواس تأتى عن طريق الاختيار ومصدرها التجربة  
الحسية وتعرف فى الاصطلاح الفلسفى باللاحقة A posteriori ومن المهم  
ان نلاحظ ان مدلول اللغظين الاصطلاحى ليس بالمطلق ، لان المعرفة الاختيارية  
ترجع من حيث صورتها الذهنية المؤلفة للاوليات الآنية التى ينسج منها  
العقل برودة الادراك الحسى . كذلك مفهوم المبادئ الآنية ليس مطلقا لانه  
فى كثير من الأحوال يختلط مع نتائج التجربة .

غير ان التفرقة بين المعرفة الآنية والاختبارية تعود الى ان الاولى مطلقة  
ذات صبغة قطعية بينما الثانية تخضع للقياس ، فالمتعارف « كل حدث لابد  
له من محدث » ترجع فيها فكرة الحدوث للتجربة ، بينما فكرة المحدث ترد لمبدأ  
النسبية التى تستبد كل قوتها من طبيعة العقل دون ان يكون للتجربة يد فيها .

---

\* الحديث : ١٩٣٨ ، ص ٢٢٧ وما يلى .

كذلك يجب ألا نلاحظ أن المدركات الحسية تخضع لنفس التفرقة أمثلاً لو أخذنا موضع النظر جسماً فنعصر اللون والكثافة والثقل ترجع للاختلاف وهي احساسات محضة بينها مفهوم الجيز الذى يشغله الجسم ترجع لهذا المكان الذى يستمد قراراته من العقل نفسه عن طريق الحدس . إذا يمكننا أن نعتبر المعرفة البشرية تتكون من عنصرين لىاسيين : عنصر حسي تعيناً به التجربة ونعصر عقلى يرد من حيث المبادئ الى العقل الذى يكتسبها عن طريق البحث \*

## ٢ - المبادئ الآتية والحدس

وتعرض الاحساسات للآتية فى صور مدركات حسية واحساساتنا الأولية تعود الى انفعالاتنا بالعالم الخارجى وما تنفعل به أجهزتنا الحسية . جانب ضئيل من الأشياء التى يفهم بها رحاب الوجود فمعرفةنا الحسية نسبية بالاضافة للكون وجزئية . ونحن لا نعرف من الوجود الخارجى غير النسب والعلاقات بين الأشياء وهذه المعرفة جزئية تتكافئ مع أجهزة الحس فالمعرفة التجريبية ذاتية ترجع لذواتنا والناحية الموضوعية فيها تتصل بالنسب والعلاقات التى بين الأشياء التى تعتبر موضوعية من وجهة الحس نفسه وهذه النسب والعلاقات مع مادة الاحساس تستحيل مدركات حسية بالاضافة للاوليات العقلية التى يكتسبها العقل بالحدس بالنسبة لهذه الاحساسات ، فكان هنالك ارتباط بين ما هو حس العقل وحدسه . فأوليات العقل ان كانت ترجع من حيث الصورة للعقل الذى يكتسبها عن طريق احدس ، فهي ترجع عن طريق المادة للاحاساسات . وصيغة الحتمية التى هى من خصائص المبادئ راجع للزوم والاقتران الدائم بين مادة المبادئ وصورتها أما ناحية الاطلاق فترجع لقيامها مباشرة فى عالم الذات .

\* هكذا فى الأصل والصواب « الحدس » كما يشير السياق ..  
« الحرر »



والآنية Ego - تفكر وتبدع المعاني ونحن لا نفعى من فعاليتها غير جزء ضئيل  
يقتضي بالذهن ويتصل بالعقل ، غير أن فعالية الآنية ووتيرة سيرها واحد  
والفرق بين ما هو حدس وعقلي راجع لأن بساحة الآنية مغطاة بالظلمات الشوم  
الذى يجعلنا عاجزين عن سبر غورها . والجزء الذى يتظاهر من الآنية في  
الذهن هى الواعية لأن التعقل فيه معنى الوعى بينما الجزء الذى بالأعماق  
ولا تصل وإعتنا للانفعال بسيره هى اللاواعية ، والحدس مرتبط بها كل  
الارتباط لأن معنى الحدس الانتقال دفعة واحدة الى نتائج دون أن يكون لها  
مقدمات وأوليات ، والواقع ان المقدمات والأوليات ليست معدومة بل مطوية  
في أعماق اللاواعية .

ولما كان كل من العقل والحدس اثران لفعالية الآنية فأتى تعودان لقوانين  
واحدة هى خطوط الآنية الاساسية .

### ٣ - المبادئ والتجربة

لما كانت المعرفة البشرية مكونة من عامل حسى يرجع للنسب والعلاقات  
الموضوعية التى بين الأشياء وعامل عقلى يرجع من حيث أولياته لسا  
يكتسبه عن طريق الحدس ، كانت المعرفة البشرية اعتبارية لا تخرج أولياتها  
عن كونها اعتبارات ذهنية ، لأن الأوليات ترجع من حيث المادة للاحاساسات  
التى هى مجموعة من النسب والعلاقات التى تعرضها الحواس لنا من  
الأشياء ، ومن حيث الصورة ترد للحدس المحض ، كان الشيء الذى يجعل  
هذه المبادئ صحيحة في نظر الذهن اعتبار المحض . فالمتعارف ان « الخط  
المستقيم اقصر خط بين نقطتين مفروضتين » تعود للحدس الذى يكتسبها من  
العلاقات الخارجية مباشرة دون أن يكون للتفكير والعقل يد فيها غير انه  
من السهل جدا تصور نقيض هذا المتعارف عليه واعتبار ان « الخط المستقيم  
اطول خط بين نقطتين مفروضتين » وكلاهما يكتسبهما العقل مباشرة عن  
طريق الحدس من المدركات الحسية . ولا تمتاز معرفة على أخرى الابناحية  
البسطة والاثنام من حول الاحساسات الأولية وخبرة الواعية البشرية .  
« اسماعيل أحمد آدم »

## ١٩ - فرعونية مصر الحديثة \*

أما أن مصر الحديثة فرعونية فهذه حقيقة لا تتطرق إليها الريب ، ذلك أن مفهوم الفرعونية عندى قائم على أساس من وحدة الحياة المعاشية والشعورية التى تتمشى فى ثقافة المصريين التقليدية حتى العصر الفرعونى ، فنحن حين نقول أن أدب العقاد قائم على أساس من الروح الفرعونية فاعلمنا أعنى أن الروح المصرية تظهر فى خلجات نفسه ونبضات قلبه ، بدون أن أجعل للأشكال والمظاهر الخارجية نصيبا فى الدلالة على هذه الروح .

فإن المظاهر الخارجية وأشكال الأشياء تحاكي وتقلد ، ولكن الروح التى تعبر بخلجات ونبضات عن مزاج خاص لا يمكن أن تحاكي وتقلد . واثبت يمكنك أن تلمس وحدة هذه الخلجات والنبضات الداخلية بين مصرى اليوم العريقى الأسباب فى مصريتهم وبين مصرى الأمس الغابر الى عهد الأسرات الأولى . ذلك أن مزاج الانسان نتيجة للبيئة المتفاعلة مع عوامل المحيط الاجتماعى ، والبيئة المصرية لا تزال على وتيرتها الأولى ، خصوصا فى ريفهم حيث ينزل معظم سكان البلد .

أما المحيط الاجتماعى فقد تغيرت صورته من عهد الى عهد ، إلا أن الصور تقوم على أصل من الروح المصرية القديمة تظهر ملونة تفكير المصرى وسلوكه فى الحياة وشعوره بالأشياء تلويها خاصا ، هذا التلوين اثر من آثار الطبيعة المتفاعلة مع العوامل الخارجية التى وجدت طريقها للمحيط المصرى .

فالمصريون مثلا غيروا لغتهم القديمة باللغة القبطية ، التى هى لهجة منها ، ثم بادلوا بتلك العربية ولكن بقيت فطرتهم تعمل فى اللغة العربية ملونة إياها بلون خاص تبدو واضحة فى اللهجة المصرية .

\* المجلة الجديدة ، مايو ١٩٣٩ ، ص ١٧ ، وما يلى .

فنحن لو ذهبنا نقارن بين اللهجة العربية في مصر واللهجة العربية في سوريا فنانا نجد أن الاختلاف بين اللهجتين لا يقف عند حدود النطق وطرائق الكلام والاعراب ، إنما هو اختلاف أبعد غورا من ذلك يتصل بانتخاب المفردات وبكيفية نطق أحرف اللهجاء الأصلية وفي التعبيرات النحوية وصيغة معاني الجمل .

فلهجة السورى اذا نطق بالعربية هى أن يمد أواخر الكلم ويضع نبرة مخصوصة على عجز الكلمة ، وكثيرا ما يعمد لبدال النون الأخيرة في الكلام جيما ، وينطبق القاء المربوطة مفتوحة . هذا وتعطيش الجيم عند السورى يختلف عن نطق المصرى تماما ، ومع هذا فإن أهل الصعيد ابتداء من المنيا فصاعدا ينطقون الجيم معطشة ، ولكن مختلفة عن تعطيش السورىين والعرب . هذا الى أن أهل مديرية جرجا وما جاورها يبذلون حرف التال جيما والجيم دالا فيقول دبل عوضا عن جبل ودوه بدلا من وجوه كما أنهم ينطقون اجلع بدلا من ادلع .

هذه تحقيقات معروفة عند الباحثين ولكن الذى يهمنا منها الموافقة بين نطق هذه الحروف الغربية خصوصا في الوجه القبلى في مصر وما يماثلها من الحروف في القبطية ، مثال ذلك : طريقة نطق حرف الجيم العربى توافق تماما طريقة نطقه في الحرف المقابل له في اللغة القبطية ، وهذا النطق كما يقدر الباحثون يختلف بالمرءة عن نطق حرف الجيم في سائر الأرض التى تتكلم بالعربية . كذلك النطق بحرف القاف جيما جامدة كما هو شائع في لهجة أهل المنيا واستبيوط فهو عين الشيء الحادث في اللغة المصرية القديمة لما كتبت بالحروف اليونانية لتكوين اللغة القبطية .

هذا والتفغيرات الحادثة في الحروف المقفلة والمتحركة في لهجات مصر العربية الحالية هى بعينها نفس التفغيرات والاختلافات التى كانت موجودة في اللهجات القبطية القديمة الموافقة جغرافيا للهجات الجهات العربية الحالية في مصر الحديثة . مثال ذلك مد بعض الحركات في الصعيد وتقصيرها في

القاهرة ، وترخيم بعض الحركات في الصعيد وحفظها القاهرة والبحيرة . ولنا أن نصل من هذه الحقائق المعروفة إلى أن اللهجة العربية في مصر متأثرة بطريقة اللهجة القبطية القديمة . وانت يمكنك عن طريقة دراسة لهجة كلام المتري أن تعرف أصوله القديمة في عصر ما قبل الإسلام وهل هو عريق في مصريته ، ومن أي المقاطعات كان أصله . ذلك أن طريقة نطق الكلام ولهجة الإنسان تتأثر بعوامل محيطه الاجتماعي في السنين الخمس الأولى من حياته كما تحقق هذا في بحوث علماء النفس ، وعلى وجه خاص البروفسور وندت في كتابه « ولكر بسلوكي » .

ثم عندك الدين الاسلامي ، فلا يزال ليومنا هذا في مصر الحديثة يحمل في طياته آثار الماضي السحيق ، تظهر في خلجات المصري في عبادته وعلى وجه خاص في طرائق عبادته . مثال ذلك ان المصريين القدماء كانوا يعبدون ويقدسون الثعبان — في مقاطعة عرفت في لغتهم باسم مقاطعة الثعبان وفي اللغة المصرية القديمة « جوحى » — وهذه المقاطعة معروف عن سكانها أنهم كانوا يقدسون الثعبان من العصر النيوليتيكي ، ذلك قبل ان يقوم عصر الحضارات في مصر القديمة . وظلت عبادة الثعبان قائمة في هذه المقاطعة ، يحج اليها اهل المنطقة في كل عام في الربيع ، يقدمون القرابين والذبائح لحارس الأرض « مرت سجر » الذي كان يتمثل في شكل ثعبان . ويظهر ان هذا الاعتقاد كان مصدره ملاحظة ان الثعبان يعيش تحت الأرض ، الشيء الذي قوم في اذهان أبناء تلك العصور الغابرة فكرة ان الثعبان اقدم سكان الارض ، ومن هنا كان تقديسه واعتباره حارس الارض .

فلما جاء العصر الاسلامي ومن قبل العصر المسيحي ، اختفت عبادة الثعبان في هذه المقاطعة وراء الاعتقاد المسيحي ثم الاسلامي . واليوم يعتقد اهل هذه المقاطعة ان الضريحين المبنيين في المغارة الواقعة في هذه المقاطعة لشيخ تعرفت المغارة باسمه وكذا الجبل الذي تقع المغارة فيه ، كل كراماته انه ولي يسكن هذه الأرض المقدسة ويحرسها .

هذا هو الشيخ هريدى وهو فى الواقع حارس الأرض ( مرت سجر )  
القديم ، وقد لبس ثوبا جديدا بعث به الى الحياة فى العهد الاسلامى . ولا يزال  
اهل هذه المقاطعة يحجون الى هذا الضريح الذى لم يكن يحتوى الا على شعبان  
من البرنز له رأس يقرب من رأس الاله زيوس كما دلت على ذلك الحفريات  
التي جرت فى تلك المقاطعة . ومن الغريب ان موسم الحج لهذا الولي يقابل  
موسم الحج عند قدماء المصريين الى ( مرت سجر ) حارس الأرض الذى كان  
يتمثل فى شكل الشعبان .

هذا المثال واضح فى الدلالة على ان الروح المصرية القديمة تجد طريقا  
لظهور فى مصر الحديثة من وراء الاشكال التي تبدلت والصورة التي تغايرت  
بنتيجة المدنيات والحضارات التي تعاقبت على مصر ، فى فترة مداها الف  
عام . ومهما حملنا انفسنا لتفسير هذه الظواهر من الجهد لنبعد بها عن الاقرار  
ان مصر الحديثة فى خلجاتها ونبضات شعورها فرعونية ، فاننا نصطدم بالواقع  
الذى لا يمكن انكاره ، وهو ان مصر على ما انتابها من التغيرات فى صورها  
الخارجية ، لا تزال فرعونية فى صميمها ، وهذه الفرعونية قائمة فى خلجات  
نفسها وصورة هذه الخلجات فى خروجها عن النفس .

اذا جعلنا هذه الحقائق موضع الاعتبار ، عرفنا حقيقة ما تستند اليه  
مصر الحديثة من الروح الفرعونية . ولا يعترض علينا بما اعترض به عباس  
محمود العقاد فى مقاله ( بقية السحر والمتنوية ) على الكاتب الانجليزى  
مورتون من ان هذه الخلجات لا تنتقل الا بالاسس التي تقوم عليها من النوازع  
النفسية الخالدة ، وليس منها الايمان بكان محدود او ولي مخصوص ، بل  
ذلك من العرف والتقليد ، لان تنقل هذه الاسس بصورها التي تستمدّها من  
العرف والتقليد كما ظهر لنا من المثال الذى اعطيناه لا تترك امكانا لمثل هذا  
القول .

وبعد فتفسير هذا عنديا واضح من الوجهة العلمية على اساس من  
الفرقة بين الثقافة التي تأخذ الالهة والفطرة التي جبلت عليها . فثقافة

الأمة تراثها الشعبي التي خرجت به من ماضيها أنسلالا على مدى الدهور والأعوام ، وفطرتها هي روحها التي تحتضن هذا التراث . فمثلا تراث مصر الفرعونية الذي أسلمته لمصر الإسلامية فاختلط نتيجة لذلك التراث الفرعوني باللون العربي الذي وجد طريقه للمحيط الاجتماعي المصري . فكان من ذلك ما نسبته الثقافة التقليدية لمصر . وهذا شيء والروح المصرية شيء آخر ، لأن الثقافة أثر وقوع الفطرة والروح تحت تأثير ظروف ومؤثرات تجد طريقها للمحيط الاجتماعي والبيئة الطبيعية للشعب . والروح بعد ذلك شيء يظهر ولكن لا يحدد بين جميع مظاهر ثقافتة للشعب وتراثه . يبين ذلك أن مصر الفرعونية يتقاليدها وصور ثقافتها ولهجاتها حين انتهت لمصر الإسلامية ، فان مصر الإسلامية ، لم تطف على مصر الفرعونية الا في الظاهر ، لأن ما انتهى الى محيط مصر الفرعونية من العوامل التي قامت نتيجة للإسلام ، وقعت تحت تأثير المحيط الطبيعي والاجتماعي لمصر ، فلونتها بلونها المصري ، او هي ان أخذت اللون الاسلامي على الأصح ، الا انها بقيت في جوهرها فرعونية النزعات والاتجاهات ، وهذا يفسر لنا القلب الاسلامي والعربي لمصر الحديثة من جهة والروح الفرعونية من جهة أخرى . وأذن لا تناقض في ان تكون مصر الحديثة عربية اسلامية فرعونية ، فهي عربية اسلامية في مظهرها ، فرعونية في خلجاتها ووجدانها ، وبعد اظن هذا التفسير كاف ليقطع السبيل على كل اعتراض يمكن توجيهه لمصر الفرعونية .

ولا شك أن مصر الحديثة تقطعت فيها مظاهرها العربية الاسلامية تحت تأثير التفاعل بين محيطها اجتماعي ومدنية الغرب الجارفة ، ولقد وجدت الروح المصرية في ذلك مجالا للظهور ، كان احدي علانيه تجليها بقوة في كتابات عباس محمود العقاد وفي الهيكل التي خلفها مختار وفي الصور التي رسمها فخر من الفنانين المصريين نذكر منهم حسين بدوي صاحب لوحات الفنية التي عرضت بالمكتب المصري للسياحة بالشانز اليزيه بباريس في اغسطس من العام المنصرم .

على اما بعد ذلك يجب ان تكون على جانب كبير من الحيطة والدقة في

تناولنا الخصائص الفرعونية التي تقوم طبيعة الشعب المصري وتبعده اليوم عن العالم العربي ليستقل بحياة تتكافأ فيها طبيعته الفرعونية وغالبه العربي بالمدنية الغربية التي وجدت السبيل الى محيطها . واضلنى وقد فسرت ما يعنى من اصطلاح الفرعونية من الوجهة العلمية ، قد جعلت امام الباحثين الأقطار الغربية مادة ان لم تقنع على الأقل بعض الباحثين الذين اخنوا بفكرة العروبة ، فعلى الأقل تجعلهم يمرضون لبعض الشبهات التي توجب عليهم الحذر ، حينما يدخلون فى مناقشات علمية حول مصر الفرعونية .

« اسماعيل أحمد أدهم »

القسم الثاني

٢ - الكنايات التاريخية



*Journal of Management Studies*, 1986, Vol. 23, No. 1, pp. 7-10.

## ٢ - من مصادر التاريخ الاسلامي

مفكرة عليّة انتقادية

تم

دكتور اسماعيل احمد ادهم

عضو أكاديمية العلوم الروسية

وكيل المعهد الروسى للدراسات الشرقية

يبحث في ماهية الحديث والرواية ونشأتها وحلقات تطورها  
من عصر الرسول الى القرن الثالث الهجرى ويخرج من ذلك  
بأدلة قاطعة على انتحال الأحاديث والأسانيد

فصل من كتاب « حياة محمد ونشأة الاسلام »

الطبعة الأولى

مطبعة صلاح الدين الكبرى



# الأهراء

الى أحرار الفكر

الى الذين حرروا الفكر من قيوده ، وجاهدوا في سبيل  
تحرير العقل الأنسانى من تأثير الأساطير الدينية والمزاعم  
الوطنية ؛ والذين أخذوا بيد الجماعات الانسانية الى الحياة  
الصحيحة : أهدي هذا الكتيب لعلهم يجدون فيه نظرة حرة  
بعيدة عن تعصب الدين وجموده !

اسماعيل أحمد ادهم

1891

1891

1891

1891

## مقدمة

لقد اهتزت أوتار العقل البشرى عندما ظهر الرسول محمد في فلولات جزيرة العرب يدعو الملأ الى رسالته العالية « الاسلام » ؛ وقد كان الاسلام بتشريعه ومبادئه نتاجا لجهد العقول من عصر المسيحية الى القرن الخامس الميلادى ، حيث تمخض العقل الدينى في مياقي الجزيرة عن الدين الاسلامى .

ظهر الاسلام في مكة ولم يدم طويلا حتى انتشر في جزيرة العرب ، ثم لم يلبث لعوامل اجتماعية واخرى اقتصادية ان غزا سوريا وما بين النهرين ولم يأت اواخر القرن الأول الهجرى حتى كان الاسلام قد ملك ناصية المشرق من الصين الى الاطلنطيق .. وكانت حركة مد الاسلام من الحركات التاريخية الفاصلة بين عهدين في تاريخ المشرق في فترة القرون الوسطى ، اذ حفظ الاسلام بهمدنيته التى خلقها تراث الانسانية خرجت به من جهادها الطويل في فترة تلبد فيها جو المعرفة وتحجرت خلالها اسباب النشوة عن الاخذ بالعقل الانسانى الى سلم الارتقاء .

في ذلك الوقت الذى اغمض فيه العالم جفونه وذهب في سبات عميق : واخذت غيوم التعصب الحالكة مع سحب الجهالة السوداء تتجمع في سماء المعرفة : اخذت الحياة تدب في موات الشرق ، في الشرق الأقصى لتتمخض عن حضارة الصين الزاهرة او في الشرق الأدنى لتتولد حضارة الاسلام الزاهرة .

ايقظ الاسلام العقول الجامدة من سباتها وولد في تيار العقل الانسانى مجرى جديدا ولم يمض القليل حتى اخذ التاريخ يرى في ربوع الشرق الاسلامى مدنية خالدة بانارها الى اليوم . ولو لم يكن للاسلام الا ما نشأ من حضرة القرون الوسطى حفظت تراث الانسانية من الضياع ، لكناه فخرا الى الابد .

اقتترنت نشأة المدنية الاسلامية بخلافات داخلية فتحت ابواب الانتحال امام رجال ذلك الجيل فأنغمز التاريخ الاسلامى بعشرات الألوف من الروايات الكاذبة بل المئات المؤلفة من الأحاديث المخلقة على الرسول ، وكان لهذا الانتحال اسباب عديدة فكثيرا ما كان الدين يدفع رجاله لانتحال الروايات التاريخية والأحاديث النبوية لاثبات بعض وجهات النظر الدينى ، يسوقنا الى هذا النظر فى الخلافات الدينية التى استعرت نارها خلال القرنين الأول والثانى للهجرة بين انصار على وأنصار معاوية وما عقب ذلك من نضال بين السنة والشيعة والمعتزلة . كما وان السياسة والخلافات التى قامت بين بنى أمية وبين بنى هاشم الى صدر العباسية كان لها يد لا تنكر فى الانتحال . ونحن نرى هذا الانتحال قد اندفع اليه الكثيرون من جلة الرجال عن طريق غير شعورى كما تدلنا على ذلك حالات عديدة ؛ كما وان الجانب الأكبر كان مقصودا انتحاله لغايات دينية ومآرب سياسية ، وهكذا غابت حقائق التاريخ 'الاسلامى وسيرة الرسول فى طيات الأقاوصىص التى ابتدعتها العقول خلال القرنين الأول والثانى للهجرة فظهر من خلال ذلك التاريخ الاسلامى وسيرة الرسول مختلطة مانتها بالأقاوصىص : اختلاط قليل من الحقائق بكثير من الأوهام .

ولقد اكبتت مدة من الزمن ليست باليسيرة على تاريخ الاسلام فندققت معظم المصادر العربية والتركية والفارسية مخطوطة ومطبوعة فى دور الكتب بمختلف أمصار أوروبا وآسيا وأفريقية ، وراجعت جل ماكتبه المستشرقون بالألمانية والروسية والاطالية والانجليزية والفرنسية وطابقت ما ذهبوا اليه على مصادرها الشرقية للتأكد من صحة ماذهبوا اليه . فما كان صحيحا قبلته وما كان ضعيفا نظرت فى أمره وماكان باطلا رددته ورفضته،حتى تجمع لدى الشئء الكثير من المعلومات والملاحظات فيها مقدار ليس باليسير من الأفكار الشخصية ؛ وفكرت ان اضع كتابا عن حياة محمد ونشأة الاسلام ؛ وبالفعل مضيت فى المشروع الى حد ليس باليسير ، وبان لى أن الكتاب الذى نكرت فى وضعه لن يخرج فى اقل من ستة مجلدات ضخمة فى نحو الثلاثة آلاف صفحة . وما انتهت اليه مجلد ضخم فى خمسمائة صفحة : عرضت فيه

للمصادر تاريخ نشأة الاسلام وتناولت بالبحث كلا من الحديث والقرآن والسيرة ، وظهر لى من خلال بحثى أن الحديث مختلف جله أن لم يكن كله على الرسول ؛ وأن السيرة معظمها اقصيص ، وأن القرآن هو المصدر الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه والاستدلال بآياته على وقائع التاريخ . كما وائى تناولت فى بحث مستفيض مسألة الأنساب عند العرب وكشفت أن أصوله ليست بأقوى من أصول الحديث وأعقت هذا يبحث مسهب عن نسب الرسول وأظهرت أنه مختلف وان اسم الرسول كان قثما أو قثامة وان اسم والده حول من عبد اللات الى عبد الله على الصورة التى تحول فيها اسم أبو بكر من عبد اللات أو عبد المعزى الى عبد الله . وبينت بكثير من الدلائل أن المطلب لم يكن شخصا تاريخيا بل اسم صنم من أصنام مكة وأن عبد المطلب لم يكن جدا حقيقيا للرسول وأنه لم ينحدر من صلب هاشم . وفى هذا البحث انكشفت لى من الحقائق الشىء الكثير فى نسب الرسول وتلى ذلك بحث فى طفولة الرسول ونشأته وفى هذا البحث بينت قصة الراهب بحيرا ومقابلته للرسول من اثر الميول النصرانية التى حملها النصرانيون للاسلام باسلامهم وانتهيت من كل هذا الى شىء أن لم يكن يقينا فهو أقرب الأشياء الى اليقين وهو أن للرسول حياة ليست كما تصورناها لناكتب السيرة . وقد حاولت أن اخرج هذا البحث فى هذه الأيام ولكن قعدت بى ظروف مادية . عن ذلك لهذا فكرت أن اخرج فصلا من فصول الكتاب فى كتيب على الناطقين بالضاد وادعو فى نهايته الذين يعنون بدراسة التاريخ الاسلامى الى العناية به حتى يسهل على اخراجه . وقد وقع لاختيارى على فصل الحديث والراوية فخطبت زميلى الدكتور كازيمرسكى مدير المعهد الروسى للدراسات الشرقية فى ذلك فالتزم المعهد بنشره . ولاختيارى هذا الفصل قصة مستفيضة ذلك أن الحديث وهو كما لا يخفى يكون مصدرا هاما من مصادر حياة الرسول ونشأة الاسلام بما فيه من الروايات والحوادث المستفيضة : له قيمة دينية اذ يقوم عليه جانب كبير من التشريع الاسلامى وأصوله ؛ اذ الحديث شارح القرآن فان كان ما ذهب اليه من الشك فى الحديث صحيحا ، وهذا ما اعتقده فهذا الشك له قيمته من الوجهة الدينية لأن الشك فى صحة الحديث يجعل



جانبا من اصول تشريع الاسلام بنهار ويبنى القرآن وهو كما ذهبت اليه المصدر الموثوق في صحته قائما بمبادئه المنة التي تتمشى مع كل زمان ومكان . وبذلك يمكن في نظري ان يخرج الاسلام من جموده الراهن ويمسائر مجرى الثقافة العالمية .

ان الاسلام في حاجة الى التجديد : تجديد يتصل بروحه الراهنة : كالتجديد الذي لحق المسيحية بحركة مارتن لوتر واني لا يختلجني الشك في ان هذا التجديد سيكون في فتح باب الاجتهاد واستخلاص المبادئ من روح العصر ورد الحديث القائم على محاككات العقول التقليدية في القرن الأول والثاني للهجرة .

واني لأشعر وانا مكب على كتابة هذه السطور ان شيئا من المعجب سينتظر الى نفوس الكثيرين لانفرادى دون بقية الأعاجم في عصرنا الراهن في الكتابة بالعربية . غير اني لا أشك ان احساسهم بالعجب لا يلبث ان يزول متى عرفوا يقينا أن لهذا سببين :

الأول : ان العربية هي اللغة التي يرجع اليها في استقصاء تاريخ الاسلام وحياة الرسول مما يكون معه من العبث ان يكتب الباحث البحث بلغة غيرها لأن الفائدة تكون محصورة وقتئذ على الناطقين بها ومهما كانت هذه اللغة منتشرة فهي ليست جامعة لكل الآخذين بدراسة تاريخ الاسلام والمتخصصين لبحث حياة الرسول من عرب وعجم .

الثاني . اننى أيام تعلمي العربية على يد الأستاذ اسماعيل صائب مدير دار كتب بايزياد بالأستانة أخذت أكتب ملاحظاتي وآرائى وملخصات مراجعاتى على الكتب بالعربية ليستقيم يدى على الكتابة بها وبذا تجمع لدى مجموعة ليست بالقليلة من الباحث المختلفة في ضروب المعرفة المتنوعة باللغة مما يسهل تنظيمها لدراسته بالعربية .

واني على وشك نشر هذه الرسالة على الذين يعنون بالمباحث العلمية

---

\* هكذا في الأصل والصواب لتستقيم .

« المحرر »

الجديّة في تاريخ الإسلام أرجو القارئ أن يتجرد على قدر استطاعته من التقاليد الذي خرج بها من بيئته ووسطه وورائته غير مقيد نفسه بالأفكار التقليدية الرئيسية التي نخرت في عظام الشرق نيفاً و ألف عام وتمدت بها عن مجازاة سير الحضارة الإنسانية .

واني أشعر بأنكم أبناء العربية ستشاركونني الشعور في أنني قمت بشيء من الواجب نحو العربية فإن أصبت فذاك حسبي وإن أخطئت فحسب المحققين تقويم خطئي ؛ فالحقائق بنت البحث والتحري ؟

« اسماعيل أحمد ادهم »

٣١ مارس ١٩٣٦ م

## الحديث والسيرة والرواية

١ — ان كانت معانى الكلمات تشتق وتستمد من مصادرها فالاصطلاح « الحديث Tradition » معناه الرواية : ويراد به في علم الشريعة الاسلامية وخاصة في علم الحديث ما ورد عن النبي محمد من قول أو فعل أو تقرير (١) . وليس هنالك في الواقع حد فاصل بين الحديث والسيرة والتي هي حياة الرسول « The life of Prophet » فالحديث يتناول ما قاله الرسول والسيرة تتناول حياته وأفعاله . ويعانى المشتغلون بالمباحث الاسلامية شيئاً كثيراً في الصعوبة في التفريق بين مدلولهما لتشابه خيوطهما وتداخلهما . ولست أجد من ضرورة في الوقت الحاضر تحفزنى الى التفريق بينهما لأننى أقرر ان الحديث والسيرة مظهران الحياة الرسول وأفعاله وأقواله . وكلما تعمقنا في دراسة السيرة والحديث اقتنعنا بوحدتهما وضرورة اعتبارهما شيئاً واحداً (٢) .

ويعلم كل مطلع على صفحات علم الحديث مقدار الارتباط القائم بين الحديث والاسناد .

يبدأ الحديث وجوده من الشخص الذى دونه ويرتقى في جوف الماضى الى قول قاله النبي أو واقعة شاهدها أحد الصحابة عنه فحدثها لغيره وهذا نقلها بدوره لآخر حتى وصلت الى مدون الحديث أو بتعبير (٣) آخر ان ما قاله النبي أو فعله نقله « ١ » الى « ب » شفاهها ، ثم أبلغه « ب » الى « ج » الذى رواه الى « د » الذى هو مدون الحديث .

(١) فجر الاسلام للأستاذ أحمد أمين . ص ٢٤٤ .

(٢) مجلة التاريخ التركى « السيرة النبوية والحديث » ج ١٢ ص — ٥٨١

سنة ١٩٣٥ م للكاتب .

(٣) Caetani «Leone» Annal l'v dell Islam, Milano 1950, I

vil. p. 72.

فالحديث اذن هو المتن المتسلسل رواية من « ١ » الى « د » متتلا بين « ب » و « ج » والاسناد هو التسلسل ذاته : اعنى بذلك انه سلسلة الرواة الذى سار فيها الحديث حتى مدونه .

٢ - يقوم الحديث على أساس اولى هو حفظه : (٤) وعلى فرض صحة ثبوت تذكره فى الرواة فالنظر الانتقائى لمجموعة الحديث يذهب بنا الى ان الحديث (٥) قام بلا اسناد اولا ثم جعل له فيما بعد ما يعرف بالاسناد ، اعنى بذلك انهما لم يكونا متواترين . ولو مضينا نبحث فى نشوء الاسناد وحلقات تطوره فاننا حتيا سنضطر الى تدقيقات من أصعب ما يتصور فالمصادر قليلة وهى على قلتها مضطربة غير ان أبى جعفر الطبرى (٦) المتوفى سنة ٢٢٩ م اعطانا فى مقدمة كتابه تاريخ الأمم والملوك بيانات قيمة فى نشوء الحديث . ونحن لو أعرنا هذه البيانات قيمة تاريخية فاننا نضطر الى الاعتراف بعروة (٧) بن الزبير بن العوام الأسدى المتوفى سنة ٩٤ هجرية باعتباره موقدا لعلم الحديث ؛ فانه اول من جمع الأحاديث ونظمها . ولو مضينا ننظر ونحقق فى هذه الروايات ونتناولها بالنظر الانتقائى والبحث المقارن لرأينا ان عروة بن الزبير لايسند الأحاديث الا لنفسه والقرآن أعنى انه فى عصر الخليفة الأموى عبد الملك ، فى الفترة الواقعة بين العقدين الثامن والتاسع من القرن الأول لهجرة الرسول ، بمدة أكثر من نصف قرن على وفاته ، وفى الدورة التى ظهر خلالها صفوف التابعين وتابعيهم كان أكبر راوى للحديث لا يجد نفسه فى حاجة الى ذكر الذين نقل عنهم وصح نقلهم عن النبى . ونحن نبصر أحاديث عديدة فى كتب الحديث ترتقى فى اسنادها الى المحدث عروة بن الزبير ناو

---

(٤) ان ثبات الخطرة فى الرواة امر ليس بالراجح والشك يختلجنا صدد هذه المسئلة وخاصة ونحن الوف الأحاديث يرويهها واحد فلو صحح انه راوى هذه المجموعة فلا ريب أن الفاظ الحديث تتغاير فى فترة انتقالها فى سلسلة الرواة كما وان شيئاً من التغاير ينتابها وقد يؤدى هذا التغاير الى ضياع المعنى الأصلى .

(٥) تاريخ آداب العرب لمصطفى صادق الرامعى ص ٨٣ ٢ .

(٦) تاريخ الأمم والملوك ص ٣٣٨ .

(٧) تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك للسيوطى ص ٦٠٤ .

مبلغنا بوضحة هذه الأسانيد فإننا نتردى في شيء من الحيرة صدد المصدر الذي استقى منه عروة الأحاديث ، فلا ريب أنه لم ينقلها عن النبي رأساً لأن الزمان تأخر به عن زمن الرسول ولا شك مع هذا أنه أخذ هذه الأحاديث عن صحابة الرسول وخاصة زوج النبي عائشة (٨) .

٣ - لقد كان القرآن ميزانا للحديث الصحيح في صدر القرن الأول وحققا كان خير مقياس يقاس به الحديث وسائر الأنباء التي تكون قد رويت عن النبي لأن العهد لم يكن بعيدا بالرسول فلما تقدم الزمن ضعف هذا الميزان وتسرّب الوهن الى هذا المقياس لأن القرآن كما نعلم كتاب مبادئ وأصول لم يقرر فيها التفاصيل ، فمن السهل جدا انتحال الكثير من الحديث على الرسول في تفاصيل الشريعة الإسلامية وأصولها والتي لم يتطرق إليها القرآن في بيحه . وقد استغل هذه الناحية منتحلو الحديث فكانت أحاديثهم وقفا على تفاصيل دقيقة . هذا الى أن المقياس كان لا يصلح في تمييز الروايات المتعلقة بحياة الرسول . ومن كل (٩) هذا كان لا مندوحة من البحث على ميزان آخر يكون أكثر دقة وهذا ما دفع المحدثين وعلماء الحديث فيما بعد الى انتحال الاسناد ليصبغوا الحديث بصبغة علمية .

٤ - لو وعينا الأفكار المبثوثة في الفقرات الثلاثة كان لا مندوحة لنا من الحكم بأن الاسناد من عمل العصور المتأخرة . هذا الى أننا نعلم ان الحديث بدأ في تدوينه على نظام في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز (١٠) « تولى الخلافة عام ٩٩ هـ وتوفي سنة ١٠١ هـ » وأن الحديث كان قبل ذلك مستهترا على ما يعرض فيه من عوارض السهو والاغفال وما يدخل عليه من الشبه والتأويلات ، وعلى أن بعض الثقات ربما أخذوه عن غير الثقات حتى كانت خلافة عمر بن عبد العزيز قرأى الحديث معلقا بأفراد الرجال

(٨) اسماعيل المبطأ برجال الموطأ للسيوطي ص ٢٠٥ « عروة بن الزبير »

(٩) ارشاد الفحول للامام الشوكاني ص ٣٠ - ٣٢ .

(١٠) تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك لجلال الدين السيوطي ص

٤ - ٦ وتاريخ آداب العرب ص ٣٨٠ - ٣٨٣ لمصطفى صادق الرافعي .

وكانت قد فشيت في زمنه أشياء مما يعتمد فيها الكذب فكتب الى نائبه في الامرة والقضاء على المدينة ابي بكر بن حزم « المتوفى سنة ١٢٠ هـ » ان انظر ما كان من حديث الرسول فليكتبه ان خفت على دروس العلم وذهاب الطباء . وكان قبل هذا الحديث لا يدون الا عند نفر من الصحابة كعبد الله بن عمر وبعض التابعين كمروة بن الزبير . ثم امر عمر بن عبد العزيز محمد بن مسلم الزهرى عالم الحجاز والشام « المتوفى سنة ١٢٤ هـ » « فدون الحديث حتى انتهى الامر الى الامام مالك بن انس « المتوفى سنة ١٧٩ هـ » فصنف الموطأ ، وكذلك الى عبد الملك بن جريج بمكة « المتوفى سنة ١٥٠ هـ » وعبد الرحمن الأوزاعي بالشام « المتوفى عام ١٥٧ هـ » وسفيان الثوري بالكوفة « المتوفى عام ١٦١ هـ » وحماة بن سلمة بن دينار بالبصرة « المتوفى سنة ١٦٧ هـ » فكتبوا في الحديث . وهذا القول ان دل على شيء فانما يدل على ان العصر الأول ما كان يعرف تدوين الحديث وان تدوينه من أعمال القرن الثاني .

٥ — مما سبق خرجنا بشيء ان لم يكن اليقين كله فان اقرب الأشياء الى اليقين وهو ان أقدم ما دون من الحديث كتب بعد وفاة النبي بمائة سنة أو أكثر . وبعدان فشيت في الدولة الاسلامية دعايات سياسية وأخرى دينية كان اختلاق الروايات والأحاديث بعض وسائلها الى الذيوع والانتشار . هذا الى ان أقدم مصدر لحياة الرسول وتاريخ نشأة الاسلام ما كتبه المؤرخ عبد الملك بن هشام (١١) « المتوفى سنة ٢١٣ هـ — ٨٣٣ م » ومصدر اعتماد ابن هشام فيما كتب عن السيرة (١٢) النبوية ما روى عن محمد بن اسحاق.

(١١) الفهرست لابن النديم ص ٩٢ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٩٠ . وقد طبع المستشرق المشهور وستنفلد « كتاب سيرة رسول الله » بجوتنجن بين سنين ١٨٥٨ و ١٨٦٠م كما وأن فييل Weil ترجمها الى اللغة النمساوية في سنة ١٨٦٤ م

(١٢) يظهر ان عبد الله محمد بن اسحاق قد دون السيرة النبوية في كتابين ، « المبتدأ » راجع الفهرست ص ٩٢ أو « مبتدأ الخلق » راجع ابن عدي ج ٢ ص ٨ على سيرة رسول الله لابن هشام ، أو كتاب « المبدأ وقصص الأنبياء » راجع السيرة الطيبة ج ٢ ص ٢٣٥ . والثاني « كتاب المغازي والسير » وهو من أهم الكتب وهو ضمن تهذيب ابن هشام .

« المتوفى سنة ١٥١ هـ ٧٦٨ م » صاحب المغازى والسير . اذا اختصر « السيرة النبوية » التى ألفها بن اسحق وحفظ لنا فيها الكثير من سيرة الرسول واخبار العرب . فلا يجب ان ننسى ان عبد الملك بن هشام عاش فى عصر بينه وبين عصر الرسول نيف وقرنان ؛ وكتب كتابه بعد ان ذاع فى الاسلام الميول والدعايات ولا شك مع هذا ان الأفكار الشائعة فى عصر ابن هشام أثرت على أفكاره كائنسان (١٣) قبل ان يكون كاتباً ، كما وانها بلا شك أثرت من حلت على شيء فانها تدل على ان عصر ابن اسحاق ما عرف الاسناد يزيدنا الأوهام لتخرج لنا سيرة الرسول .

٦ — لا يعرف ابن اسحاق الاسناد بل انه اورد كل بحوثة دون ان يجد فى نفسه حاجة ماسة الى ذكر من صح روايته عنهم وهذه الظاهرة ان حلت على شيء فانها تدل على ان عصر ابن اسحاق ما عرف الاسناد يزيدنا يقينا فى قولنا ان كل المتون القديمة التى حملت لنا فى طياتها نقولا عن رجال القرن الأول الهجرى والنصف الأول من القرن الثانى تدل على ان الاسناد كان فى ضمير الدهر ولم يتخصص عنه الفكر بعد . وما يرجع هذا الظن ان الاشارات الاسنادية التى وردت بسيرة ابن هشام صورة طبيعية ليس لها تلك الروح التى تجلت من بعد فى كتب الحديث الكلاسيكية . وهذه الحقيقة تتكشف لنا بالمقارنة بين حالة الاسناد فى الدورة السابقة لعهد مالك بن انس والدورة اللاحقة له : فما تركه الربيع بن الصبيح « المتوفى سنة ١٦٠ هـ » وسعيد ابن أبى عروبة « المتوفى سنة ١٤٦ هجرية » فى بطون أمهات كتب الحديث والسير قرينا الحلقة التى بدأت الأسانيد وجودها منه (١٤) .

(١٣) البيهة والانسان لبنيامين كيد العالم الاجتماعى ص ٨٨ . لندن

١٩١٣ .

(١٤) التمهيد لابن عبد البر ص ١١٣ وارشاد السارى الى شرح صحيح

البخارى ص ٧

Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn-Iskak., (١٥)  
 Bearbeitet Von Abd El-Malek IBN Hisham., Hgg von f.  
 Wustenfelf., gottingen 1859-60., 2 Vols, Vols. vol. 2 p. L VII-  
 LXIX.

٧ - لقد (١٥) رتب العلامة وستنفلد Wustenfeld مجموعة الأسانيد التي أتت في « السيرة النبوية » والتي اختصرها عبد الملك بن هشام عن محمد بن اسحاق حسب الأبجدية وأرفقها بنهاية متن ابن هشام الذي أشرف على طبعه في جوتنجن **Gottingen** ونحن لو القينا نظرات عامة على مجموعة هذه الأسانيد لتولانا الدهش ، اذ نجد معظمها مبتورة وغير متصلة . وبالمقارنة بينها وبين اسانيد صحيح البخارى التي صبت في قالب منظم نجد الأولى مضطربة وناقصة . واننا نتردد في بقاء الحيرة ونبقى مترددين في ايضاح اسناد مثل :

« قال ابن اسحاق » و « روى عن ابن اسحاق » أو « حدث ابن اسحاق » ويبلغ هذا التردد أشده حينما تقف على اسناد مثل « روى عن احد افراد أسرة ... » أو « روى عن ثقة (١٦) .. »

هذه صورة من الاضطراب والنقص الذي نجده في اسانيد ابن اسحاق كما وردت في السيرة النبوية لابن هشام . ولنا أن نتساءل لما لم يذكر لنا ابن اسحاق اسم من نقل عن آخر ؟

وفي حالات كثيرة نجد ابن اسحاق يمر مهملا ذكر المصادر الذي استسقى منها معلوماته . وكأننى به لا يشعر بحاجة الى هذا الذكر وقد كان بودى التوسع في هذه المسئلة ولكنى اكتفى بضرب مثيلين مشيرا الى حالات كثيرة ليرجع اليها تاركا التوسع في هذه النقطة لفرصة اخرى .

ان المعاهدة (١٧) التي عقدها الرسول في المدينة مع اليهود ذات اهمية تاريخية عظيمة . فهذه المعاهدة تعين لنا علاقات المسلمين في بدء ظهورهم مع الطوائف الأخرى وبالأخص بنى اسرائيل . وتكشف عن روح التشريع الدينى في الاسلام في دوره من دورات الجهاد في سبيل تأسيس ووضع دعائم الدين الاسلامى .



مثل هذه المعاهدة مر عليها ابن اسحاق دون أن يشير الى المصدر الذي استسقى منه معلوماته .

كذلك (١٨) يمكننا صرف القول ذاته في مسألة قتلى وجرحى معركة بدر .  
فهذه القائمة المطولة التي شغلت ثلاثين صفحة من متن ابن هشام مر عليها ابن اسحاق دون أن يفيدنا عن مصدرها . وكأنى بكثرة الجرحى والقتلى وسراحة القائمة وهي تكاد تبلغ حد الدقة أرفع كونه أتى من مصدر شفهي : اذن غير المعقول أن تنفى ذاكرة انسان مئات الأسماء بكنياتها والقابها والمرجح عندي أن ابن اسحاق أخذ هذه القائمة من الوثائق الكتابية (١٩) .

ويمكننى أن أمضى أعد مئات الحالات المماثلة لما ذكرت غير أنى اكتفى بما قدمت مرجعا القارئ الى متن كتاب « سيرة رسول الله » لابن هشام ليقف على عبارة :

قال او روى عن او حدث « ابن اسحاق » ولا أكثر . هذه العبارة ، عبارة فيها من التخصص الشيء الكثير مما يهم بحثنا هذا فان ابن اسحاق بدلا من أن يذكر كل رواية سمعها واحدة واحدة ، جمع الروايات المتشابهة في رواية واحدة بعد أن أدخلها في صيغة مفردة اسندها لنفسه .

يعترف بهذا ابن اسحاق ، وقد طبقها فعليا في الحوادث الكبرى من حياة الرسول (٢٠) فهذه قصة المعراج وغزوة بدر ومقتل كعب الأشرف وغزوة احد وحصار المدينة ورحلة المريسع وغزوة تبوك كلها شواهد تشهد بأن ابن اسحاق ما عرّف الاسناد ولا كان يعرف التقيد بالمصادر التى يأخذ عنها .

٨ — بأن لنا في الفقرة السابقة أن ابن اسحاق أخذ لنفسه الحرية في البحث وهذه الطريقة لم ترق في أعين علماء الحديث من المسلمين فطعنوا (٢١)

Ibn Hisham : 45.

(١٨)

Annali dell'Islam. p. 175.

(١٩)

Ibn Hisham vol 2, «Vol 1 549 : 428 : Ibn Hisham, (٢٠)

p. 263», p. 555 : 699 : 725 : 894 «Wustenfeld».

Muir : vol 1 p. XC. XCII. and Wustenfeld vol. 2 p. xxxviii. (٢١)

في ابن اسحاق وجرحوه ولا عجب في هذا فان علماء الحديث ما حطوا من قدر ابن اسحاق وجرحوه الا لانه تعرض للكتابة عن حياة الرسول ورواية الشيء الكثير من الحديث دون ان يسند ما كتب لرواتها . وهذه الطريقة تخالف طريقة علماء الحديث في املاء الحديث اذ يسندون كل حديث الى راويه وهكذا حتى الرسول . وضعف ملكه الانتقاد جعلتهم ينسون او يفتاسون ان ابن اسحاق عاش في دورة انتقال وفترة ما عرفت الاسناد والرواية فان كتب ابن اسحاق كتاباته يحون ان يقدمها باسنادها فانه انما اتبع روح عصره وجارى طبيعة زمانه وليس في هذا ما ينقض من شأنه أو يجرح من كتاباته . فهو اول من أرخ في السيرة وجمع في تضاعيفها الشيء الكثير من أخبار العرب وصور حياتهم الجاهلية . ونحن (٢٢) لا ننكر انه أقدم في تدوينه السيرة على مزج كثير من الأقاصيص بسيرة الرسول تأثرا بالشائع في عصره . ولا ريب انه أدخل في السيرة أشياء مخالفة للواقع وضمنه من الأشعار المنتحلة الشيء الكثير مما صار به مضحكة عند الرواة (٢٣) ولكننا مع ذلك نقرر انه فعل ما فعل تأثرا بالشائع ومجاراة ليدول عصره فانه نشأ في عصر كانت القلاقل كادت تؤدي بالاسلام والخلافات الدينية والسياسية على أشدها وكان اختلاق الروايات بعض الوسائل الى الغلب (٢٤) وقد اندمج ابن اسحاق في تيار عصره وما كان بمقدوره ان ينافر جيله آرائه مخافة يحل به . وهكذا قدر ان تغيب حقائق السيرة وراء سحب الأقاصيص التي حاكها العقول في ذلك الجيل .

٩ — يعترف ابن اسحاق انه ضم احاديث وروايات متعددة في حديث او رواية واحدة . وهذا الاعتراف ينير لنا كيفية نشوء الحديث وتطوره بمقاييس الزمن ، وعليه فنحن مقسورون على قبول الروايات التي اتت مسندة الى شخص واحد باعتبارها محصلة لروايات عديدة . يزيدنا ايمانا بهذه السكرة

(٢٢) : Islam Taarihi., 1 inci Cilt. p. LXXIV. (Edham 1. A)

(٢٣) في الأدب الجاهلي للدكتور طه حسين ص ١٢٨ .

(٢٤) « تراث الاسلام ومسائله في التاريخ » مجموعة بحوث نشرت بالروسية ١٩٣٥ ص ٨٧٨ اشترك فيها الكاتب مع اثني عشر مستشرق .

أن النظر (٢٥) الانتقادي لمتن ابن هشام وكتب الحديث السنة يؤدي الى هذه النتيجة . وشهادة ابن اسحاق القيمة عن عملية المزج في الحديث تغافلها علماء الحديث الى يومنا هذا بل وعملوا على أن يهوهوا به الى طيات النسيان ويودعوه ضمير الدهر وانه مازال في تضاعيف الزمان مطويا الى هذا العصر .

وان اقتصرنا في البحث على ابن اسحاق ليس في الواقع الا لحصر البحث ومن السهل جدا اشمال النتائج التي وصلنا اليها على كل المتون القديمة التي سبقت كتب الحديث الكلاسيكية . فما تركه محمد ابن السائب الكلبي « المتوفى سنة ١٤٦ هـ — ٧٦١ م » وغيره من علماء القرن الأول والثاني للهجرة نجد فيها البحث واردا دون ذكر من اخذ عنهم وصح نقلهم عن غيرهم .

ويكفي نظرة واحدة الى امهات الدواوين التي وصلتنا عن اكابر المؤرخين فاننا نلقاها مفعمة بالنقول الكثيرة عن محمد بن السائب الكلبي . مثال ذلك ابن سعد « المتوفى سنة ٢٣٠ هـ — ٤٤٨ م » صاحب الطبقات للكبرى وابي جعفر الطبري « المتوفى سنة ٩٢٢ م » فقد اکترا في النقل عنه . وهذا الجاحظ يروي الكثير عنه ومثله المسعودي « المتوفى سنة ٩٥٦ م » وابي الفرج الأصفهاني « المتوفى سنة ٩٧٣ م » فانهما يعتمدان عليه في كثير مما كتبا .

ولو القينا نظرة على مجموعة هذه النقول فاننا نلقى الأسانيد ناقصة ومبتورة تماما كما هي عند ابن اسحاق .

ولقد حفظت لنا الايام من آثار ابی المنذر هشام بن محمد ابن السائب الكلبي « المتوفى سنة ٢٠٤ هـ — ٨٢٠ م » بعض المصنفات ككتاب « الأصنام » و « أنساب الخيل » و « جبهة النسب » (٢٦) . ونبصر من خلالها أنه

(٢٥) راجع لنا مجلة فكرة حركطري عدد ٥٢ مجلد ثان ص ٥٧٨ عدد نوفمبر ١٩٣٤ م

(٢٦) Becker «Carl. H» Zeitschrift der Deutschen Morgenan-  
dischen Gesellschaft., Leipzig 1902, p. 796-799.. Und Bro-  
ckelmann : Geschichteder A. L. 1900.

اعتمد فيما كتب على ما رواه أبوه ، وبمراجعة الأسانيد نجدها مبتورة ناقصة على هذه الصورة :

« حدثني أبي (٢٧) » كما واثك تجد اسناداً هكذا .

« حدثنا رجل من قريش (٢٨) » و « بلغنا ان رسول الله (٢٩) » .

هذه صورة من النقص والبتر اللاحق الأسانيد . ولنا ان نتساءل لما لم يذكر لنا محمد بن السائب الكلبى مصدر روايته ؟ ولماذا لم يسند رواياته الى رواتها ؟

هذه الحرية فى البحث وعدم التقيد بذكر الاسانيد حالة عامة فى جميع النقول المروية عن رجال العتود الخمس الأولى من القرن الثانى للجهرة . وهذه الظاهرة ان دلت على شىء فانها تدل على ان الأسانيد لم يكن معروفا حتى العتد الخامس من القرن الثانى الهجرى . وأن الأسناد نشأ فى زمان لاحق لهذا العهد .

١. — اذا علمنا أن الأسناد من فعل العصور المتأخرة وأن القرن الاول والنصف الاول من القرن الثانى كان يجهله ، انفتح امامنا باب جديد فى البحث لانه من الغريب ان نرى المتأخرين من مدونى الحديث يسندون الأحاديث الى رواتها حتى عهد الرسول مع أن القدماء لم يعرفوا الاسناد ولم يذكروا عن أخذوا وصح أخذهم عن غيرهم . ولنا ان نتساءل من اين اتى للمتأخرين من المحدثين سلسلة أسماء الرواة حتى عهد الرسول مع أن القدماء منهم لم يرووا لنا عن أخذوا

هذه معضلة من معضلات علم الحديث ، ولا جواب لهذا اللهم الا القول بأن المتأخرين من المحدثين اخطقوا الاسناد اختلاقا ليصبغوا الحديث بحسبة علمية .

(٢٧) الأصنام ص ٦ سطر ١ ، ص ٩ سطر ٢ .

(٢٨) الأصنام ص ١٤ سطر ٢ .

(٢٩) الأصنام ص ١٩ سطر ١ .

وهنا يحسن بنا أن نقول أن الأحاديث المروية عن السنين الأولى من حياة الرسول حتى بعثته ليست قائمة على اسناد تام وليست ذاهبة الى راءى ما حدث بعينه ، وهى على أكثر ما ترتقى تعلو الى بعض الذين عرفوا محمداً في اواخر حياته . والأحاديث التى ادعى فيها الشهود ترتقى الى الفترة اللاحقة وقائع السنة الاولى من هجرة النبى من مكة الى يثرب .

١١ — لننتقدم الى العصور المتأخرة ولنأخذ فى المقارنة بين صور الاسناد فى عصور التاريخ المتلاحقة فاننا نجد ما كتبه المؤرخ أبو عبد الله الواقدى « المتوفى سنة ٨٢٣ م — ٢٠٧ هـ » الذى انتقلت لنا آثاره عن طريق كاتبه أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهرى « المتوفى سنة ٢٣٠ هـ — ٨٤٤ م » « صاحب الطبقات الكبرى » ذات اسناد بلغ حدا ملموسا وكان ينقصه القليل ليبلغ ذروة الكمال . فلقد انتظمت الأسماء ودخلت فى سلسلة مرتبة ، بيد أننا نجد فصولا بأسرها تبتدىء بالاسناد لينظروها متن الرواية التى هى مزيج روايات مختلفة يتقدمها الرواية كاستشهاد وتلحقها بلا تخصيص محتويات الرواية . وهذا الضعف يأخذ فى الزوال كلما تقدم الزمان بترقى المنطق الدينى بالاحتكاك مع أصول المدنية الاغريقية التى شجيت بأفكار النساطرة والسريانيين . ويأخذ كل حديث صورة مستقلة بنفسها ذات اسناد خاص بها ، وهذه الحقيقة تنكشف اذا ما تقدمنا والزمان نقارن اسانيدنا والبحث فى تضاعيف صحيح الإمام محمد بن اسماعيل البخارى « المتوفى سنة ٢٥٦ هـ — ٨٧٠ م » تكشف عن الدورة الأخيرة لبلوغ الاسناد تمامه (٣٠) .

١٢ — لقد رأينا كيف أن الاسناد تطور من عصر محمد بن اسحاق حتى انتظم على يد الامام البخارى ولو تقدمنا والزمن فاننا نجد أن الأسانيد تتضخم الى حد كبير : مثال ذلك اسانيد المحدث ابن حجر العسقلانى « المتوفى سنة ٨٥٣ هـ — ١٤٤٨ م » فانها احتلت نصف متون مجلداته الأربعة الضخمة من كتاب « الاصابة فى تمييز الصحابة » وهذه الظاهرة ان دلت شئ ،

(٣٠) ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى للقسطلانى ص ٩ .

فإنما قل على أن تدقيق الحديث انصرف نحو الاسناد ، وبذلك يمكننا أن  
نقسم علم الحديث الى دورتين

الأولى : حتى العقد الخامس من القرن الثاني وكان التدقيق منصرفا  
خلال هذه الفترة الى متون الأحاديث وكان الاسناد مجهولا .

الثانية : من النصف الثاني للقرن الثاني ومن هذه الفترة انصرف جهود  
الباحثين الى الاسناد وتحقيقه وفي هذه الدورة نشأ الاسناد وتطور حتى  
أوائل القرن الثالث حيث انتظم على يدى البخارى .

١٣ — يذهب علماء الحديث (٣١) الى أن المحدثين الأول دققوا  
الأحاديث وحققوا عن روى الحديث ، وكمل هذا البحث رجال الطبقة  
الثالثة حتى انتهى الأمر الى الامام البخارى فصنف صحيحه فى ستة عشر  
سنة وبذل قصارى الجهد فى التحقيق اذ وضع صحيحه حاويا ٧٢٧٥ حديثا  
خرجه من ستمائة الف حديث .. وكان الذى دفعهم الى هذا قناعة تخلق  
صدورهم فى أن يتبينوا الصحيح من الكاذب فى الحديث وما كان لديهم من  
مقياس سوى ذكر الذين روى لهم وصحت روايتهم عن غيرهم حتى النبى ،  
فأن كانت سلسلة حلقات الرواة تشهد لأفرادهم بالصدق والنزاهة والامانة  
كان الحديث صحيحا لا يقبل الشك والا كان الحديث ضعيفا لا يعتمد (٣٢)  
عليه . وحسب قاعدة الاسناد قسم الحديث أقساما حسب السند مثل  
المواتر وهو ما يرويه عدد تحيل العادة تواطؤهم على الكذب والمشهور وهو  
ما كانت طريقته محصورة والصحيح وهو ما اتصل سنده بعدول .. الخ

---

(٣١) Annali dell'Islam., vol I. p. 85 and Hartwing Hirsch-  
feld : Researches into the composition and exegesis of the  
Qoran., Asiatic Monographs, p. 52 (1902), vol. III.

(٣٢) ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى للقسطلانى ج ١ ص ٧

٨٤

وبجانب (٣٣) هذا يعترف علماء الحديث في صراحة أن يد الاختلاف أوجدت أحاديثا لا عد لها ولا خسر . ولكنهم لم يفكروا أنه من السهل جدا أن يصل الاختلاف الى الإسناد فيوجد أسانيد ظاهرها صحيح وهي في الحقيقة مختلفة ذلك لأن مثل هذا التصور كان يؤدي الى واد علم الحديث والشك في صحته . ولقد كان هنالك من الوقائع ما يثبت وصول الاختلاق الى الإسناد وكان من الواجب الشك في الأسانيد حتى ولو كان ظاهرها صحيحا ولكن خوف علماء الحديث من واد الحديث جعلهم ينسون أو يتناسون هذه الوقائع .

هذا النووي (٣٤) في شرحه على مسلم يقول :

« وقوم كانوا يتحرون فقط أن يكون الكلام حقا في »

« ذاته فيستجيزون نسبته الى الرسول فقد قال خالد بن »

« يزيد سمعت محمدا بن سعيد الدمشقي يقول إذا كان »

« كلام حسنا لم أر بأسا أن أجعل له اسنادا »

هذه العبارة هامة لأنها تثبت أن الاختلاق وصل فعلا الى الإسناد مكم من حديث نظمئن اليه بدعوى صحة سنده . وفي الواقع أن هذا الاطمئنان ضعف في النظر فمن يدريني أن الاختلاق لم يصل الى الإسناد ؟ ومن يدريني أن الحديث ليس مختلفا مع أسناده ؟

مسألة هامة كل الأهمية لم تطرا على بال أحد وبقيت سرا في جوف الزمان الى اليوم .

١٤ : لم يمر بنا لحظة ونحن نتقدم في البحث الا ازدادت شكوكنا في

---

(٣٣) فجر الاسلام ص ٢٤٤ - ٢٦١ ، وشرح النووي على مسلم ج ١ ص ٣٢ ومسلم الفتاوى ج ٢ .  
(٣٤) النووي على مسلم ج ١ ص ٣٢ . ( فجر الاسلام لأحمد أمين ص ٢٤٩ ) .

مقررات الحديث والسيرة وهذا الشك يبلغ أقصاه اذا وسعنا دائرة البحث وتوغلنا في دراسة الأحاديث وكشفنا عن التضاد والاختلاف والأخطاء التي بالأحاديث .

بدأ علم الحديث وجوده حوالى العقد السادس من القرن الأول الهجرى وأخذ يتطور ويترقى حتى بلغ صورته الراهنة فى العقود الأولى من القرن الثالث . وفيما بين الفترتين ، فى هذه المدة البالغة نيفا وقرنا ونصف قرن نلمس ترقى الحديث بصورة جليلة لا تقبل الشك ، وليس بى حاجة الى ان انفاول الأحاديث التى اختلقت فيما بعد هذا التاريخ لأن موضوعها بارز كل البروز ومن السهل جدا الكشف عنها . لهذا نحصر بحثنا فى الكتب الكلاسيكية التى كتبها كبار المحدثين كالامام مالك والبخارى ومسلم وابو داود والترمذى والنسائى وابن باجة . فنجد ان مجموع الأحاديث التى تنطوى عليها بطون كتبهم ومساندهم لا تحوز قيمة تاريخية كبيرة لحياة الرسول أو تاريخ نشأة الاسلام ، اذ هى تدخل فى اطار المدنية الاسلامية وميولها السياسية والاجتماعية والمدنية والدينية .

ان الأحاديث (٣٥) ترينا ما كان المسلمون يريدون من الاسلام فى فترة تمتد من واخر القرن الأول الى أوائل القرن الثالث ، لا ما تحدث به الرسول لأصحابه . فالأحاديث وثيقة تاريخية هامة لتطور الفكرة الدينية الاسلامية وليست بمصدر لحياة الرسول ونشأة الاسلام .

هذه النتيجة يمكننا ان نستخلصها من دراسة الأحاديث والروايات الخاصة بحياة الرسول ، فهى ليست روايات تاريخية انها هى سلاح الدعاية الذى اعتمد عليه المسلمون فى الترويج لدينهم والتبشير بالاسلام

١٥ — انتهى بنا البحث الى شىء ان لم يكن يقينا كله فهو قريبا

---

Goldziher : Muhammedanische Studien. Von Ignaz (٣٥)  
Goldziher, Halle 1889, 2 voll.. «p. 5, vol II».



من اليقين : ذلك أن الكثرة المطلقة من الحديث ليست من كلام الرسول في شيء ، وإنما هي منتحلة بعد وفاة الرسول بنصف جيل على أقل تقدير ، فالحديث يمثل حياة المدنية الإسلامية وميول المسلمين وأهواءهم في القرن الأول أكثر ما تمثل حياة الرسول وأكاذ لا أشك في أن ما بقى من الحديث قليل جدا لا يتجاوز أصابع اليد عدا ولا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج التاريخ الصحيح للرسول ، وكل ما تقرؤه في كتب الحديث على أنه كلام النبي أو روايات تكلم بها صحابى عن الرسول فإنها ليست منه في شيء ، وإنما هو انتحال الرواة واختلاق بعض الصحابة أو صنعة التابعين أو اختراع القصاص والمفسرين والمتحدثين .

١٦ — أن علماء الحديث وناقديه لم يعنوا بانتقاد المتن نقدا علميا (٣٦) لأنها تغاير مبادئهم الأولى ومقرراتهم في الحديث وتعد شكاً في نزاهة الرواة ومنهم العدد الكبير من صحابة الرسول . وهذا الشك أن وصل إلى حد الارتياح في نزاهة الصحابة فإنه يعصف بأصول الدين الإسلامى لأن الصحابة هم الذين رووا القرآن ودونوه وهم الذين تحدثوا بالحديث فأخذته عنهم العصور المتأخرة . وهم الذين رووا السنة للتابعين . وكان معنى تحكيم العقل الصرف في انتقاد المتن تحكيم العقل في مسائل الدين الاعتقادية ، وليس لهذا من نتيجة اللهم الا تزلزل المعتقد تحت ضربات المنطق والقياس .

ويقرر علماء الإسلام صدق صحابة الرسول ، أو بتعبير آخر يزعمون أنه لا يمكن العثور على مخلق فيما يرويه الصحابة عن النبي . فإن كان الحديث مرويا عن صحابى حتى مدون الحديث وكان مطابقا زوايته لقاعدتهم في الاسناد كان متن الحديث صحيحا وكلام الرسول الذى لا يقبل الإنكار . وهذا التعديل (٣٧) للصحابة على الإجماع قرره معظم النقاد ، وقليل (٣٨)

Edham «I. A., : Islam Tarihi., Istanbul 1935., 2 Cilt, (٣٦)  
p. 139.

(٣٧) المستصفى جزء أول ص ١٦٥ .

(٣٨) فجر الإسلام ص ٢٥٣ لأحمد أمين .

منهم من أجرى عليهم ما أجرى على غيرهم . الا انه من المهم هنا ان نقول ان الصحابة (٣٩) كان يضع بعضهم بعضا في موضع النقد . وعلى الاجمال كانت طريقة تعديل الصحابي او تجريحه جدلية ونحن اذا رفضنا زعم علماء الحديث بنزاهة الصحابة واجرينا عليهم ما نجرى على غيرهم كنا اقرب الى المنطق والعقل في عملنا هذا . وكنا لم نفعل اكثر من السير ومقتضيات علم النقد الحديث .

ولا شك (٤٠) ان الكثيرين سينظرون الى عملنا هذا بعين الخوف من نتائجه فلهؤلاء نقول لا معنى للبحث عن مختلقى الحديث في صفوف التابعين وتنزيه الصحابة عن الانتحال . لأن مثل هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ، ولا تتفق ومقتضيات علم النقد ، ولا تلتئم ووقائع التاريخ . كما انه ليس هنالك حد طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا ننزه الأولين عن الانتحال ، ونشك في الآخرين . وما دما نضع التابعين موضع النقد فالأولى أن نضع الصحابة في مشرحتها .

١٧ — ان اكثر الصحابة رواية للحديث أبو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس ، بل يكاد يكون الحديث كله مرويا عنهم . ولهذا نريد ان نختار منهم اثنين نصرنا انتقادنا، اليهما وليكونا أشهرهما أبو هريرة وعبد الله بن عباس .

أما أبو هريرة الدوسي « المتوفى عام ٥٩ هـ » فيكاد يكون مؤسس علم الحديث بكثرة رواياته التي تكاد تكون نصف صحيح البخاري (٤١) ومع هذا نرى طائفة من كبار علماء الاسلام ارتابوا في ما نقل عنه وتشككوا في صحة

(٣٩) شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١٧٨ .

(٤٠) « الصحابة والحديث orient عدد ١٩ ص ٩٣٠ » موسكو

١٩٣٤ » للكاتب .

(٤١) يروى له ٥٣٧٤ حديث « ص ٢٥٦ من فجر الاسلام لأحمد امين »

ما يرويه من الأحاديث . فالإمام أبو حنيفة (٤٢) « المتوفى سنة ٧٦٧ م » يرتاب في كل من أبي هريرة وأنس بن مالك . والمحدث المشهور عبد الله (٤٣) ابن عمرو بن العاص « المتوفى سنة ٦٥ هجرية » يظن فيه ويندد به لكذبه على الرسول . كما وأن عائشة (٤٤) بنت أبي بكر وزوجة الرسول لا تخفى أن أبا هريرة أختلق على الرسول الكثير وانتحل شيئاً غير يسير . فلا عجب إذا ما شككنا في رواياته (٤٥) وهذا الشك يبلغ اقصاه حينما نعلم أنه أسلم قبل وفاة الرسول بثلاثة (٤٦) أعوام ويحتمل أنه كان نصرانياً قبل إسلامه (٤٧) وشدة شغفه بمبادئ المسيحية أن دلت على شيء فأنما تدل على مسيحيته الأولى . وليس لدينا دليل يثبت لنا أنه كان صادقاً في إسلامه أو لازم الرسول مدة حياته . أضف إلى هذا أن معلوماتنا عنه قليلة لا تكفى لمعرفة شخصيته بل وحقيقته (٤٨) اسمه ق

هذا إلى أن البحث التنقيدي لمجموعة الأحاديث التي رويت عنه تكشف بصورة جلية أنه اعتمد على المصادر المسيحية في وضع الأحاديث (٤٩) إذ النصرانية بآرائها وأساطيرها ومعتقداتها جلية في مجموعة أحاديثه ، حتى أنه وضع على لسان الرسول بعض فقرات الانجيل (٥٠) ولم يتورع من أن يسند إليه الشيء الكثير من أساطير المسيحية (٥١) .

(٤٢) حياة الحيوان للدميري ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

(٤٣) الأزرقى ص ٥٣ سطر ١٢ .

(٤٤) ابن حجر IV الاصابة في تمييز الصحابة ص ٣٩٤ سطر ١٥

(٤٥) جولد زيهير Phil ج ١ ص ٤٩ Muh Stud ج ٢ ص ٤٩ وأحمد

ناين : فجر الاسلام ص ٢٥٧ .

(٤٦) ابن حجر « الاصابة » ج IV ص ٣٩ سطر ٧

(٤٧) «Abou-Harayra El-Dousy» Orient vol. 23, p. 15.

(٤٨) ابن حجر ص ٣٨١ — ٣٩٩ ، وابن قتيبة ص ١٤١ — ١٤٢ ،

ص ٧٦٠ .

Annali dell islam, p. 126.

(٤٩)

(٥٠) البخاري ج ١ ص ٧٤ سطر ١٧ ، ص ٢١٦ سطر ١٥ ، ص ٢٣٤

سطر ٤

(٥١) البخاري ج ١ ص ١٧١ سطر ١١ وبوماتبودن VI ص ٣ .

وقد كانت كثرة روايات أبي هريرة مبعثا للشك فيما يرويه فكان يتمثل  
 بذلك بأنه ما كان يفارق الرسول وأنه لفقره كان يلزمه ويتعيش بما كان  
 النبي يحسن به عليه ، وبذلك كان اللزم للرسول من ظله بينها كان المهاجرون  
 يشتغلون بالتجارة في أسواق المدينة ، والأنصار في إدارة ممتلكاتهم وبذلك  
 وقف على الكثير مما لم يقف على جزء منه (٥٢) غيره . ونحن لا نشك أن هذه  
 الدعوى كاذبة لأن روح الاسلام لا تتفق مع الكسل والخنوع والرضى بحياة  
 الفقر والتوكل الذي يدعيه لنفسه أبو هريرة : فأيات القرآن صريحة في السعى  
 إلى الرزق والعمل على الكسب . هذا إلى أننا لو قبلنا دعوى أبا هريرة فلا  
 شك مع هذا أنه ليس الوحيد الذي لازم النبي فلا معنى لانفراده دونهم بالرواية  
 على النوال الضخم الذي ترينا إياه كتب الحديث الكلاسيكية .

ولم يقف أبو هريرة عند حد هذا الادعاء ، بل زعم أنه كان ضعيف  
 الذاكرة فاشتكى للرسول من ضعف ذاكرته ، فتشفع النبي لدى الله فأنعم  
 الله على أبي هريرة بذاكرة قوية يحسدها عليه غيره (٥٣) ولا أظنه اختلق  
 هذا الحديث إلا ليرر كثرة روايته للحديث . وهذا الادعاء رغم ضعفه  
 لا يتفق وحقائق علم النفس . هذا إلى أن أبا هريرة كان دأبه إيهام الناس  
 بأنه يعلم ما لا يعلمونه ، حتى أنه زعم أنه لو أخبرهم بكل ما عنده لمزقوه  
 أربا (٥٤) . ومن عجائب روايته زعمه الحدث للشيطان يوم الجمعة حين  
 الآذان لكيلا يسمعه (٥٥) .

١٨ — وعبد الله بن عباس المقوف سنة ٦٨ هـ كان من كبار المحدثين  
 روى له نيف وألف وخمسمائة حديث . هذا إلى أنه ابن عم الرسول ولقد  
 طارت شهرته يوم تولى أخفاذه الخلافة . ولقد أستغل ابن عباس مركزه  
 الاجتماعي في نشر مجموعة من الأحاديث منتحلة على الرسول . وكان مصدر

- 
- (٥٢) ابن حجر ٣٨٩ سطر ٧ ، والبخارى ص ١٢ و ص ٤٢ سطر ١٧  
 (٥٣) ابن حجر ص ٣٩١ جزء VI والبخارى ص ١٢ و ص ٤٢ سطر ١٧  
 (٥٤) ابن حجر ص ٣٩١ جزء VI سطر ٤ و ص ٣٩٤ سطر ٥  
 (٥٥) البخارى ج ١ ص ١٦١ .

اعتماده قيمياً اختلق الأساطير الإسرائيلية وما اتصل بها من الميثولوجيا القديمة . ولم يكن اختلاق ابن عباس للحديث الا نتيجة لادراكه احتياجات عصره ، ولم يكن في الصحابة ولا التابعين من يضارع عبد الله بن عباس في بُعد نظره أو يقارنه في ادراكه لروح عصره .

لقد نشأ ابن عباس في أواخر عهد الرسول ولمس نتائج الانقلاب العظيم الذي أحدثه الرسول في القبائل العربية وعمر الى عصر الفتوحات ورأى جحافل العرب تغزو بطاح سوريا وأودية ما بين النهرين وشاهد الامبراطورية البيزنسية تتحطم أمام هجمات العرب ودولة الأكاسرة تتكسر امامهم . ورأى مدينة البيزنس ووقف على جانب من حضارة الأكاسرة وعرف روح عصره حاجات جيله واحس بجهود الاسلام ازاء الروح المرنّة التي لمسها عند أبناء هذه الحضارات فقام يعمل على التوفيق بين روح الاسلام وروح عصره واقفاً نفسه على تكميل مهمة النبي الذي لم يقف على روح مدينة الأكاسرة والبيزنس وقوفاً صحيحاً .

ولقد تعذر على ابن عباس تمثيل الأساطير الإسرائيلية ، فقد استعصت على الرسول من قبل ولم يتمكن من هضمها وتمثيلها كما تبدو في تضاعيف القرآن ، كذلك استعصت على عبد الله بن عباس فلم يقدر على تمثيلها (٥٦) ولم يصاحبه الشيء الكثير من التوفيق في سعيه ، الا أن عبد الله بن عباس نجح نجاحاً كبيراً في التوفيق بين روح عصره وتعاليم الاسلام الجامدة كما سنراها في رسوله . وقد كان عبد الله بن عباس في عمله صورة من آباء النصرانية الأولى في أعمالهم في تاريخ المسيحية فأنهم شحنوا تاريخ المسيح بمجموعة من الأساطير اليهودية ولم يكتفوا بذلك بل وضعوا على قم المسيح الشيء الكثير من الأمثال الإسرائيلية .

---

(٥٦) التمثيل في علم النفسولوجيا يفيد تحويل الطعام الى أجزاء حيوية والمعنى هنا مجازي صرف .

والمصادر التي أخذت عنها عبد الله بن عباس معلوماته مجهولة لنا ، غير أن النظر التنقيدي لمجموعة الأحاديث المنسوبة إليه على أنه راويها لا تترك مجالا للشك في أنها أنت من المصادر اليهودية . فلقد جمع ابن عباس كل ما يتفق والقرآن من الأساطير اليهودية ووضعها على لسان الرسول (٥٧) ولم يفعل أكثر من ترديدها في التوراة مستهدا مادته من الأساطير الاسرائيلية التي تجمعت بين دفتي العهد القديم محاكاة من حول الاسرائيليات التي في تضاعيف القرآن (٥٨) .

١٩ — اذا اجتمعت كل هذه القرائن على أن كلا من أبي هريرة وعبدالله ابن عباس (٥٩) كانا ينتحلان الحديث ويسرفان في الرواية والتكثير منها ، واذا فسدت مروعتهما واحاطت بهما ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال . كان من الحق لنا الا نقبل ما ينقل الينا من الحديث بواسطتهما (٦٠) .

(٥٧) ياقوت الحموى ج ٤ ، ٦٥٢ و ٩١٢ .  
(٥٨) قصة آدم وحواء وأسطورة خلق الانسان وايجاد العالم وقصة نوح والكوميديا التي مثلها الشيطان مع الله والدراما التي مثلها مع حواء الى أسطورة طرد آدم وحواء ... الخ .  
(٥٩) يشتهر عبد الله بن عباس بأنه من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ، وذاكرته مضرب المثل وقد كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله الى الناس ودس عليه الكثير ، وهو عكرمه . هذا الى أنه كان يتخذ تفسيره للقرآن واسطة لاختلاق الكثير من الحديث اذ نعلم أن تفسيره كان جريا على الوقائع التي اقتضت نزول الوحي ، هذا الى أن عبد الله بن عباس لم يعاصر الرسول وانما لحق أواخر أيامه فمن المستحيل أن نتصور أنه وعى وقائع الآيات ولا شك أنه كان يعتمد على خياله ويستمد منها مادة ليخلق من حولها وقائع صورية يستند اليها في تفسير آيات القرآن . هذا الى أن اثبات معرفة تفسير القرآن لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة ، هي تيسير معرفة الكتاب للطلاب ، فاذا اجتمعت كل هذه القرائن كان لا مندوحة لنا من الشك في حقيقة الروايات التي أنت مسنده الى عبد الله بن عباس .

Sprenger : Das Leben und die Lehre den Mohammed (٦٠)  
vol. 2 p. 35.

ولا يغرب عن البال أن بقية الرواة عدول فمن السهل جدا أن تكشف عن أوجه الانتحال في رواياتهم .

وإذا تضافرت كل هذه الريبوب العقلية والدلائل التاريخية كان لا مندوحة لنا من رد الحديث كله . وأنت ترى من هذا البحث أن بحثنا مخالف كل المخالفة لما اتفق عليه المحدثون إذ أن كثرة الحديث في نظرنا ما بين مرفوض ومشكوك فيه . وهكذا يتزلزل علم الحديث من أساسه وينهار تحت ضربات البحث التاريخي المقارن .

٢٠ — من المستحسن وقد وصلنا بالبحث الى هذا المقدار أن نرجع الى الأسباب التي نشأت معها الأحاديث . ومثل هذا البحث يفتح أمامنا أبواب جديدة من البحث ويكشف عن مسائل خطيرة ولنقف لحظة عند أحد أئمة الحديث الستة ولندقق مجموعة أحاديثه ولننظر في أسانيدھا . ماذا نجد ؟ نجد أن مجموعة الحديث ليست لها صورة ولا وحدة ، بل هي أجزاء لا رابط يربطها ولا أصل تعود اليها غير أننا لو أدخلنا في البحث بعض المراجع (٦١) لوقفنا على حقيقة جديدة ألا وهي أن عالم الحديث كان مضطرا الى زيادة مراكز علم الحديث وتلقى الحديث عنها حتى يمكن أن يعى مجموعة من الحديث . ومقدار ما يعرفه عالم الحديث من الأحاديث تتناسب مع المراكز التي زارها . وهذه الحقيقة تدل دلالة قاطعة على أن بعض المدائن في الامبراطورية الاسلامية كانت مراكز لعلم الحديث . ونحن نقرر ازاء هذا أن كل مدرسة كانت ذات طابع خاص تخالف الأخرى نظرا للأحوال الجغرافية والجنسية والتاريخية . وكانت هذه الأحوال تطبع كل مدرسة بطابع خاص يسمها ويميزها عن غيرها من المدارس .

هذا العامل الموضوعي والشخصي يتجلى في صورة أوضح بين صفحات صحيح الإمام البخارى : فمن المعلوم لنا أنه قام بعدة سياحات استقرت وقتا طويلا زار خلالها مدائن الحديث المختلفة وجمع منها الأحاديث وقيد

(٦١) ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى للقسطلانى ص ٧-٢٥

جاء ارتقاء في صحيحه واتخذ الموضوع أساسا في تقييد الحديث دون اعتبار الاسناد الا أنه يسهل بواسطة الاسناد تقسيم الأحاديث الى مجاميع ، كل مجموعة استقيت من مدرسة معينة ، وإذا ما تمادينا قليلا في البحث فاننا نجد مجموعة من الأحاديث مشتركة في معناها واسنادها ، وهذا الاشتراك يمكننا من معرفة منشئها وأصلها ، فلقد كان لكل صحابي ذكريات عن الرسول وهذه الذكريات هي المادة الأساسية (٦٢) التي نسجت من حولها الأحاديث هذا الى أنه من السهل ملاحظة أن الأحاديث تختلف باختلاف الصحابي الذي قامت على ذكرياته لأن للميول الشخصية والخطرات النفسية دخلا كبيرا ، وهذا هو التعليل الصحيح لاختلاف طوابع مدارس الحديث . فنحن نجد مدرسة تطبع الخوارق جبينها بصورة خاصة جليلة ، وأخرى طابعها الأتقاصيص المحاكاة من حول شخصية الرسول ، وثالثة يطبعها البحث في العبادات في أدق تفاصيلها بسيماء تفرقها عن غيرها ، ورابعة تتجلى في أحاديثها روح صوفية وميل للنسك والزهد . من ذلك مدرسة الكوفة والنجف التي يطبعها التشيع لآل على بطابع خاص على مر الأزمان .

هذا الطابع الذي يسم كل مدرسة بصورة خاصة تتصل ببعض الصحابة أو التابعين وتدل على الشيء الكثير من طبائعهم ونهج تفكيرهم وقد تكون الأحاديث مختلفة عليهم منتحلة من العصور اللاحقة عصرهم ، غير أن الشك لا يتطرق إلينا ، أنه كان لكل صحابي طبقة من الرجال تأخذ عنه أصول الاسلام وتعاليمه ، وبالطبع سيكون المنتحلون من هذه الطبقة وهم موسومون بطابع الصحابي فتخرج الأحاديث حاملة طابعه مصورة نهجا من صور تفكيره .

٢١ — هناك ظاهرة هامة نخرج بها من النظر في كتب الحديث الا وهي أن أقل الناس معرفة بالنبي وأصغر الصحابة سنا والذين عرفوا الرسول في أواخر أيامه أكثر الناس رواية للحديث . بينما نجد الذين عرفوا الرسول من بدء دعوته ولازموه فترة حياته أقلهم رواية للحديث .

(٦٢) « التاريخ والسيرة النبوية » سلسلة مقالات بمجلة التاريخ الفرقي سنة ١٩٣٥ م للكاتب .



حقيقة تكاد لا يستسيغها العقل لأول وهلة : لأن هذه الكنية الهائلة من الأحاديث أتت عن نفر توفي الرسول وهم لم يبلغوا سن الرشد وبطبيعة الحال يعجزون عن ادراك حقيقة الوقائع التي جرت على يد الرسول . وكان الواجب أن نرى شيوخ الصحابة الذين لازموا النبي ووقفوا في صفه مجاهدين . أكثر الناس رواية بحكم مراكزهم ولو ذهبنا نحصى الروايات من كتب الحديث المعتمدة لخرجنا بهذا : ٥٣٧٤ حديث لأبى هريرة : ٢١٠٠ لكل من عائشة وعبد الله بن عمر ٢١٠٠ لأنس بن مالك ١٥٠٠ لكل من جابر بن عبد الله وعبد الله ابن عباس . ونحن نجد أن هذا النفر من الذين تأخر بهم الزمن الى أواخر عهد الرسول ومنهم من لم يتصل بالرسول الا بضع سنين . هم الذين رووا الحديث . وهكذا نخرج من دراستنا بهذه الظاهرة الغريبة .

#### بماذا نعللها ؟

ان كبار الصحابة صامتون . . ، وقد ذهب البعض الى أن انشغال كبار الصحابة بمهام الاسلام بعد وفاة الرسول شغلهم عن كل شيء آخر ، حتى رواية الحديث وحقيقة أن هذا زعم قد يتفق وحالة أبى بكر المتوفى سنة ١٣ هجرية فإنه كما نعلم عاش سنتين بعد وفاة الرسول وشغلته مهام الخلافة واخضاع المرتدين وتحريك الجيوش . الا أنه وان علل الى حد ما سكوت عمر بن الخطاب المتوفى سنة ٢٣ هجرية وعثمان بن عفان المتوفى سنة ٢٤ هجرية وعلى بن أبى طالب المتوفى سنة ٢٨ هجرية فإنه يعجز عن تعليل صمت عبد الرحمن بن عوف المتوفى سنة ٣١ هجرية وعبد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٢ هجرية وغيرها ، بل أن صحابيا مثل سعد بن أبى وقاص المتوفى سنة ٣٦ هـ وأبى عبيدة الجراح المتوفى سنة ١٨ هـ والزبير بن العوام « توفى سنة ٣٦ هجرية » وخالد بن الوليد ما كان انشغالهم بالفتوحات ليمنعهم عن التحدث عن الرسول ، بل كانت الفرصة مؤاتية لهم للتحدث والمجال أفسح لهم عن غيرهم وأسنح اذ كانوا على رؤوس الجيوش العربية الفاتحة ؛ والحرب يتطلب اذكاء روح القتال في المقاتلين ، وأشد شيء يذكىها ويوقظ ما كمن من القوى ذكر حياة الرسول وتفانيه في الجهاد واستماتته.

في سبيل نصرته الاسلام . وكان المنتظر ان ترى تفاصيل مغازي الرسول مروية عنهم بحكم اشتراكهم فيها . اما سكوتهم فامر غير طبيعي وتعليقه عندنا ان الحديث لم يكن معروفا او ان المسلمين ما كانوا يتنبهون الى حفظ كلام رسول الله وعندهم القرآن وهو كما يعتقدون كلام الله وهكذا ضاع حديث الرسول من اهمالهم .

٢٢ — يبدأ علم الحديث وجوده من مبتدأ العقد السادس من القرن الأول للهجرة . يسوقنا الى هذا القول اسباب عديدة . فالحروب الداخلية والمشاحنات الطائفية دفعت كل فئة من المسلمين الى ايجاد احاديث كثيرة عزتها الى النبي لتؤيد به وجهة نظرها وتقيم لنفسها امام ملا المسلمين حجة ناهضة . وبذلك انغمر العالم الاسلامي بمجموعة من الاحاديث الكاذبة والبحث في الدوافع التي حركت المسلمين الى اختلاق الحديث وانتحاله يفتح بابا جديدا في البحث امامنا .

كان الوضع كثيرا والوضاعون كثيرين ، فمنهم من وضع الحديث رغبة منه في الترغيب والترهيب ، ومنهم من وضع الحديث رجاء ان يوسع من دائرة التشريع الاسلامي ، وعلى كل حال كان الوضع كثيرا يدفع لذلك عوامل كثيرة اهمها الخصومة السياسية (٦٢) بين انصار علي وانصار ابي بكر والعصبية بين المهاجرين والانصار (٦٤) .

ومن (٦٥) الحق ان نقول ان النبي لم يكد الموت يتطرق الى نفسه حتى اختلف المسلمون من المهاجرين والانصار من الأوس والخزرج في الخلافة اين تكون ؟ ولما تكون ؟ .

(٦٣) شرح ابن أبي الحديد جزء ثالث صفحة ١٣ ، وفجر الاسلام ٢٤٩ — ٢٥١ .

(٦٤) Sprenger : Das Leben und die Lehre den Mohamed, p. LXXXII.

(٦٥) الدكتور طه حسين الأدب الجاهلي ص ١٣٢ — ١٩٣ .

لقد انقضت قريش والمهاجرون يوم بويج أبو بكر خليفة على المسلمين .  
وأذن الانتصار الانفرا قليلا لقوة قريش . ولقد كان هذا الأذعان في الظاهر  
فقلوبهم كانت متوترة ، وعصبيتهم لا تطمئن الى انصراف الأمر عنهم ،  
فكانوا يتعززون بنصرتهم للنبي وما كان لهم من البلاء قبل موت الرسول . وما  
أفادوا الاسلام بجهدهم من مجد . ولا شك أن قريشا والمهاجرين كانت تقابل  
هذا بعصبية اشد ؛ وهكذا فعلت العصبية فعلها في تغيير وقائع التاريخ وانتحال  
الأحاديث لفصل قضية على أخرى .

ثم عندنا العداء بين بنى أمية وبنى هاشم وكيف تحولت الى نضال بين  
الاسلام والوثنية . وأنت تعلم كيف صانع أبو سفيان زعيم بنى أمية النبي  
وصالحه واسلم ضمن من أسلم لعل السلطان السياسي يؤاتيه يوما .  
وكيف ورث معاوية عن أبيه العداء لبنى هاشم لمن الأوليات لمعرفة النزاع  
الذي تطاير شرره بين معاوية وعلى بن أبي طالب . هذا الى أن انتصار  
معاوية كان انتصارا لبنى أمية على بنى هاشم أو قل أن أردت الحقيقة عودة  
السلطان الى يد بنى أمية .

ولم ينس بنو هاشم أن النبي منهم وأن الاسلام رفعتهم فوق هامات  
العرب فقاموا يبنون الدعوة لأنفسهم واشتدّت بذلك عصبية العرب وفرغ  
بعضهم لبعض وكان من نتائج ذلك افتراق كلمتهم وانتهاء الزعامة في الاسلام  
الى الأعاجم .

ثم عندنا العصبية بين العرب والعجم وما كان لها من التأثير في حياة  
المسلمين . وكانت هذه العصبية تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل  
بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها . فكان لها شكل في  
الشام وآخر في العراق وثالث في خراسان ورابع في الحجاز . وهذه  
العصبية جعلت أصحابها يميلون الى انتحال الحديث تقوية لعصبيتها ورفع  
لشأنها . وقد أرادت الظروف أن يضع حديث الرسول لأن العرب لم تكن  
تكتبه وإنما كانت ترويه حفظا . ففى حروب الردة وما عقبه من عصور الفتح  
ودورات الغزو قتل من الرواة والحفاظ عدد كثير ، فلما اطمأنت العرب في

الأمصار أيام بنى أمية وجدت أن معظم حديث الرسول قد ضاع وأقله قد بقي وهى بعد فى حاجة الى كلام الرسول لتقوى من أمرها وترفع من شأنها فأخذت تضع الأحاديث وتنتقلها على الرسول .

٢٣ — لم يكن (١١) الوضاعون يرون الوضع نقيصة خلقية ولا معرفة دينية ؛ بل أن أساطين (١٧) الأدب وجهابذته كانوا ينتحلون الكلام . وهكذا انغمز العالم الاسلامى بأحاديث منتحلة . وأتى علماء الحديث من الطبقة الثالثة ومن خلفهم من أئمة الحديث فاختلقوا للأحاديث التى صادقت هوى فى نفوسهم أسانيد تختلف فى اتصالها واسترسالها وصحتها وضعفها حسب رأيهم فى الحديث .

هكذا نشأ علم الحديث منتحلا بادىء الأمر ومختلعا سنده فى منتهى الأمر .

٢٤ — اننى أميل الى القول بأن الفتح الاسلامى وما أيقظ من الشعور فى الأمم المختلفة التى غلبت على أمرها كانت تكئة لانتحال الحديث وإيجاده .

توفى النبى سنة ١١ هجرية بعد أن دانت العرب لسلطانه الزمانى وبعد أن خضعت القبائل البدوية لسلطته الدنيوية والأخروية : المادية والروحية . ولم يستطع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من تأثير الدين الاسلامى لحظة من لحظات حياتهم فى القرنين الأول والثانى ؛ فخضعوا لروحه المدنية والدينية . وكان الاسلام يقرر توحيد العرب وأنت تعلم كيف تمكن محمد من أن يوحد العرب وكيف جاهد جهادا عنيفا مع قريش وأوليائها بعد أن تكون له حزب سياسى قوى هاجر به من مكة الى المدينة ، وكيف أن الخلاف بينه

---

(٦٦) الأستاذ أحمد أمين : فجر الاسلام صفحة ٢٤٩ .

(٦٧) الدكتور طه حسين : فى الأدب الجاهلى صفحة ١٧٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ . الخ .

وبين القرشيين اعتمد في حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينيا يعتمد على النضال بالحجة . ونحن نريد أن نصل مسرعين الى ما يعنينا من هذا كله وهو توحيد العرب ، فالسيرة تحدثنا أن النبي جاهد جهاد الأبطال في لم شعث القبائل العربية واخضاعها لسلطانه . وكان توحيد العرب ضربة اليمة لخصائص هذا الشعب وكتبنا لطبيعته الهمجية التي لا تعرف غير التشتت والتفرق سلطانا على نفسه ، وغير القتال والطعان والسلب والنهب طبيعة له .

لقد أقام (٦٨) الاسلام وحدة الدولة مقام وحدة القبيلة ، ووجد العرب أنفسهم غير قادرين على غزو بعضهم بعضا وخصوصا وقد اجتهد الرسول أن يقيد حرية الغزو بينهم . ولما كان الغزو عند العرب هو الوسيلة الرئيسية لتوزيع الثروة ، ولما كان العرب من طبيعتهم يميلون الى الغزو وما يتبعه من الأمجاد والأسلاب (٦٩) الحربية ، ويودون لو يدبروا منصرفا الى قوتهم الحربية ، لذلك أجبروا على أن يغزو البلاد المجاورة على الحدود (٧٠) السورية . وأحس النبي بثاقب نظره أن يصرف هذه القوى في زيادة شوكة الاسلام واخضاع جنوب بطاح سوريا لسلطانه (٧١) ، والا لحطم هذا الشعب كل ما بنى وشيد ورجع الى حياته البدوية الأولى .

جهز النبي جيشا لفتح شمال جزيرة العرب وجعل عليه مولاه أسامة

(٦٨) مذكرة دى غوبى صفحة ٤ .

(٦٩) القرآن « وتآلف القلوب » راجع لامن ج ١ ص ١٧٥ .

(٧٠) فتوح العرب راجع مجلة العصور مجلد ٧ عدد ٢٣ ص ٢٤ .

« اسماعيل مظهر »

(٧١) لم يفكر محمد في غزو العالم ولا فتح سوريا بل كان جل اهتمامه موجها لتقوية دعائم الدين الاسلامي وملاشاة العصبية بين العرب ويستحسن أن ننظر : Leone Ceatani : Annali dell' Islam. p. 725.

(2) : Grimm : Mahomet vol 1 p. 391,

(3) Goldziher : Muhammedanische Studien., vol. 3 p. 73-74.

أبا زيدا أميرا « توفي سنة ٥٤ هـ » ولكنه توفي وخلفه أبو بكر أقرب الصحابة  
الى نفس الرسول أميرا للمسلمين وخليفة للرسول .

مات النبي فارتدت معظم القبائل العربية عن الاسلام وعادت لحياتها  
الماضية من الحرية والاستقلال والحرب والطعان الا ان أبا بكر جرد عليهم  
جيشا لجبا بقيادة خالد بن الوليد فتمكن بعد حروب شديدة أن يخضع العرب  
لسلطة أبي بكر وأن يعود بهم الى احضان (٧٢) الاسلام .

ولم تكن حروب الردة الا حربا ضد طبيعة العرب وهى ان دلت على  
شيء فانها تذل على أن العرب لا يعرفون وحدة الدولة ولا يعيشون الا عشائر  
وقبائل يغزو بعضها البعض وبالغزو تتحصل على الثروة بما يتبعه من  
الأمجاد والأسلاب . وانتصار أبي بكر كان انتصار وحدة الدولة على وحدة  
القبيلة وبالتالي كتبنا لنفسياتهم . ولهذا نرى اندفاع هذا الشعب فى بطاح  
سوريا وفلسطين ووديان ما بين النهرين بشدة ترجع الى انفجار قواه الكامنة .  
ولم يكن للنبي ولا لخلفائه فكرة واضحة لاستعمار البلاد المجاورة وفتحها  
وادخالها تحت راية الاسلام وبناء مملكة كبيرة وان كان معظم مؤرخى (٧٣)  
العرب يزعمون أن النبي كان يحلم بتأسيس امبراطورية ضخمة فان الوقائع  
تثبت خطأ زعمهم وبعدها عن الحقيقة فان النبي توفي ولم ينظر الى ما وراء  
خود بلاد العرب وأن ما أرسله الى شمال الحجاز من الحملات (٧٤) كان  
كاحتجاج ضد دولة الفساسنة . وقد مثل الخليفتان أبو بكر وعمر ترند  
الرسول ، وإذا كانوا قد تدخلوا فى أمر القزوات ، فذلك لأنهم أرادوا بذلك  
أن يمتنعوا استفحال أمرها واتساع نطاقها غير أنهم فشلوا أمام قوة الغزو

- (٧٢) حروب الردة وخالد بن الوليد — مجلة الرسالة عام ١٩٢٤ —  
سلسلة مقالات للفريق طه باشا الهاشمى وكذا انظر : Carl. H. Becker  
p. 334 ونكلسون ص ٣٣ وكايتانى مجلد ٣ ص ٩١١ .  
(٧٣) الواقدى ج ١ ص ٢ و ٣ والطبرى ٢٠٧٧ — ٢٠٧٩ البلاذرى ١٠٧ ،  
اليقوبى ج ٢ ص ١٤٩ ، ابن الأثير ج ٢ ص ١٥٤ ؛ دحلان ج ١ ص ٢١ .  
(٧٤) ابن هشام ج ١ ص ٢٠٣ الخ ومهد الاسلام لبكر ج ١ ص ١٧٦ .

التي استيقظت عند البدو طامحة الى الأسلاب والأمجاد ، وهكذا جرتهم  
الحوادث الى ما كانوا لا يتوقعونه (٧٥) .

أخذ الزمان يمر سريعا والحوادث تتوالى ودارت الفلك تتعاقب وإذا  
بأبي بكر يموت وعمر بن الخطاب يرتقى عرش الخلافة . ونرى في عهده  
مدائن سوريا والعراق تسقط واحدة اثر أخرى أمام هجوم جحافل العرب .

كانت الحوادث والزمان يفعل فعلة بصحابة الرسول ويقذف بهم واحدا  
وراء واحد الى الموت ، وكانت صفوف الصحابة تنثني كل عام وتنظم عن وفاة  
عدد كبير من الصحابة .

أخذت مدائن سوريا والعراق تدين للعرب وأخذ أبناء هذه البلاد يدخلون  
الاسلام ليتمتعوا بالامتيازات (٧٦) التي اعطاها الاسلام لمن أسلم منهم .

ولا ريب أن انهماك العرب بالفتوح وتمصير البلدان جعلت الأموال  
تندفق الى شبه جزيرة العرب ، كما وأن هجرة القبائل العربية من مواطنها  
في شبه الجزيرة الى أطراف الامبراطورية الاسلامية واتخاذ عواصم جديدة  
للمملكة العربية خارج شبه جزيرة العرب ساعد على انتقال الحركة الفكرية  
من مكة والمدينة الى غيرها من المدن العريقة في التمدن ومن العرب الى  
الأعاجم . ولم يكن العرب قد فتحوا البلاد المغلوبة على أمرها ، ودخول هذه  
الأمم الاسلام جعلهم يخضعون لروح الاسلام الدينى والاجتماعى . ولم يكن  
هؤلاء الأمم الا أبناء تاريخ مجيد وحضارات تليدة في مجدها فسرعان ما رأيناهم  
قادة المدينة الاسلامية في ساحات التفكير والحضارة (٧٧) . ذلك لأن هذه  
الأمم اقتدر على التفكير من العرب وأغرق في الثقافة والحضارة والظروف

---

(٧٥) بيكر : فتوح العرب ص ١١٣ .

(٧٦) بندلي الجوزى : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ٤٠:٤٤ .

بيت المقدس ١٩٢٨ .

Alfred Von Kremer : Culturgeschichte des Orient unter (٧٧)  
den Chalifen vol 2. p. 127.

المؤاتية لتأسيس الحضارات كانت متوافرة بينهم ، والمراد بالظروف هنا حالة البلاد الاقتصادية والأدبية ومزايا العنصر وغرائزه وملكانه وما أوتى من نشاط ومقدرة على الإبداع وتأثير متآخه وموارده الطبيعية والصناعية واختباراته التقليدية والمكتسبة وأذواقه الفنية ونظامه السياسى والاقتصادى وصفات المجتمع ، الى آخر ما هنالك مما لا ينبغي اغفاله .

دخل أبناء هذه الأمم الاسلام وهم يحملون فى تضاعيف عقولهم مرونة فكرية ، وبين ظهرانهم كانت مذاهب دينية متعددة فى انتشارها من الوثنية الى المسيحية الى النسطورية واليعقوبية (٧٨) . وكانت عقولهم تحمل فى طياتها بذور المدنية اليونانية كما نقلها لهم اليعاقبة . ولم تخل أذهانهم من منازعات ستة قرون فى المسائل الدينية .

دخلوا الاسلام فلاشى كل هذه المظاهر من عالم الشعور ولكنه لم يتدر على ملاشاتها من طيات النفس وعالم اللاشعور . فأثرت هذه العوامل على مر الزمان عن طريق غير شعورى فى تعاليم الاسلام فظهر الحيث وعلم الكلام .

٢٥ — ان الاسلام فى الفترة الواقعة بين عامى ٤٠ هجرية و٥٠ هجرية ، أعنى بعد عصر معاوية هامة كل الأهمية وذات حوادث دقيقة ولقد انصبت كلها فى تضاعيف المدنية الاسلامية فأوجدت علم الحديث وتمخضت عن علم الكلام . ولقد كانت الفتن الداخلية أيام عبد الملك بن مروان وابنه الوليد الى حد ما مخمدة . من هذه الحركة التى تمخضت عن الحديث الا انها من جانب آخر أخذت تستعيد أهميتها وأخذ التدقيق والتفكير يشمل مناحى العالم الاسلامى بتأثير المسلمين الجدد من الأعاجم الذين حملوا الى الاسلام معهم روحا من الحياة لم تألفها وهى فى غلوات شبه جزيرة العرب ، واستيقظ

---

(٧٨) اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى ، القاهرة ١٩٢٨ ص ٣٢٠٣

(٧٩) Leone Ceatani : Annale dell' Islam., vol. 1 p. 785.

ومهد الاسلام للعلامة Lammns ج ١ ص ٣٧٧ .



مقدمهم شنعور مؤرخ، لمعرفة ماذا قاله النبي وبماذا كان يتحدث إلى أصحابه وعن هذه الفواعل تمخض الجيل الأول عن الحديث .

هذه الخطوط الأساسية هامة لأن نستخلص منها نتيجتين هامتين يحبوها النقد الحديث لا بنتائج وهما :

الأول : علم الحديث نشأ في زمان متأخر عن عصور صحابة الرسول الذين عرفوه حق عرفانه .

الثاني : نشأ علم الحديث من روح المدنية التي حملها إلى الاسلام المسلمين الجدد .

## سجل المرجع

### ١ - المراجع العربية :

(١) أسامى رواة صحيح البخارى : للسيد بن حسن المعروف بصوفى زادة وفيه ١٤٤٢ من الأسماء مرتبة حسب حروف المعجم — نسخة فى مجلد طبع الأستانة سنة ١٢٨٢ هـ .

(٢) الاستيعاب فى معرفة الأصحاب : لأبى عمر يوسف بن عبد الله المعروف بأبن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ : مجلدين ، حيدر آباد ١٣٠٩ هـ .

(٣) أسد القابة فى معرفة الصحابة : لعز الدين أبى الحسن على بن محمد ابن الجزرى المعروف بأبن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠ هـ ، خمسة أجزاء ، القاهرة ١٢٨٠ هـ .

(٤) اسعاف المبطل برجال الموطأ : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى المتوفى سنة ٩١١ — نسخة طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ .

(٥) ارشاد السارى لشرح صحيح البخارى لشهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلانى المتوفى سنة ٩٢٣ فى عشر مجلدات طبع بولاق من سنة ١٣٠٤ الى سنة ١٣٠٦ وعلى هامشها صحيح الامام مسلم وشرحه للتوى .

(٦) الاصابة فى تمييز الصحابة : لشهاب الدين أحمد بن حجر الكنانى العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ ، اربع مجلدات طبع القاهرة ١٣٢٨ هـ .

(٧) الأصنام : لأبى المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ : فى مجلد طبع القاهرة ١٩٢٤ بعناية العلامة أحمد زكى باشا .

(٨) الأغاى : لأبى الفرج على الاصفهائى ، طبعة بولاق ١٢٨٥ هجرية فى جزئين .

- (٩) بلوغ المرام من أدلة الأحكام : لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني  
خط يد من سنة ٨٨٠ هـ .
- (١٠) البيان والتبيين : لأبى عثمان عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ ،  
نسخة طبعة ليدن سنة ١٩٠٣ هـ .
- (١١) تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام : لبروفسور بتدلى الجوزى ،  
نسخة من طبع القدس سنة ١٩٢٨ م .
- (١٢) تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك : لجلال الدين السيوطى ،  
نسخة طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ .
- (١٣) تاريخ آداب العرب : للأستاذ مصطفى صادق الرافعى ، القاهرة  
١٩١٢ ميلادية .
- (١٤) تاريخ الفكر العربى للعلامة الأستاذ اسماعيل مظهر ، القاهرة  
١٩٢٨ ميلادية .
- (١٥) تذكرة الحفاظ فى أسماء الرجال : لشمس الدين محمد بن أحمد  
الذهبي المتوفى سنة ٧٤٧ هـ — ٤ أجزاء طبعة الهند .
- (١٦) تعجيل المنفعة برواية رجال الأئمة الأربعة : لشهاب الدين أحمد  
ابن حجر العسقلاني — نسخة طبع الهند سنة ١٣٢٤ هـ .
- (١٧) تقريب التهذيب فى أسماء الرجال للعسقلاني ، طبع الهند سنة  
١٣٠٨ وبهامشها المغنى فى أسماء الرجال وضبطها لجمال الدين محمد ابن  
طاهر الفتنى .
- (١٨) تهذيب التهذيب : للعسقلاني ، وهو مختصر تهذيب الكمال فى أسماء  
الرجال لحافظ جمال الدين يوسف المزيى الدمشقى ، فى ١٢ مجلد طبع الهند  
١٣٢٦ — ١٣٢٧ هـ .

(١٩) التمهيد لابن عبد البر نسخة من طبعة لينفراذ سنة ١٩٣٥ بأشراف  
الكاتب .

(٢٠) جامع الترمذى : وهو صحيح الامام أبى عيسى محمد الترمذى  
المتوفى سنة ٧٢٩ طبعة بولاق فى مجلدين سنة ١٢٩٢ هـ .

(٢١) الجامع الصحيح : لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى  
المتوفى سنة ٢٥٦. — ٨ أجزاء طبعة بولاق ١٢٩٦ هـ ، وطبعة Kerhl بليدين  
١٨٦٢ .

(٢٢) الجامع الصحيح : لأبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى  
النيسابورى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، طبعة بولاق فى مجلدين سنة ١٢٩٠ هـ .

(٢٣) الجرح والتعديل : للشيخ جمال الدين القاسمى الدمشقى ، القاهرة  
١٣٣٠ هـ .

(٢٤) دائرة المعارف الاسلاميه : يقوم بترجمتها جماعة من الشبان فى  
أجزاء دوريه « ١٩٣٣ — ١٩٣٦ » .

(٢٥) دائرة معارف القرن العشرين : لـ محمد فريد وجدى ، ١٠ مجلدات .

(٢٦) رجال صحيح الامام مسلم : للحافظ أبى بكر أحمد بن على بن  
منجويه الأصفهانى المتوفى سنة ٤٢٨ هـ خط يد من سنة ٦٦٠ هـ .

(٢٧) الرسالة : مجلة اسبوعية للآداب والعلوم والفنون ، يشرف على  
تحريرها الأستاذ أحمد حسن الزيات ، وتصدرها لجنة التأليف والترجمة  
والنشر أربع مجلدات .

(٢٨) سنن ابن ماجة : لأبى عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزوينى  
المتوفى سنة ٢٧٣ هـ — طبعة القاهرة فى مجلدين سنة ١٣١٣ هـ .

(٢٩) سنن أبى داوود : لأبى داوود سليمان بن الأشعث بن اسحاق  
الأزدى السجستانى المتوفى سنة ٢٧٥ هـ . القاهرة ١٢٨٠ هـ .

- (٣٠) سيرة رسول الله : لعبد الملك بن هشام المتوفى سنة ٢١٣ هـ ،  
طبعة جوتنجن ١٨٥٩ — ١٨٦٠ م بعناية المستشرق المشهور وستفالد .
- (٣١) السيرة النبوية والآثار الحميدية : لسيد أحمد بن زين الدين الدحلان  
طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ هـ . على هامش السيرة الحلبية ، في ثلاثة أجزاء .
- (٣٢) طبقات الحفاظ : لجلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ خط
- (٣٣) فتح البارى بشرح صحيح البخارى : للعسقلانى ، في ١٤ مجلد  
طبعة بولاق من سنة ١٣٠٠ الى ١٣١١ هـ .
- (٣٤) فجر الاسلام : للأستاذ العلامة أحمد أمين ، القاهرة ١٩٢٨ م .
- (٣٥) الفهرست : Hgg. von G. Flügel, Leipzig: Kitab Al-Fihrist,, 1872 voll 1 und 2.
- (٣٦) فى الأدب الجاهلى ، للأستاذ الدكتور طه حسين : القاهرة ١٩٢٧ م
- (٣٧) كتاب العبر وديوان المبتدىء والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر .  
للعلامة ابن خلدون ، طبعة بولاق فى ٧ مجلدات سنة ١٢٨٤ هـ .
- (٣٨) الكاشف فى أسماء الكتب الستة والسنن الأربعة لشهس الدين محمد  
ابن أحمد الدمشقى الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ، نسخة خط يد .
- (٣٩) لسان الميزان . لابن حجر العسقلانى — ٣ مجلدات خط يد من  
سنة ١١٣٢ هـ . موجودة تحت رقم ١٠٢٢ ب بمكتبة بلدية اسكندرية .
- (٤٠) ماهية التاريخ : من ضمن معضلات المدينة الحديثة للعلامة المحقق  
الأستاذ اسماعيل مظهر ، القاهرة ١٩٢٨ م .
- (٤١) المعرفة : مجلة شهرية أدبية علمية يشرف على تحريرها الأستاذ  
عبد العزيز الاسلامبولى ٦ مجلدات القاهرة من ١٩٣٠ — ١٩٣٤ .
- (٤٢) معرفة أنواع علوم الحديث : لأبى عمرو عثمان بن عبد الرحمن  
الشهرزى المعروف بابن الصلاح المتوفى بدمشق سنة ٦٤٣ هـ — القاهرة  
١٢٢٦ هـ .

(٤٣) المقتضب من كتاب جمهرة النسب لياقوت الحموى مختصرا عن جمهرة النسب لأبى المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى ، مخطوط فى ١١١ ورقة موجودة بدار الكتب الملكية بالقاهرة تحت رقم ٧٥٣٥ عمومية .

(٤٤) المقتطف : مجلة شهرية علمية أدبية صناعية ، يشرف على تحريرها الأستاذ فؤاد صروف الآن وكانت قبل عام ١٩٢٧ تحت اشراف المرحوم العلامة المحقق الأستاذ يعقوب صروف ، ٨٨ مجلد طبعة بيروت والقاهرة الى سنة ١٩٣٦ .

(٤٥) ميزان الاعتدال فى نقد الرجال : لأبى عبد الله محمد بن احمد التركمانى الفارقى الذهبى الدمشقى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ — طبع الهند فى مجلدين سنة ١٣٠١ هـ .

(٤٦) نخبة الفكر فى مصطلح اهل الأثر : تأليف العلامة شهاب الدين احمد ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ — طبع الآستانة سنة ١٢٨٨ هـ .

(٤٧) انسان العيون فى سيرة الأمين المأمون : لنور الدين على الحلبي . طبعة القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ فى ٣ مجلدات .

٢ — المراجع بالواسطة : مارجع اليها بواسطة المراجع الافرنجة

(٤٨) الأزرقى . Geschichte und Beschreibung den Stadt Mekka. Von Abdul Valid Muhammed ebn abdallah el-Azraqi., Hgg. Von Ferd Wustenfled Leipzig 1858.

(٤٩) المسعودى Les Prairies d'ortexte et traduction par Barbier de Menard et Povet de Courteille. Paris 1861-1877.

(٥٠) المستوفى ، 'Tarihhe Gozidé par Hamd Allah Mostoufi Pazvini, texte publié par Jules Gantin. Paris 1903.

### ٣ - المراجع الأفرنجية :

51. Prince Leon Caetani : Annali dell-Islam. 5 vols., (Milano-1905 — 1913).

Studi di Storia Orientale :

I : Islam e cristianesimo. L'Arabia preislamica. gli Arabia Antichi., 1911.

III. La biografia di Maometto profeta ed uomodi stato.

II : principio del califfato. La conquista d'Arabia 1914.. 2 & vols. In 8., Milano.

له ثل قائنانو : اسلام تاريخى ، مترجمى حسين جاهد بك ،  
جلد ، طنين مطبعه مى ، استانبول ١٩٢٤ — ١٩٢٥ ق

52. Ignaz Goldziher : Muhammedaniche Studien., von I, G., Halle 1889-1890., 2 voll.

53. Sir William Muir : The Life of Mohammed., London 1858-1861., 4 vols.

54. A. Sprenger : Das Leben und die Lehre den Mohammed., nach bisher grosstentheils unbenutzten Quellen., bearbeitet. Von. A. S. Zweite Ausgabe., Berlin Nicolaische Verlagsbuchhanlung., 1869, 3 voll.

55. D. S. Margoliouth : Mohammed and The Rise of Islam., 3rd. ed., London 1923.

56. Grimme : Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Keligionsgeschichte. vii und xl. Muhammed., Von Hubert Grimme. Münster. I. W. 1892. (I : Theil : Das Leben, II : — Einleitung in den Koran System der koranischen Theologie.)
57. Hirschfeld : Asiatic Monographs. vol. III. New Researches into The Composition and exegesis of The Qoran, by Hartwring Hirschfeld. Ph. D., M. R.A.S., 1902.
58. Thomas Atrik Hughes : A dictionary of Islam, Second Edit., London. Allen. and Co., 1896.
59. Journal Asiatique. publie de la Societé Asiatique, paris 1822-1803.
60. The journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Irealand. Several volumes. London 1834-1930.
61. The journal of The Royal Asiatic Society of Bengal Calcutta. 1832-1903.
62. Journal Orientale : publie de la Societé Orientale de Russie., Moskow., 1925-1935.
63. A. Müller : Der Islam im Morgen und Abendland., Berlin 1885., 2 voll.
64. Noldéke (Th) : Geschichte des Qôrans von. Th. N. Gottingen 1860.
65. A General History of The Muhammedan Dynasties of Asia from 194 H. to 658 H. by Maulana Minhaj-ud-den abu—Umar



ibn Osman., trans. by Major H. G. Raverty, London 1881.,  
2. voll.

66. Weil «Gustav» : Geschichte der Chalifen, Mannheim Stuttgart 1846-1862., 5 voll.

67. Wellhausen (J.) Reste Arabischen Heidentums gesammelt und erläutert von J. W. Zweite Ausgabe. Berlin 1897.  
Skizzen und Vorarbeiten :

Viertes Heft : 1 : Medina vor dem Islam., 2 : Mohammeds Gemeindeordnung von Medina ; 3 Seine Schreibern, und die Gesandtschafte an ihn. Berlin 1889.

68. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Leipzig 1846-1903.

69. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlande S. hgg. Von Ewald Gohseletz., Kosegarten, Lassen, etc. Gottingen 1837-1850., 5 voll.

70. Orient, Moskow, 1930-1935, 10 voll.

(٧١) توركيا تاريخ مجموعة سى ١٩١٠ — ١٩٢٧ ( ١٧ مجلد ) .

(٧٢) ثروت فنون مجموعة سى ( نوسالى ) احمد احسان « ٣٥ مجلد »

Tarih Maçmüasi, 1927-1935 (10 gilt).

(٧٣)

74. Edham (I. A.) Das Leben und die Lehre den Mohammed., Lepzig 1935., 1 vol. p. Fischer.

75. Edham (I. A.) Islam Tarihi., 1935-1936 2. gilt.  
1850., 5 voll.

## كلمة ختامية

هذا البحث نشر أولاً كَمَقَال في مجلة المعهد الروسي للدراسات الشرقية باللغة الروسية ، كما وأنه نشر مع شيء من الاختصار في كتابي « تاريخ الاسلام » باللغة التركية ، هذا الى ان مجلة Orient التي تصدر عن موسكو نشرت بالغة الفرنسية مع تعليقات لبعض المستشرقين الروس ، وجزءاً منه مع شروح مستفيضة نشر في Cahier Arabe بالروسية ، هذا الى اني ارسلته الى احدى المجلات الأسبوعية الأدبية في مصر لنشره فاعتذرت واخيراً بعثت به الى ادارة مجلة « المقتطف » فوعدني الأستاذ الفاضل فؤاد صروف بنشرها بالمقتطف الصادر في أول أبريل سنة ١٩٣٦ م وما بعثت به الى دار المقتطف فصل كامل في ١٢ فقرة هي شرح الفقرات الثلاث عشر من هذه الرسالة . كما واني سأقدم بهذه الرسالة كتاب الحديث « Tradition-الذي اشتركت في وضعه مع جماعة من كبار المستشرقين في اللغتين العربية والانجليزية . وانتهاز هذه الفرصة لأبوه بفضل الأستاذ محمد قرحات في مشاركته لي تحقيق التراكيب من حيث اللغة لأنفي الدخيل . وأرجو ان اكون وفقت الى ما أرجو ، فليس للمرء الا ان يسعى وسعيه سوف يرى .

٣١ مارس سنة ١٩٣٦ م

## للمؤلف

1. Die Grundlagen der Relativitaetstorie., populaerwissenschaften  
dergestellt., Mit. 45 Figuren.  
3 : Aufl. Leipzig 1934. Berlin 1935 und Leipzig 1936. 3 vols.  
Gustav Fischer : 1200 Mark.
  2. Mathematik und Physik, Mit 350 Figuren., 2 vols. Leipzig  
1935. Gustav Fischer : 175 Mark.
  3. Das Leben und die Lehre den Mohammed., Leipzig 1935., 1.  
vol. Gustav Fischer : 150 Mark.
  4. Islam Tarihi., Istanbul., 1935. 1936 - 2 cilt. (u.p.) : L.T. 5
- (٥) من مصادر التاريخ الاسلامى ، الاسكندرية ١٩٣٦ ١٠٠ قرش صاغ

## ( عن قريب )

1 : Arabien vor dem Islam. «3 voll.»

- (٢) حياة محمد ونشأة الاسلام « ٦ مجلدات » الأول .
- (٣) نظرية النسبية وقيمتها العلمية « مجلدين » الأول .
- (٤) الحديث « مجلدين » الأول .

## حياة محمد ونشأة الاسلام

٦ اجزاء في ٣.٠٠٠ صفحة

الكتاب الأول من نوعه بنظرته التحليلية لحياة الرسول  
وتاريخ نشأة الاسلام ، وفي تضاعيفه تكمن فلسفة التاريخ كما يراها المؤلف.

وضعها بالعربية

دكتور اسماعيل احمد ادهم

Das Deben und Die Lehre den Mohammed.

الذي يقول عن أبحاثه في حياة الرسول المستشرق كازميرسكى :

أن أبحاثه من أدق الأبحاث وأطلاها وأكثرها  
ابتكارا وأعماها فكرة وأدقها تحليلا ولا عجب  
فكتابها عن «حياة محمد» تعتبر محورا جديدا  
يدفع العقل الانساني الى مناحى في التاريخ  
الاسلامى جديده

كما وان العلامة بارثولد W. Barthold عضو اكاديمية ليننغراو العلمية قال عنه:

مباحثه في حياة الرسول من خير ما كتب  
الباحثون وتتجلى لك قدرته الشخصية في نقده  
المصادر التاريخية واجلاء المسائل الغامضة  
في بحوث تحليلية دقيقة ..

عن قريب ( يناير ١٩٣٧ )

الجزء الأول في ٥٠٠ صفحة من القطع الكبير

مع مقدمة وجدول الفهارس وقائمة للمصادر في ١٦٠ صفحة مستقلة  
مطبوعة على ورق فخم ومغلقة بغلافه فنية بديعة من عمل لييزج

## الجزء الأول

يبحث في تاريخ العرب قبل الإسلام استناداً إلى الاكتشافات الأثرية الأخيرة . وفي هذا البحث يتناول الكاتب العرب بالتحليل الانتولوجى ويدرس أصولهم في قلب شبه الجزيرة . كما وأنه يبحث كلمة عرب ويتناولها بالتحليل اللغوى . ويتقدم هذا البحث فصل مسهب في جغرافية جزيرة العرب ويتلوه بحث في العرب البائدة والعاربة والمستعربة مع فصول مستفيضة يدرس فيها أحوال العرب الدينية والاجتماعية والسياسية . ويحضر الكاتب فكرة ذهاب ابراهيم الى الحجاز مع ابنه اسماعيل ونشأة العرب المستعربة من نسله . ومن كل هذا يتطرق الى مصادر حياة الرسول بالنقد ويكشف عن اضطراب أصول علم الحديث وقواعد السيرة ويتناول القرآن ببحث ضاف في جمعه وترتيبه وتدوينه . ويبحث في علم الأنساب من وجهة عامة ثم ينقد نسب الرسول ويكشف على انه لم يكن من نسل عبد المطلب . ومن كل هذا يتقدم الى ميلاد الرسول وطفولته ونشأته حتى زواجه من خديجة .

### وهذا الجزء بمثابة مقدمة

اولية لفهم سيرة الرسول على الوجه التحليلى الأتم وادراك عوامل نشوء الدين الاسلامى في فياق الجزيرة .

اعتمد في كتابته على دراسة مستفيضة للمؤلفات الاسلامية والدراسات الامرنجية عن حياة الرسول .

### الاشتراك في الجزء الاول ٥٠ قبل الطبع

١٤٠٠ بعد الطبع

ويقبل الاشتراك على خمسة اقساط شهرية متساوية ترسل للمؤلف :  
شارع موطشى باشا رقم ٢٣ . اسكندرية .

## ٢ - الصلات بين الاسرائيليين والعرب

### منذ أقدم العصور الى الآن (١) \*

قرانا في البصير الأغر المقال الآتي لحضرة الاستاذ صاحب التوقيع وقد رأينا نقله لما فيه من معلومات تهتم اليهود والعرب ولا سيما انها تبحث في أصل الساميين بدون أن ننتقيد بشيء مما جاء في هذا المقال :

#### ملاحظة :

الاسرائيليون أو العبريون أحد فروع السلالة السامية واصطلاح السامية أطلقه لأول مرة العلامة سشلوتر على الشعوب التي ورد في سفر التكوين أنها منحدره من نسل سام بن نوح الا أنه يجب أن نلاحظ أن لفظ سام التي ورد ذكرها في التوراة في سفر التكوين لم تكن قائمة على أساس تستمد من البحث الفيلولوجي - اللغوي - والاثنوجرافي والاثنولوجي كما هو الحال معنا ، وانما كانت قائمة على أساس النظر لتوزيع الشعوب في الشرق الأدنى أعني بذلك أن النظرة التي بالتوراة مستندة على أساس جغرافي محض ( دائرة المعارف البريطانية ج ٢٤ من الطبعة التاسعة مادة اللغات السامية ص ٦١٧ - ٦٣٠ بقلم تيودور نولدكه ) ولهذا السبب نجد سفر التكوين يضم العلاميين واللدنيين الى أبناء سام ويغفل عن أفعال عرب الجنوب - العربية السعيدة - والأحباش في نطاق الأرومة السامية .

ونحن نسوق هذا القول لنخلص منه نتيجة منطقية وهي ان اصطلاح سامي أو لفظة ابن سام التي ترد في سفر التكوين كثيرا ليست لها دلالة

(\*) الشمس ١٩٠٠ أغسطس ١٩٢٧ ، ص ٣ وما يلي .

تاريخية وأنها أخذت صيغة اصطلاحية في العصور الأخيرة للدلالة على مجموعة الشعوب التي تكلمت أو تتكلم العبرية والسريانية ولهجات اثور وبابل والفينيقية والآرامية من لغات سوريا ولهجاتها السريانية والنبطية والندائية والسبائية والحمرية والمعينية من لغات اليمن ولهجات الحبش من الجيزية والتيجرية الى الامهرية والمهرية والتي يرجع مجموعها الى جذع واحد مضى متطورا في الزمن حتى انتهى الى هذه اللغات واللهجات والألسن والتي اعتبر سفر التكوين معظم المتكلمين بها من أبناء سام .

ومن الجلى للباحثين عن طريق دراسة الصلات بين الألسن واللغات وأوجه التشابه بينها أن هنالك ثلاثة جذوع أساسية للغات المرتقية وهى :

١ - الجذع السامى : ولقد فتح الطريق لبحثه المستشرقون من رجال الغرب أمثال هوتجر وبوشارن وكاستل ولودلف فانهم عن طريق دراسة لغات الشرق الأدنى واستقصاء الفصلات بينها انتهوا الى اثبات صلة القرابة بين مجموعة من اللغات أطلقوا عليها اصطلاح السامية ذلك لأن تدقيقاتهم التى انصببت بداءة ذى بدء على الأفعال وتصاريفها ومقارنتها مع تدقيق مخارج الأصوات انتهت الى الايمان بأن هذه اللغات تطورت عن اصل قديم .

وهذه الطريقة التى سلكها المستشرقون وانتهوا بها الى هذه النتائج سلكها بعض لغوى اليهود وأشهر متقدميهم يهودا بن قريش ومن متأخريهم مراد بك فرج صاحب ملتقى اللغتين العبرية والعربية .

٢ - الجذع الآرى ولقد فتح الطريق لبحثه العالم اللغوى فريدريخ ستشليجل في كتابه « اللغة ولهجات الهند طبعه عام ١٨٠٨ » ولفظة آرى اصطلاح غنى مستمد من اللغة السنسكريتية من لفظ آريا وفي السندية ايريا وفي السنسكريتية المتأخرة آريا وهى تفيد معنى العائلة الطيبة المنبت ( انظر ماكس مولر دائرة المعارف البريطانية الطبعة التاسعة مجلد ٢ ص ٦٧٢ -

٦٧٥ مادة آرى ) فنظرا لأن اللفظ عام وأصيل في الجذع الذى تطورت عنه اللغات الآرية أطلقت على مجموعة اللغات الاندوجرمانية والاندوكلتية والسنسكريتية والمديتيرينية ( انظر اللغوى ايوالد في كتابه قاموس اللغة العبرية ص ١٧ ) .

٣ - الجذع التورانى : وهذا اصطلاح يرجع الى أن التورانيين أصل المجموعة التى تضم اللغات التركية والالتائية والصينية والمجرية ولغة الفينو والقر والمغول والايغوريين واليابانيين ( انظر ليون كوهين في كتابه مقدمة لتاريخ آسيا والأتراك والمغول وأصولهم الى سنة ١٤٠٥ م طبعة باريس سنة ١٨٩٦ ص ٢٣ ) .

ولقد استند الباحثون في طبائع الأمم الى هذه التقسيمات وخلصوا منها بأنها كما تصح في الدلالة على الصلات فى عالم اللغة تصح فى الدلالة على الصلات الانتولوجية والدموية بين الشعوب والسلالات وانتهوا من ذلك الى نتيجة لا يتطرق اليها الشك فى أن السلالات المرتقية من النوع الانسانى هى ثلاثة عناصر متباينة من المملكة الانسانية أو قل ثلاث سلالات مختلفة . فنحن لو أمعنا النظر فى اللغات التى يتكلم بها فى مختلف جهات الأرض وكافة اللهجات المتفرعة عنها ولاحظنا التغييرات التى تطرأ على كل لغة خلال الدهور وكيف تتحول لغة أصيلة الى عدة لغات . مثال ذلك لو أخذنا موضع النظر اللاتينية فأننا نجدها تحولت مع الزمن الى الإيطالية والأسبانية والبرتغالية والفرنسية ولغة بروغنسال والولاحية والرومانشى ( لهجة من اللغة الرومانية ) وكيف أن اللاتينية بعد ذلك هى اليونانية والكلتية واللغات التيتونية والسلافية يضاف اليها لهجات الهند وقارس القديمة كل هذه تشير الى لغة أصيلة أم هذه اللغات هى الآرية . كذلك العربية والعبرية والسريانية ولهجات آشور وبابل والفينيقية والآرامية من لغات سوريا ولهجاتها السريانية والنبطية والمندائية ولغة سبأ وحمير ومعين من لغات اليمن ولهجات الحبش من الجيزية والتيجرية والأمهرية والمهرية كلها تشير لأصل واحد وكلها مظاهر مختلفة وأوجه متعددة لهذا الأصل الواحد وهو لغة الساميين فى البدء ( انظر ماكس مولر فى كتابه محاضرات علم اللغة



ج ١ ص ٣٥ من الطبعة الثامنة ) ولا يمكن أن توجد هذه الصلات إلا إذا كانت  
الشعوب التي تنطق بهذه المظاهر المختلفة للغة الأصلية خرجت من الجذع الذي  
كان يتكلم اللغة الأصلية .

وبهذه المقدمة نخلص الى ما يعنينا منه وهو ان هنالك سلالات متباينة في  
النوع الانساني وان كفايات الانسان تتباين من سلالة لأخرى كما هي الحال في  
الخيوان غير ان القياس العلمى للتفاوت بين السلالات يستدعى دقة كبيرة في  
النظر . ومن هنا ننتهى بنتيجة لهاخطورتها في بحثنا هذا وهى ان النوع الانساني  
يتألف من سلالات عدة تختلف في كفاياتها وخصائصها . ومن هذه السلالات  
السلالة السامية التي تحتوى على الشعب الاسرائيلى .

« اسماعيل أحمد أدهم »

### ٣ - الصلات بين الاسرائيليين والعرب منذ أقدم العصور الى الآن (٢) \*

إذا صح ما قدرناه من وجود سلالة سامية وهو ما لا يتطرق اليه شك عندنا فلنا أن نبحت في مهد السلالة السامية . ولقد تباينت آراء الباحثين في هذا الصدد . فذهب فريق من الباحثين وعلى رأسهم سالييت وزيرت الى أن الحبشة مهد الساميين ( انظر ارنست رنان في كتابه تاريخ اللغات السامية طبعة باريس عام ١٨٥٥ م ص ٣٠٦ ) . غير أن هذا زعم لا يحبوه الواقع بأدلتها فاننا نلاحظ في اللغة الحبشية آثار التأثير بلغة الحميريين والمعنيين الذين يشتركون في بعض الخصائص اللغوية مع لغة الكلدانيين دون بقية اللغات السامية نتيجة لنزولهم قروما بجوارهم على مقربة من اودية ما بين النهرين ( انظر لنا في مقدمة تاريخ الاسلام المجلد الأول ص ٧١ ، ٩٣ طبعة الآستانة سنة ١٩٣٥ م ) وهو ما دفع بعض الباحثين لأن يعتبر الأحباش قد نزحوا من بلاد العرب .

وهناك رأى ثان لجماعة من المستشرقين وعلى رأسهم أجناز جويدي يذهب الى أن مهد الساميين جنوبى الفرات وهم يقتربون من رأى الذين يستندون الى نصوص التوراة في تقرير أن بلاد ما بين النهرين مهد الساميين ( انظر دوسار في كتابه العرب في سوريا قبل الاسلام طبعة باريس ١٩٠٧ ) وحجتهم في دلائل لغوية وأخرى جغرافية . تقوم اللغوية منها على اشتقاق أسماء النبات والحيوان في اللغات السامية وعلاقتها ببعض . وتقوم الجغرافية على مبدأ يقرر أن الشعوب التي هاجرت الى الشرق الأدنى كانت مدفوعة الى ذلك بعوامل طبيعية تتصل بزيادتها زيادة يضيق بها الوسط الذى يعيشون فيه فيذهبون مهاجرين فى طلب العيش والمرعى ، ودليلهم على ذلك أن السلالات البشرية لا تهاجر من مواطنها الأولى الا إذا زادت أفرادها بدرجة تضيق بها سبل الحياة فلا تجد لذلك مخرجا الا الهجرة .

\* الشمس : ٢٦ أغسطس ١٩٣٧ ، ص ٣ وما يلى .

فاذا فرضنا أن أصول السلالة السامية وقد أخذت طريقها في الهجرة فإنها ستطلب أودية الأنهار بحيث تتوفر سبل العيش لها ، فإذا تصور نزول أصول الساميين أودية بين النهرين أكثر التلأما مع ما يعرف من حقائق هجرات الشعوب والسلالات ، إلا أنه من المهم أن نقول أن هذه الفكرة قائمة على مشابهة عملية وليس لها سند علمي تستند إليه . فنجد في التاريخ شواهد آثار تنقض هذه الفكرة . فهؤلاء الهكسوس هبطوا مصر مدفوعين إلى ذلك بضيق سبل الحياة في الصحراء لكنهم لم ينزلوا وادي النيل بل اختاروا الأقاليم التي تقرب بطبيعتها مما ألفوه في حياتهم لأولى . لهذا ريناهم ينزلون الصحراء الشرقية ويقيمون عاصمتهم « هواره » فيها . وينتشرون من سواحل البحر الأحمر إلى ضحاضح بحيرة المنزلة .

فلو صح ما ذهب إليه هؤلاء من أن الشعوب التي تهاجر في طلب العيش ابتغاء أن تجد لكثرتها متسعا تنزل أودية الأنهار لكنا رأينا الهكسوس نزلوا وادي النيل على ضفاف مجراه واستقروا على شطآنه . والتاريخ يمدنا بشاهد آخر فإنا نعلم أن العرب أيام الفتح الإسلامي اندفعوا للمهاجرة من قلب شبه الجزيرة إلى أنحاء العالم للتمتع بخيرات البلاد التي دانت لسلطان المسلمين السياسي . فأخذت القبائل البدوية تعبر النيل إلى الصحراء الغربية ، وتنتشر غربا في الصحراء حتى الأطلنطيق . فلو كانت أحواض الأنهار حيث توافر أسباب العيش تجذب البدو إليها لكنا رأينا العرب يهبطون وادي النيل ويستقرون فيه ولا يعبرون النيل إلى الصحراء الغربية لينتشروا في غلواتها .

هذه الظاهرة أن أثبت شيئا فإنما تثبت الحقيقة المعروفة في علم الاثنولوجيا وهي أن السلالات البشرية تختار لنفسها البيئة التي ألفتها ، فإذا لم تجدها فإنها تحاول أن تذهب إلى ما يماثلها فإذا لم تستطع لذلك سبيلا فهناك تضطر إلى الاندماج في البيئة التي تحيط بها في مهجرها وبذلك تنقطع أوصال طبيعتها الأولى وتتغير أخيلتها إلى ما يتفق والبيئة الجديدة .

وهذا النقد أن صح ، فالنتيجة المستخلصة منه أن أصول الساميين وهم بدو أخذوا طريقهم لصحراء شبه جزيرة العرب وانتشروا منها وذلك في

عصر سحق من عصور ما قبل التاريخ ، وكانوا بحكم نزولهم قفار شبه جزيرة العرب يفتدون على أحواض نهري الدجلة والفرات وروافدهما وحوض تهر النيل قبائل اذا ضاقت بهم سبل العيش في فلولات شبه الجزيرة . وكان منهم من تجتذبه حياة التحضر فيندمج فيها فتقطع صلته بسامى شبه الجزيرة .

وكانت قفار شبه جزيرة العرب صحراء قاحلة وأراضيها رمالا مخرامية الأطراف نزلتها السلالة السامية في المنطقة التي تمتد بين مصب الدجلة والفرات حتى دلتا وادي النيل في مصر . وكان قلب شبه الجزيرة المورد الذي يغذى الأطراف بالقبائل البدوية ، وكانت السلالة السامية تزيد أفرادها وتتقص حسب موارد الحياة وهي قليلة في الصحراء . وأنا لنعرف من مباحث مالتوس أنه هنالك سنة في الطبيعة تقضى الى الزيادة في الأحياء زيادة طبيعية بنسبة رياضية كبيرة ، وأن عوامل الحياة المحيطة تفعل فعلها في الأحياء فتؤدي بالعدد الكثير منهم .

ولا يخال لنا الشك في أن الشعوب السامية وخاصة الذين نزلوا قرب أحواض الأنهار على مقربة من أودية ما بين النهرين ونهر الأردن والكلب ووادي النيل كانوا مسوقين الى الزيادة بنسبة رياضية كبيرة لأننا نعلم أن الغذاء وموارد الحياة التي يحصل عليها الحي تحدّد مبلغ ما يمكن أن ينتهي اليه في الزيادة العددية ولا شك أن موارد الغذاء بالقرب من لودية الأنهار وفي الواحات ووسائل الحياة كانت تنتهي بالإنسان الى التكاثر والازدياد العددي حتى تضيق به سبل العيش وموارد الحياة فتعمل الطبيعة على التناقص العددي الى الحد الذي تحمله موارد الحياة ، إما من طريق الافتناء بعوامل الطبيعة — القحط — أو من طريق الهجرة والنزوح ليجد هذا العدد الغفير لنفسه من ضيق سبل الحياة والعيش مخرجا .

ومن الثابت للباحثين ان جفاف أرض شبه جزيرة العرب المستقر ومايتبع ذلك من ضيق سبل الحياة لم يجعل لأصول الساميين استقرارا فيها فكانت تدفعهم دائما للهجرة والتنقل ، ولا شك أن الضيق بلغ حدا كبيرا حتى دفع

الكثيرين من شعوب شبه الجزيرة لأن تأخذ طريقها عبارة باب المندب الى الصومال وتنتشر في الحبشة والسودان وما تزال في هجرتها مكتنفة وادي النيل حتى تنتهي الى سواحل البحر الأبيض المتوسط بينما أخذت فئة أخرى طريقها الى ابطاح سوريا وانتشرت بفلسطين وجبل لبنان آتية من جنوبى الفرات ( انظر هيرودتس ص ٤٦٨ من الترجمة العربية طبعة بيروت سنة ١٨٨٧ م ) .

وكانت هجرة هذه الفئة مقدمة لقيام الفينيقيين والكنعانيين والموابيين ولا شك أن لحيوية الشعوب أثرا فى مدى بلوغ هجرتها . فان اقلها حيوية تحل فى أول أرض تصادفها بينما التى أكثر منها نشاطا تأخذ طريقها فى المهاجرة لأقصى حد يمكنها ، وانت لو نظرت لخريطة الشرق الأدنى وأجلت نظرك فيه لوقفت على ما يؤيد هذه الظاهرة فانك تقع فى لبنان على الشعب الفينيقى فى أزمنة التاريخ القديمة ، وهو أنشط أفراد السلالة السامية اذ بلغ آخر مدى بلغه هجرة الشعوب السامية غربا فى ذلك التاريخ ولم يقف البحر الأبيض المتوسط حائلا امامه فعبره الى أسبانيا وأفريقيا الشمالية واختط مدينة قرطجنة التاريخية التى تقوم أنقاضها فى ايلة تونس الآن .

هذه الهجرة حدثت فى عهد سحيق من عصور التاريخ ، يتراوح بين الألف الرابع قبل الميلاد والألف الثالث حيث عثر الباحثون على آثار فينيقية وكنعانية من الألف الثالث ولغتها سامية وفى هذه الفترة بين ٤٠٠ ق م — ٣٠٠ ق م هاجر أصول العبريين من جنوبى الفرات وعبروا الأردن الى فلسطين ومن هنا عرفوا باسم العبرانيين من عبر نظرا لأنهم عبروا الأردن الى فلسطين ( انظر لنا : تاريخ العرب الجزء الأول ) ومن هنا جاءت تسمية فلسطين بعبر الأردن من العبور حيث يراد بلفظ « عبر » فى اللغتين العربية والعبرية معنى واحد لأنها من مادة واحدة ومن مصدر واحد ( مراد فرج : ملتقى اللغتين العبرية والعربية ج ٢ مادة « عبر » ص ٤٦٩ — ٤٧٤ ) وهذه الكلمة فى رأى تعود فى الأصل إلى سامى التى مادة « عب » بمعنى دخل وداخل وجاز واجتاز فهى تدل على العربية على شرب الماء وكرة أى ادخاله بدون نفس وفى السريانية بمعنى

الدخول وهكذا بمعنى الغابة نظرا لتداخل أشجارها وفي العبرانية يراد بها  
الكثيف أى المتداخل بعضه في بعض وفي الحبشية مفهومها العل أى الضخم  
أو المتداخل العضلات ومن المادة نفسها لفظة غاب في العربية بمعنى الشيء  
الذى دخل والشيء المتداخل ( انظر لنا : معجم اللغات السامية مادة « عب » )

« للبحث بقية »

« اسماعيل احمد ادهم »

## ٤ - الصلات بين الاسرائيليين والعرب

منذ أقدم العصور الى الآن (٣) \*

- ٢ -

قلنا ان مادة « عبر » مشتقة في اللغات السامية من مادة « عب » بمعنى دخل وداخل وجزّ وجزّاجًا . ولما كان العبرانيون الأول قد اجتازوا الأردن وعبروه فلذلك سموا عبرانيين . غير أن هذه فرضية لا يرضى عن تفسيرها بعض الباحثين ويرون في تسمية ابراهيم بالعبرى في أور الكلدانية قبل دخول العبرانيين أرض فلسطين تكاة يستندون اليهود لرد هذا التفسير . والواقع أننا نعرف من التوراة أن ابراهيم كان يعرف بالعبرى قبل أن يكون أباً لإسحاق والاسرائيليين . وأنه سئل حينما كان في كور الكلدانية عن يكون؟ فأجاب بأنه العبرى ، فكأن اصطلاح عبرى وعبرانى كان مستعملاً قبل اجتياز اليهود الأردن الى فلسطين .

الحقيقة أن رواية التوراة غير واضحة وليست مدعومة بالمباحث الأثرية إلا أنه لا يمكننا أن ننكر من وجهة تعرف الشعب الاسرائيلي أن أصول اليهود كانت بالعبرانيين في كلدانية . ونحن لو لاحظنا ما يقوله القس ١ . ه . سايس من أن المكتشفات الأثرية لم تلق ضوءاً يرشدنا الى معنى الكلمة الحقيقي وأن التوراة المرجع الكتابي الوحيد ساكت في هذا الصدد ، وأن الغموض من لوازم « عبرانى » حتى أنه يرجح بأنه لا معنى لها في اللغات السامية ( انظر سايس التاريخ القديم للعبرانيين لندن ٨٩٧ ص ٥ ) الشيء الذى دفع المؤرخ المشهور المسيو يوتران الى أن يقرر أن لفظ عبرانى مشتق من اللغة السورية . القائدة لجذع التورانى من كلمة « ايبر » التى هى اسم طوتم اعتقد طورانيو مابين النهرين أنهم منحدرين من نسله . ومن هنا تحرك باحثو الأتراك ليبرهنوا

\* الشمس : ٢١ سبتمبر ١٩٣٧ ، ص ٣ وما يلى .

على أن العبرانيين ليسوا من الشعوب السامية وإنما هم من الجذع التوراني .  
( انظر كتاب المجمع التركي للغة عام ١٩٣٦ ) .

هذه الدعو الجديدة التى يدافع عنها الباحثون الآتاك ويونقهم عليها  
الكثيرون من باحثى التاريخ الاسرائيلى دقعت بعض علماء الاثنولوجيا  
الى بحث الشعب الاسرائيلى اثنولوجيا واثروبولوجيا من حيث الشعر والدم  
وخرجوا بما يؤيد دعوى الباحثين الأتراك فنحن نعلم من المباحث العلمية  
فى الدم أن امتزاج دم بعض الناس بغيرهم يحدث تخثرا فى الكريات الحمراء .  
ومن المعروف أنه لا يمكن نقل الدم من انسان لانسان فى حالات ضعف الدم  
الا أن تثبت أن الدمين متجانسين لا يحدثان تكتلا وتجمعا ينجم عنه الخطر على  
حياة الفرد . ومما ثبت من مباحث العالم النمساوى كارل لاندشتيتز من علماء  
معهد روكلر بأمریکا أن التكتل الحادث فى الكريات الحمراء من أثر الامتزاج  
بين الدماء والاختلاط يجرى على قاعدة وسنة طبيعية .

ومن الثابت لنا عن أبحاثه أن هنالك أربعة ضروب من دم الانسان  
يختلف أحدها عن الآخر اختلافا جوهريا وأنه فى الامكان تقسيم البشر الى  
أربعة جموع حسب نوع الدم يجرى فى عروقهم .

ومن السهل أن يحدث امتزاج الدماء بين افراد كل جمع دون أن يحدث  
التكتل والتجمع فى الكريات الحمراء بعض ما اذا مزج بدم فرد من جمع آخر  
فالتكتل شئ لا بد منه .

نحن نعرف أن الدم يتركب من سائل صاف ضارب للصفرة تسبح فيه  
دقائق تعرف بالكريات . ومن هذه الكريات الكريات البيضاء والحمراء .  
وسبب التكتل يرجع لوجوده مادة فى سائل الدم الواحد تفعل فى مادة أخرى  
من الكريات الحمراء التى بدم الثانى فتتكتل كما أن الكريات الحمراء نفسها  
مادتين الأولى تدعى ( ١ ) والثانية ( ب ) اذا اتصلتا بسائل الدم سببنا  
التكتل والتخثر . فالفريق الأول من البشر لا يوجد فى دمائهم شئ من هاتين  
المادتين . والفريق الثانى تجد المادة ( ١ ) فى دماء أفرادها الثالث تجد فى دماء  
( ١ ) و ( ب ) .



وهذه الصفة المتصلة بالدم إذا تأصلت في الدم استمرت مدى الحياة .  
وثبت أن هذه الصفات تورث الى النسل قاعدة مندل المشهورة في علم الوراثة  
( انظر مجلة التاريخ الأمريكى الطبيعى بنيويورك عددى يناير وفبراير  
١٩٢٦ ) .

وقد استعان الباحثون بهذه القواعد وخاصة هيروشفلد ، وخرج هؤلاء  
الباحثون بأن لكل شعب دليله الدموى من هذه الفرق الأربعة . وقد بحث  
جماعات اليهود فوجد أنهم ليسوا جماعة واحدة لها دليل دموى واحد بل هم  
جماعات يتفق دليل كل جماعة منهم مع الدليل الدموى للشعوب التى يعيشون  
بين ظهرانيها . وهذا يرجع لتأصل الصفة الدموية للشعب الذى هم يعايشونه  
في دمائهم الا أنه ثبت ما يثبت أن هنالك صلة دموية بينهم وبين الشعوب  
التورانية ( انظر الدكتور لاند شيتنير في كتاب الدم وتوزيع اجناس البشر ص  
١١٨ - ١٢٧ ) . فاذا لاحظنا أن أسماء اليهود الأول وأسماء البلاد التى  
نزلوها واقاموا فيها في عصورهم الأولى ترد الى الجذع التورانى أصبحنا في  
حيرة في صدد نشأة اليهود وأصلهم خصوصا ونحن نعلم أنهم أتوا أرض  
كنعان من اراضى ما بين النهرين ، وكان للتورانيين في هذه المنطقة حضارة  
قديمة هي حضارة شعب سومر . فمن الراجح جدا أن يكون العبرانيون  
جماعة من السومريين نزلوا أرض كنعان وانقطعت صلتهم بتورانى ما بين  
النهرين وتبدلوا من لغتهم السومرية لغة الساميين التى تطورت معهم الى لغة  
العبرانية القديمة . هذا اذا صح أن العبرانيين من أصل تورانى .

نحن لا نرجح أحد الظنين : أن العبرانيين ساميون أم تورانيون ؟ وإن  
كانت المباحث الأخيرة في التاريخ الاسرائيلى تميل لاثبات وجهة نظر  
الباحثين الأتراك في تورانية شعب اسرائيل .

يقول الباي رشيد تانكوت في محاضراته بمجمع اللغة التركى لسنة  
١٩٣٦م « أن نظرية الشمس اللغوية التى بنيت ماهيتها تقرر أن اللغة  
السومرية التى تعد بحق أقدم اللغات المرتقية . وهى من الجذع التورانى

ذات صلة قرابة باللغة العبرانية التي تعد لهجة متطورة عنها ، وكما قرر زميلي الباي صباحت أوركاى أن معنى الماء بالسومرية لفظ ( آل ) التي هي قرارة الألفاظ « جال » و « كال » و « هال » و « آل » التورانية تجدها قرارة كلمة « بيكال » البحيرة المشهورة في آسيا الوسطى وهي ذات صلة بلفظتى « هال » و « كال » العبرانيتين التين تفيدان معنى البحيرة والقارب والنهر . . ولو مضيت أعد الأوجه التي تلتقى فيها اللغة العبرية بالسومرية فكاننى سامضى لأعد كل الفاظ اللغتين .

وانى لأذكر لصديقى الأستاذ اسماعيل حقى بحثا لسنين خلت أثبت فيه انه لا يزال بقية لذلك فى التركية الحديثة فى قولهم وا ( أورخان ) معنى أمير القلعة أو الأرض التي أحيطت بالخنادق والأكام ، وأور هذه هي الحديثة التي رحل منها العبرانيون .

ونحن لو بحثنا فى آباء اليهودية الأول لأمكننا أن نجد الصلة بينها وبين الأصول التورانية مع ابتعادها عن الأصل السامى فاسم « تارخ » محرف عن « تاراخ » و « آذر » عن « آذر » التورانية لمعنى العالى ومنها أدريجان بمعنى أكمة العظماء العالية لأن معنى بيجان العلماء .

ولنا أن نضع نهاية لهذا البحث بقول المستشرق اللغوى الألمانى الكبير ه. ج. بيكر :

( ان مسألة تورانية أو سامية اليهود من المسائل التي لا يصح أن يبدى فيها الراى الآن لأن أدلة كل فريق لا تكفى لترجيح نظريته ، والشعب اليهودى الآن من الوجهة الانثروبولوجية قريب من التوران ومن الوجهة اللغوية تقترب اللغة العبرية من مجموعة اللغات السامية ، غير أن نظرية الأتراك الجديدة عن أصل اللغات توجد صلة قوية من القرابة بين لغتهم السومرية واللغة العبرانية حتى انه يمكن بحق أن نعتبر اليهودية لهجة من السومرية

( غير اننا لا يمكننا ترجيح تورانية اليهود الا بعد أن يقدم القائلون ،  
بذلك فرضية تقسر المظاهر التي تربطهم بالساميين ) .

المجلة اليهودية الدورية مجلد ( ١٨ ) سنة ١٩٣٧ عدد ٣ ص ٨١١ —  
٨١٧ .

— ٣ —

مهما يكن من أصل العبرانيين فمما لا شك فيه أنهم رحلوا لأرض كنعان  
من أور الكلدانيين ونزلوا فلسطين . وسفر التكوين صريح في الدلالة على  
ذلك ( انظر نينشس في كتابه العهد القديم على أن قحطا أصاب العبرانيين  
في فلسطين فاضطروا أن يسيروا غربا وينزلوا مصر ) نعوم بك شقير :  
تاريخ سيناء القديم والحديث ج ١ ص ٤٤٥ ) .

ثبت أن الاسرائيليين هبطوا مصر واستقروا فيها مدة من الزمن ،  
وأقاموا في شرق الدلتا في أرض حامسان . وكانت مصر تحت حكم الهكسوس  
فعاثوا معززين مكرمين ، فلما خرج الهكسوس من مصر وقعوا تحت اضطهاد  
المصريين فاضطروا للخروج تحت قيادة موسى زعيمهم السياسي وساروا  
الى سكوت فايثام فغم الحيوث على البحر الأحمر ولحقهم جموع جيش  
فرعون مصر ، غير أن الحظ مكهم من عبور الخليج . فلما هم المصريون  
باللحاق بهم اطبقت المياه عليهم فترجعوا وهناك مكث اليهود في طور سيناء  
أكثر من أربعين سنة في أرض مدين حيث ينزل الاسماعيليون ( انظر مجلة  
الهلال السنة الرابعة ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، وص ٥٤٢ — ٥٤٣ ) والاسماعيليون  
عرب يقيمون في منطقة تمتد من حويلة الى سبور وسولر عند برزخ السويس  
وحويلة يغلب على الظن أنها خولان في شمال اليمن فكأنهم كانوا ينزلون  
الحجاز ونجد وأرض مدين وهرية سيناء وهرية فاران الواقعة شمال برية  
سيناء في العقبة . ويعتبر هذا الاتصال أول صلة بين اليهود والعرب ، بين  
البطون الاسرائيلية وقبيلة الاسماعيليين العرب . وقد مكث موسى بقومه أربعين  
سنة في أرض طور سيناء ثم نزل فلسطين واستقرت جموع اليهود فيها .  
وهذا الاستقرار حدث في زمان قديم حتى أن الأستاذ هومل في كتابه الماثورات

العبرية القديمة كما تبدو من الآثار ص ١٩٦ و ٢٤٥ - ٢٦٢ و ٣٢٣ - ٣٢٧ استنادا على جلازر يقرر أن أقدم نص أثري عثر عليه وورد فيه لفظ عبراني وجد في الآثار المعينية في جنوب بلاد العرب مقترنا باسم الملك أمي صادق « العلم صادق » ويستدل من الأثر على أن بلاد العبرانيين حوالى غزة بفلسطين وما صاحبها من الأراضي حتى الأردن في ذلك التاريخ .

ولقد كان لمكوث الاسرائيليين تحت قيادة موسى أربعين سنة في أرض مدين بسيناء اثر كبير في تغيير طبائعهم اذ نشأ جيل جديد شجاع الف حياة الصراع والجلاد وكان نواة لتأسيس الدولة الارائيلية بين ١٠٠٠ - ٩٠٠ قبل الميلاد .

« للبحث بقية »

« اسماعيل احمد ادهم »

## ٥ - الصلات بين الاسرائيليين والعرب

### منذ أقدم العصور إلى الآن (٤) \*

مكنت العبرانيون قبائل متبدية في شرق الأردن فترة من الزمن في نضال ونزاع بين الأسباط المختلفة التي تفرقوا إليها وكانت أسباط بنى اسرائيل تبلغ الثلاثة عشر هم : روبين وجادو افرايم مناسى وبنيامين ويهوذا وسيمون ولوى وايساكر وآشير وزابلون ونفتالى ودان . وهذه الأسباط التي انقسم لها بنو اسرائيل دخلت في صراع مع القبائل الأخرى ، قبائل مؤاب وعمون في الشرق وقبال العماليق والكنعانيين والأموريين والادوميين والمدنيين في الجنوب . ولما كانت أراضي شرق الأردن ضيقة وقاحلة ولا تخرج عن كونها رمالا مترامية الأطراف ، فكر العبرانيون أن يعبروا الأردن وينزلوا بفلسطين . وكانت الظروف مؤاتية لذلك نظرا لأن الكنعانيين كانوا قد فقدوا وحدتهم وتفرقوا شيئا لكل مدينة من مدنهم حاكمها الأمر المستقل ولا توجد رابطة توحد بينهم فهاجمهم العبرانيون وكان صراعهم مع الكنعانيين مشكلا لانهم كانوا رجال حرب وجلاد يعكس الاسرائيليين الحديثى العهد بفنون الحرب غير أن تفرق كلمة الكنعانيين ساعد اليهود على امتلاك فلسطين .

عبرت جموع الاسرائيليين الأردن بعد أن هزموا الأموريين عبر الأردن تحت قيادة يشوع ولاقوا الكثير من الصعوبات في الاستيلاء على المدن لتحصنها وراء الأسوار والخنادق واليهود لم يعرفوا حروب الحصان حتى أن مدينة « أريحا » أول مدن فلسطين لما سقطت في أيديهم أرجعوا سقوطها لعناية الرب بهم ( يشوع ٦-٥ ) وقد تحول الصراع بين الكنعانيين والاسرائيليين من صراع استعماري اقتصادى الى حرب دينية وامتدت من عبر الأردن حتى البحر الأبيض . وتحركت أسباط اللاويين وسيمون ويهوذا مكتسحة ما أمامها غير أنها توقفت عند مدينة « زيخم » التي تقوم على أنقاضها نابلس

\* الشمس : ٩ سبتمبر ، ص ٣ وما يلي :

لثباتها فاضطر سبط يهوذا أن يرفع الحصار عنها ويسير جنوبا يحتل المناطق الصخرية وينزل بها . وكانت حركته سببا لقطع صلاته مع سبطي اللاويين وسيمون اللذين بقيا يقاتلان في الشمال حتى سقطت لهما مدينة « زبخم » وملكاهما الا أن الكنعانيين كثروا عليهما وشتتوا شملهما واضطرت بقايا جوع سبط سيمون أن تندمج في سبط يهوذا الذي نزل جنوبا ( انظر يشوع الأصحاح الخامس عشر ) . أما سبط دان فقد نزل على الساحل بعد أن هزم الكنعانيين في جبل اغرايم غير أنه لم يجد سبيلا للعيش على الساحل وخاصة أن الفلسطينيين كانوا ينزلون على الشاطئ فاضطر أن يتحرك نحو الشمال حتى صيدا التي ملكها وعاش بجوارها على الساحل وعاش بجانب سبط دان سبطي ايساكروز ابلون في مسالة وهدوء ويكتنا أن تلخص تاريخ هذه الدورة بأنها صراع الكنعانيين واسباط بنى اسرائيل حول الأرض واستعمارها وقد نجح الاسيرائيليون في الاستيلاء عليها واستعمارها .

عاشت الاسباط التي انحدرت من صلب يوسف في شرق الأردن ونزلت يهوذا في الجنوب وبقية الاسباط نزلت شمال سبط يهوذا ، وهذه الفترة من تاريخ بنى اسرائيل فترة الفتوة والابطال تشكل دورة هامة من تاريخهم القديم دورة كلها بطولة وذكريات خرج بها الشعب الاسرائيلي فيما بعد على أنه شعب الله المختار .

ان فترة التكون في تاريخ شعب اسرائيل تتصل بدورة من ادوار البطولة وتكاد تعتبر هذه الفترة في تاريخ الاسرائيليين كلفترة التي سبقت تكون المدائن الاغريقية في تاريخ اغريقية والتي تعرف بالدور الخرافي .

والحروب التي نشبت بين الاسرائيليين والموآبيين والكنعانيين وانتهت الى اجلاء الأولين وادماج الآخرين في شعب اسرائيل حافلة بالذكريات والمآثر وقد سجل العهد القديم أعمال هذا الدور في سجله المقدس حافلا بأعمال البطولة والابطال . وظهر هؤلاء الأبطال جدعون وبفتاح وشمشون الذي عرف بالجبار وليس يهنا من هذا العصر الذي يشمل فترة طويلة من تاريخ اسرائيل القديم الا صفحته الحافلة بالذكريات وأعمال الأبطال والتي تركت



اسرائيل التي تنزل بجوارهم وشعب اسرائيل لاه عنهم حتى تمكن الفلسطينيين من جمع شملهم وتوحيد قيادتهم فأصبحوا خطرا على بنى اسرائيل . وفوجيء الاسرائيليون بهاجمتهم وكان نتيجة ذلك ان استعبدتهم الفلسطينيين وقتلوا تابوت العهد في جروفهم معهم . وملك الفلسطينيون افرايم ودمروا معبد « زبلون » واستعبدوا شعب بنى اسرائيل .

في ذلك الوقت خرج من صفوف اسرائيل شارول ( طالوت ) وصموئيل وكان لهما الفضل في رد الفلسطينيين على اعدائهم وقد اشتهرا ببطولتهما واعمالهما ومآثرهم على الاسرائيليين .

كان شارول من سبط بنيامين وكان يعيش أيام طفولته يرى ويسمع اعمال الفلسطينيين بقومه فامتلا قلبه نغمة عليهم وأحس من نفسه بما يدفعه للوقوف امام هؤلاء الطغاة حتى انه على رأس جماعة انقذ مدينة « يابيش » من الامونيين حاصروها وكادوا يوردون اهلها مورد التهلكة . . . . وكان نجاح طالوت في انقاذ مدينة « يابيش » سببا في شهرته وانت أعماله لتزيد من هذه الشهرة يوما بعد يوم حتى عد بطل الحرية عند شعب اسرائيل ! وعده الشعب الاسرائيلي رسولا من عند الله ليخلص شعب اسرائيل من آلامه ولهذا اولاه من قبله المكانة العظمى وساعد ذلك طالوت على توحيد بنى اسرائيل وادارتهم بنفسه واخذ يعد الجموع لتخليص الاسرائيليين من تحكم الفلسطينيين وباشتياكه معهم بدأ حرب الاستقلال ووضع النواة لمملكة اسرائيل .

« للبحث بقية »

« اسماعيل احمد ادهم »



## ٦ - الصلات بين الاسرائيليين والعرب

### منذ اقدم العصور الى الآن (٥) \*

نجح يوناتان بن طالوت نجاحا باهرا اذ غلب كبير حكام الفلسطينيين على امره غير أن هذا الانتصار أثار الفلسطينيين وجعلهم يجمعون جموعهم لإرغام الاسرائيليين للخضوع لسلطانهم .

وفي « يغماس » شرقي بيت آدن اشتبك الاسرائيليون مع الفلسطينيين وكانوا جميعا غفيرا غير أنهم أخذوا على غرة من المسالك الجبلية بقوات يوناتان فاضطروا للتقهقر غير أن الاسرائيليين لم يتركوهم الا مشتين .

وعاش طالوت طول حياته يحارب الفلسطينيين والعماليق الذين ينزلون جنوب الأرض التي نزلها سبط يهوذا ليأمن شرهم .

في ذلك الوقت كان داود يعيش بجانب طالوت وقد اشتهر بشجاعته الفائقة وروحه الشاعرة وأغانيه بانتصارات شعب اسرائيل . وكان حكيما بليغا يسحر ببلاغته شعب اسرائيل . وكان من أقرب رفقاء يوناتان ومن المقربين الى طالوت حتى أنه تزوج بينته ميكال . غير أنه تعرض لغضب طالوت نتيجة لما همس به الوشاة في اذن طالوت فأهدر دمه فاضطر لذلك أن يغادر فلسطين مدة ويطيق مع العماليق . ونجح في غيابه الفلسطينيون في هزيمة طالوت وقتله مع ابنه يوناتان وصلبهما على أسوار بيت ستان غير أن سكان مدينة يابيش جلبعاد لما بلغهم ما فعل الفلسطينيون بملكهم طالوت ساروا وأخذوا جسد طالوت وأجساد بنيه الثلاثة الذين قتلوا وأحرقوها وذروها ودفنوا بقايا عظامها وكان مصرع طالت ضربة الية لشعب اسرائيل حتى أن كبير قاده « ابنير » جمع جموع اليهود وقلول جيش اسرائيل وسار شرقا حتى ضفاف الأردن وتقدم داود من الجنوب على رأس جماعة ونصب نفسه ملكا على مملكة يهوذا

---

\* الشمس : ١٦ ديسمبر ١٩٣٧ ، ص ٢ وما يلي .

واشتبكت طلائع قوات داود بجموع جيش « ابنير » وانتصرت قوات داود واضطر ابنير ان ينزل عبر الأردن .

ولم يكن في ذلك الوقت في اسرائيل شخصية غير داود تسيطر على النفوس فأخذت الوفود تتوافد عليه في مدينة «حبرون» وتبايعه ملكا على بني اسرائيل وذلك حوالى الألف الأولى قبل الميلاد ( انظر ماكس لور في تاريخ الاسرائيليين فصل ٣ وكذا رودلف جيجر في كتابه تاريخ العبرانيين فصل ٢ ) .

انتخب داود حاكما للاسرائيليين وكانت مصر وآشور في نزاع وصراع . وكان هذا التنازع سببا في انصرافها عن الاستيلاء على فلسطين واخضاعها لسلطانها الحربى والسياسى . وكانت هذه الفترة مساعدة لشعب اسرائيل لأسس منظمة ولكن ذلك كان يحتاج لذكاء وشخصية قوية وكان داود الشخصية التى يحتاجها الاسرائيليون ليجمعوا كلمتهم . وقد افتتح أعماله بنقل حاضرة البلاد من « حبرون » الى « القدس » وحارب الفلسطينيين وهزمهم وأجبرهم على النزول على حكمه . كما أنه تمكن من استرداد تابوت العهد « وفي مهرجان عظيم أتى به الى القدس ليضعه على جبل صهيون . ومن هذا التاريخ اكتسبت بيت المقدس قداستها التاريخية والدينية عند شعب اسرائيل ( انظر صموئيل )

الثانى الاصحاح السادس ) .

ولقد كان حكم داود سببا في انتهاء دور وبدء دور ، انتهاء دور البطولة والأبطال وابتداء دور البناء التأسيسى لدولة اسرائيل . وقد كانت حروب داود مع المؤابيين والآمويين والارمين سببا في زيادة شوكة اسرائيل اذ دانوا لسلطانها ودفعوا الجزية له . ( صموئيل الثانى ) غير أن الاستقرار لم يدم طويلا وقامت المنازعات في آل داود بين أبنائه وهذه المنازعات انتهت اخيرا بعد صفحات دامية بوفاة داود وقيام ابنه سليمان على عرش اسرائيل .

بدأ سليمان أعماله بإبعاد كل الذين كانوا سببا في القلاقل في بلاط أبيه داود ونجح بذلك في القضاء على الدسائس والوشايات والفتن . غير أن سليمان لم يظهر مقدرة حربية كأبيه داود فلقد ثار عليه الآراميون في الشمال وأعلن

الأميون استقلالهم في الجنوب ومع هذا لم يحرك ساكنا ولما رأى ضعفه  
الموآبيون والأمونيون تشجعوا على اعلان استقلالهم .

كان سليمان رجل ادارة داخلية يعرف كيف ينظم البلاد ويحكمها بالمعدل  
غير انه لم يكن بصاحب دهاء سياسي ومقدرة حربية وهذا أدى الى انتقاص  
اطراف دولة اسرائيل التي وضع أسسها داود .

قسم سليمان مملكته الى اثنتي عشرة مقاطعة عين لكل واحدة حاكما  
مطلقا في مقاطعته ، وهذه المراكز في الحكم ساعدت على ادارة البلاد وحسن  
انتظام أمورها غير انه كان ميالا للظهور والتذبذبة الملوكية وتلك كانت من أسباب  
تشييده الهياكل والمباني الفخمة . وكان احتفاظه لكل هذا يتطلب مالا أكثر من  
ثروة مملكته الفقيرة فاضطر لزيادة الضرائب وتسريح الجنود للتخلص من  
النفقات . ولجأ الى الاستدانة من هيرام ملك صور وبلغ ما استدانه من هيرام  
١٢٠ تولانا ( طالتطن وهو كيل وزن ٢٥٠ جنيه فضه و ١٠٠٠٠ جنيه ذهبا )  
ومن نقود عصرنا حوالي المليون ( ٢٠٠٠٠٠ ر ١٢٠٠٠ جنيه ) غير انه عجز عن  
سداد دينه فتنازل عن بعض أراضي الجليل لهيرام ملك صور مقابل الدين  
وساق الكنعانيين بالسخرة في العمل في المباني التي يشيدها ولما لم يكف  
الكنعانيين لجأ للاسرائيليين ودفعتهم للعمل فكان تسخيرهم سببا في نشأة القلاقل  
بين العمال .

ومن أهم المباني التي شيدها الاستحكامات التي أقامها من حول مركز  
جيشه ومن حول بيت المقدس حتى غدت بيت حصينة صعب نوالها وشيد  
على جبل صهيون هيكلًا وقصرا له حازا أكبر الأهمية في التاريخ ! والهيكل الذي  
أقامه سليمان على جبل صهيون قام على انتقاض البناية التي كان بها تابوت  
العهد على حكم داود وقد كانت صلاته مع حاكم صور سببا في أن يأتي بأشجار  
الأرز من مرتفعات لبنان ويقطع الصخور الصلبة من المحاجر القريبة من بيت  
المقدس ويعد العدة لبناء الهيكل للرب .

بنى الهيكل على مسطح طوله ٤٥٠ مترا وعرضه ٢٠٠ متر واستغرق بناؤه سبع سنين وكان الهيكل مجاطا بهزدوج من الأسوار والجانب الأكبر من المسطح الذي بنى عليه الهيكل كان ردهات حتى أن الداخل للهيكل كان يلح ردهة فسجة مجاطة بحجرات الرهبان . وكانت الردهة الداخلية تؤدي اليها ثلاثة أبواب وكانت هذه الردهة وقفا على العبادة وبها محراب القرايين والحوض البرنزي الذي كان يعلو الأرض على هيام اثني عشر عجلا صبت من البرنز وكان هذا الحوض يرتفع ١٦٠ متر وطوله ٣٢٥ متر ولخانة معدنه ٨ سم وكان معدا لشئون الرهبان .

وكانت صلات سليمان بفرعون مصر وملك صور سببا في تبادل التجارة والثقافة . وأخذ شعب اسرائيل يحتك بحكم هذه الصلات بثقافات جديدة وأصبحت بيت المقدس مركزا عظيما للتجارة والثقافة وطار اسمها في العالم القديم وغدت كعبته .

غير أنه من المهم أن نحفظ أن اسراف سيمان وأخذه بأسباب الحياة المترفة كان سببا في تدهر الاسرائيليين اذ ضاقوا بالضرائب التي يفرضها عليهم عماله ولاته حتى روبعام من سبط افرايم ثار عليه أنه هزم واضطر للجوء لمصر .

توفي سليمان بعد أن حكم ثلاثين عاما وكان موته خلاصا لشعب اسرائيل من سلطانه غير أن اسباط بني اسرائيل لما اجتمعت في «شكيم» لتتويج رحبعام بن سليمان اشترطت عليه التخفيف من قسوة أبيه ونيره الثقيل ( الملوكة الأولى ١٢ - ٤ ) غير أنه استمع لمن حوله من رجال أبيه فرفض التقيد بمثل هذا الشرط وكان ذلك سببا في أن ينشق الاسرائيليين الى جماعتين واحدة في الشمال تحت حكم « روبعام » الذي عاد بوفاة سليمان من مصر وعرفت هذه الدولة « بدولة اسرائيل » وواحدة في الجنوب تحت حكم « رحبعام » شاملة مدينة بيت المقدس وسبط يهوذا وعرفت بدولة « اليهودية » أو « يهوذا » .

وكان هذا الانقسام سببا في أن يزول سلطان الاسرائيليين تدريجيا عن الأطراف التى بقيت لهم من أيام سليمان ووقع العداء بين الدولتين دولة يهوذا واسرائيل . ولما كانت دولة يهوذا تملك الأراضى المقدسة ، لهذا حافظت على التقاليد الاسرائيلية القديمة وخلصت من تأثير الفنيقيين بعكس دولة اسرائيل الشمالية التى عملت على إحياء المدن المقدسة الأولى ومالت لعادة «عشتروت» و « بعل » من آلهة الفنيقيين . وكانت دولة اسرائيل مكونة من أسباط مختلفة وهذا كان من اسباب الشقاق والنضال الذى انتهى بدولة اسرائيل نحو النهاية ..

( انتهى )

« اسماعيل أحمد أدهم »

## ٧ - علم الأنساب العربية \*

### دراسة وتحليل

« كان نظام تعدد الأزواج والتوطمية سائدا عرب الجاهلية بجانب نظام الزواج الخارجى ، وبذلك لم تكن نسبة لأناء للأباء إنما كانت للقبيلة فى الغالب وأحيانا للأمام . أما سلاسل الأنساب التى تنسب للجاهليين فلم يكن عرب الجاهلية يعرفونها وهى من صنعة الرواة والنسابين فى القرن الثانى للهجرة .

وفكرة الانساب بدأت وجودها لما أسس عمر خليفة المسلمين ديوان الخراج وراعى فى تقييد الاسماء وتدوينها اعتبارين الدينى والعقلى ، وكان هذا مقدمة بعد قرن من زمان لوضع شجرات الأنساب » .

### سبرنجر

« أعراب الجزيرة اليوم يجهلون فكرة النسب والأنساب ولا يتذكرون أكثر من بطن أو بطنين فى سلسلة آبائهم » .

### دوتى

« لما كانت وتيرة الحياة فى شبه جزيرة العرب لم تتغير كثيرا عما كانت عليه منذ القدم ، فلما أن نحكم بخطأ الراى القائل بأن للعربى قدرة عجيبة فى حفظ أنسابه أباً عن جد الى أقدم الأزمان ، لأن مثل هذا الراى لا يتفق وما نخرج به من دراسة أعراب اليوم » .

### البرنسى ليون كايثانى

\* مجلة الحديث : حلب ، ١٩٣٨ .

## توطئة

« كيان المجتمع الشرقى وما تأخذه من القوالب والمظاهر

إنما يتوقف على منتوج الصلات المتبالة القائمة بين المؤثرات

المختلفة التى يختص بها المحيط الاجتماعى والمحيط الطبيعى »

### بنية من كيد

ان دراسة ظاهرة الانساب عند العرب القدماء كمظهر للصلات العائلية بين افراد سلالة بعينها ، او بمعنى أشمل كمظهر لصلات القرابة بين القبائل العربية من وجهة عامة وبين البطون والأفخاذ من وجهة خاصة ، مع صرف جانب كبير من التدقيق لسلاسل الآباء والأجداد ونسبة الأبناء لهم ، لا يمكن أن يخلص بها الباحث مجردة عن دراسة العوامل والمؤثرات التى كونت قرارة طبيعة العنصر العربى . ذلك لأن ظاهرة الأنساب من حيث هى مظهر لصلات اجتماعية إنما تتأثر وتتهدب بما فى المحيط الذى يكتنفها من فواعل اجتماعية وطبيعية ، فتباين مظاهرها بتباين الظروف التى تترك أثرها الثابت فى البيئة .

على هذه الأسس التى تستمد قوتها من ساحة علم الحياة سنفترود بكثير من القواعد والأصول التى لا شك ستكون ذات فائدة كبيرة لدراستنا ظاهرة الأنساب عند العرب القدماء اذ ستجعل للبحث مبادئ وأصول سنمضى فى ضوئها وننتحى بذلك نهجا علميا تحليليا فى مبحثنا تكون اقرب للحقيقة من كل للدراسات التى تناولت ظاهرة الأنساب بالبحث والتحليل .

— ١ —

البداءة أس ثقافة العرب التقليدية (١) والبداءة شىء يتصل بكل القبائل التى تعيش متبدية وجميع ما يتصل بالبداءة أس من الأسس التى تقوم

(١) المجلة الجديدة م ٦ ج ٥ ص ٢٠ — ٢٣ .

عليها نواحي الحياة عند البداوة ، إذ البداوة لأهل البادية. بداية الحياة ، لأن فيها تتجلى روح القبيلة بها تحتفظ الجماعة. ببقائها وتصون كيانها ، ومن مجموع. التصورات والامراكات التي تمثل لأهل البادية تنشأ الفكر الدينية. ثم اللغة ثم ينشأ الفن ، ومن بعد ذلك تتجور الاخلاق فتأخذ طابعها الخاص ، ومن ثم يتكون قانون العرف العداوي . ومن غير المستطاع أن تفك جميعا ائسانية. طبيعتها البداوة عن كل ما توارثته فتنبليج عن كل ما انتقل اليها عن اسلافها. الاقدمين ، ثم تستطيع بعد ذلك ان تحتفظ بكيانها الاصيل من غير أن يهتز لذلك التغيير الطارئ. اعماق وجودها هذا عنيقا (٢) حتى ان الاسلام نفسه لم يقدر مع كل ما أحدث من اثر أن يغير من العزب طبيعتهم وأن يبطل منهم اخلاقهم واخيلتهم ، ذلك لأن طبيعة العرب المطبوعة على البداوة ومايتبعها من مظاهر لا يمكن تغييرها الا بتقطع اسباب البداوة في نفوس الأعراب بأدلائهم لحياة حضرية تنقطع معها اسباب البداوة فيهم ، وهذا لما كان ليس في مقدور الاسلام الذي هو كعقيدة دينية أتى بها الرسول محمد ليس الا مظهرا من الطبيعة العربية الآخذة بأسباب التبدل ولهذا ظل العرب بعيدين عن الاستراك في الحركة الثقافية التي قامت في كيان المدنية الاسلامية ولم يقوموا الا بدور ثابت في بناء الحضارة الاسلامية (٣) .

فاذا لاحظنا أن البداوة نظام تقوم فيه توزيع الثروة على اساس مستمد من الأسلاب والمغانم من جهة (٤) وعلى الرعى والصيد وبعض الزرع من جهة أخرى (٥) لهذا كانت الحياة الاقتصادية غير مستقرة على اساس القبائل اهل البادية لأنها تستند على الغزو ومهاجمة القوافل والاغارة على القبائل

- 
- (٢) الرسالة م ٤ ص ٤٥٠ و Islam Tarihi ج ١ ص ٥٨ .  
 (٣) ابن خلدون في المقدمة ص ٤٧٧ — ٤٨٧ واحمد أمين في فجر الإسلام ج ١ ص ١٩١ و Islam Tarihi ج ١ ص ٥٨ .  
 (٤) القرآن وتآليف القلوب « راجع الأب لامنس ج ١ ص ٧٥ » معهد الاسلام ومذكره De Georje ص ٤ ومن مصادر التاريخ الاسلامي ص ٣٤ .  
 (٥) زيدان في كتابه العرب قبل الاسلام ص ١٦٥ .



الأخرى والأقاليم والدسلك المتحضرة التى تقوم بجانب منازل البدو ، ومن التفتل بين المراعى وبعض الزرع بجانب العيون والآبار ومسالك السيول فى الوديان . وهذا يعرض البدو كثيرا لأخطار القحط والمجاعات كما يجعل وسائل عيشهم ضيقة السبل ، وهذا يضطر القبائل للتنقل دائما فى طلب ازتياد المراعى وانتجاع المياه ، وتأخذ فى التخلص من أسباب الزيادة فى الاستهلاك خصوصا اذا ما قام دون ارتحالها موانع طبيعية ، وإلى وسائل التخلص من أسباب زيادة الاستهلاك وأد البنات (٦) .

ونحن نعرف من التاريخ ان العرب كانوا على عادة وأد البنات فى الجاهلية حتى ان القرآن حرم عليهم ذلك (٧) وكان نتيجة ذلك أن كان يأتى وقت على القبيلة لا يجد رجالها لأنفسهم نساء بنفسية عددهم فيضطرون كل جماعة من الرجال الى المشاركة فى امرأة واحدة . وهذا النظام من الزواج يعرف بنظام تعدد الأزواج وهو شائع بين القبائل البدوية فى العالم ويزال البعض من هذه القبائل فى بعض اطراف العالم دارجا عليها (٨) وفى مثل هذا النظام يتعذر أن يعرف الأب على وجه التحقيق ، فاذا ولدت المرأة فان المولود ينسب الى أمه أو قبيلته .

ويتفق علماء الاجتماع على أن هذا النظام كان سائدا عند الجاهلية (٩) ويذكر «استرابون» الجغرافى الرومانى المشهور عن العرب أنهم كانوا على

(٦) دارون فى أصل الانسان فصل ثالث .

(٧) القرآن سورة — ٨١ — الآية ٨ — ٩ والسورة — ٦ ، الآية ١٥١

والسورة — ١٧ — الآية ٣١ .

(٨) G. H. Von فى Vyages and travels Various Parts of The

World, London ص ٦٦ وانظر Seemanu فى Voyage of Hard

ج ١ ص ٦٦١٤٧ وكذا انظر King فى Jourh Etkn. Soc. Lon. ج ٢ ص

و Erman فى Zeitochrift fur Ethnologie ج ٣ ص ١٦٣ و Wertermark

فى الفصل العشرين من كتابه تاريخ الزواج .

(٩) Blachmar فى Elements of Sociologi

هذا النظام دارجين (١٠) وان ذكور أسرة بعينها يتزوجون بأمرأة واحدة (١١) ومن الملاحظات التي يبيدها استرابون الذي عاش حوالى تاريخ الميلاد يتحرره الباحثون في حالات الاجتماع ليقروا ان نظام تعدد الأزواج كان سائدا في بلاد العرب وان النسبة لم تكن للباء ، وان الجاهليين كانوا دارجين على نظام الأمومة ، النسبة عندهم للأم أو القبيلة (١٢) .

## — ٢ —

يعتمد الباحثون الذين يسندون الى العرب نظام الأمومة وتعدد الأزواج — من الرجال — في عصورهم الأولى ، على أن الساميين ومهدهم قلب شبه الجزيرة نشؤوا في فلواتها ومنها خرجوا فانتشروا في الشرق الأدنى والحبشة ، وتفرعوا عناصر وشعوبا ، فكان فرع منهم العبريون وفرع آخر الأراميون وهؤلاء انتشروا في شمال الجزيرة من جهة ما بين النهرين وسوريا وأرض كنعان كانت حياتهم البدائية قارمة على أساسين : الطوتمية والزواج الخارجى (١٣) ولما كان العرب هم فرع من الدوحة السامية ، قد بقوا في شبه الجزيرة ولم يخرجوا منها الا في صورة أمواج بشرية صاخبة في بعض ادوار التاريخ ، الا انهم سرعان ما كانوا ينحسرون الى قلب الجزيرة موطنهم ومستقر عنصرهم في التاريخ، لهذا رجح الباحثون من الغربيين من هذه الأسباب مجتمعة: ان العرب كانوا على نظام الطوتمية والزواج الخارجى .

أما الطوتمية فهي مظهر احتلام القبائل الفطرية للكائنات التي تحف بها واعتقاد القبائل بعلاقة نسب بينها وبين واحد من هذه الكائنات مع اعتقاد أفراد كل شق Sex من ذكور وإناث القبيلة بطوتم خاص . ويوجد لكل فرد زياد

(١٠) Strab في Book XI ، فصل ١٣ ص ٢٦هـ وكذا Book XV فصل ٤ ص ٧٨٢ :

(١١) المرجع السالف الذكر .

(١٢) G. Wilken في Die Matriarcht beidea alten Arabians وكذا W. Robertson Smith في Kinship and Marriage in Eerly Arabia

(١٣) Euvold في Geschichte des Volhes Israel ج ص ٣٠٦

Lengerke في Kommentes uber die Genesis ص ٢٤٨

عن طوتم قبيلته وطوتم شقيقه طوتمه الخاص . أما طوتم القبيلة فيشترك في تقديسه كل أفراد القبيلة . ويعتقدون أنهم جميعاً من سلالته وأنه جدّهم الأعلى . وأنهم من دم واحد مرتبطين بمعهود متبادلة ترجع لذلك الطوتم الذي هو عادة نبات أو حيوان أو ما شاكل . وللطوتم اعتباران : اعتبار ديني واعتبار اجتماعي . أما الاعتبار الديني فهو مظهر لمابين الفرد وطوتمه من العلاقة المتبادلة أما الاعتبار الاجتماعي فهو مظهر للحقوق المتبادلة بين أفراد القبيلة التي ترجع لطوتم واحد (١٤) .

والطوتومية ترجع من حيث نشأتها لجهل الإنسان الأول بنظام تسلسل الأشياء في الطبيعة فان جهل الإنسان بالحقائق البيولوجية جعلته في بعد عن تصور حقيقة الصلة القائمة في اتصال الرجل بالمرأة وانتاج الخلف . وهذه الظاهرة لا تزال نلمسها الى اليوم في كثير من القبائل الفطرية وعلى الأخص قبائل ملينزيا . وهذا الجهل كان الدافع الوحيد لتصور صلة خفية بين مجيء الأولاد الى هذا العالم ومظاهر هذا الوجود . وكثيراً ما كان هذا الجهل يقترن بالايهام بأن مجيء الأولاد يرجع لأرواح خفية ، وأن وجود غشاء البكارة يمنح هذه الأرواح من غشيان المرأة والايثاء بالأولاد . والطوتومية كمظهر لهذا الجهل تقوم على ثلاثة أسس :

**الأول :** اتفاق القبيلة على كائن تعتقد بأنه الجد الأعلى لها .

**الثاني :** انتساب الى هذا الكائن .

**الثالث :** عبادة هذا الكائن وتقديسه .

ومن شروط الطوتومية : الزواج الخارجي أي اتخاذ النساء من أفراد طوتم آخر للاعتقاد بأنه لا يمكن قيام صلة جنسية بين أفراد طوتم واحد لتخيل وجود هذه القرابة بين أفراد الطوتم الواحد . كما أن من شروط قيام النظام الطوتمي الأمومة أعني الانتساب للأم ، وبذلك تتقطع فكرة النسب والانتساب في المجتمع الدارج على النظام الطوتمي .

كان الزواج عند العرب القدماء على عدة خروب ، وأبسط هذه الضروب الزواج المشترك ، وهو أن يشترك الذكور في الزواج بالاناث ، وهذا الضرب كان شائعا في عصور التاريخ الأولى وهو مجرد عن القيود وتطور عنه مع الزمن زواج المساكنة وهو أن يسكن الرجل المرأة مدة حملها ، وتمخض عن هذا الضرب زواج المتعة . وقد ظل الضرب الأخير معروفا عند العرب حتى القرن الرابع عشر للميلاد (١٥) حتى أن قبيلة «زبيد» النازلة على الشاطئ الآسيوى من البحر الأحمر كانت تجرى على ضرب من الزواج المؤقت الاختيارى حيث يسكن الرجل المرأة باختياره مدة حملها وكان ذلك على عهد «ابن بطوطة» الرحالة المغربى الشهير (١٦) .

فاذا لاحظنا أن منشأ الجماعة هو الأم نظرا لأن لها من عاطفة الأمومة ما يجعلها تحتضن أولادها وتدافع عنهم وتلوذ عنهم (١٧) ولذتها في ذلك الرابط الذى عين اجتماع العائلة المركز النابض بنبضات الحياة الاجتماعية (١٨) كان لنا أن نرى في نظام تعدد الأزواج — الرجال — صورة بدائية لانتظام الحياة الزوجية على أساس ، ونحن نعرف أن نظام تعدد الأزواج هو نظام يكون فيه للمرأة في وقت واحد عدة أزواج ، وعادة هؤلاء الأزواج من غير قبيلتها اذا كان المجتمع ذارجا على نظام الطوتمية . والعرب في الجاهلية كانت دارجة على هذا النظام يثبت من ذلك أن ظروف الحياة وعواملها ومؤثراتها كانت تسوق الى هذه النتيجة (١٩) فضلا عن أن الروايات متضافرة على كونهم على هذا النظام ذارجين (٢٠) ولو نظرنا للنصوص الأثرية لوجدنا ما يثبت درج العرب

(١٥) cl. Huart في *Histoire des Arabes* ص ١٦

(١٦) ابن بطوطة ج ٢ ص ١٦٨ .

(١٧) أنظر *Elements of Sociology* Blackmar ص ٧

(١٨) Guiding في *Book 1* فصل ٣ ص ٥٤ .

(١٩) هذا البحث الفقرة «١» .

(٢٠) Stroloof في *Book XI* فصل ١٣ ص ٥٢٦ و *Book XVI*

القديماء على هذا النظام اذ النصوص الأثرية تثبت أن النسبة كانت للأمم (٢١)  
 بهذا نص اثنى من القرن الأول لميلاد عثر عليه في مدائن صالح — الحجر —  
 مكتوب بالخط النبطى جاء فيه :

« هذا القبر الذى بنته كمكم بنت وائلة بنت حرم وكلية ابنتها لانفسهن  
 وذريتهن . (٢٢) هذا الى هنالك تمثال للزباء عليه نقش بالخط التدمرى نسبتها  
 فيه لأمها كما أن ابنائها وهب اللات وخيراز وتبم اللاه من زوجها اذنيه كانوا  
 ينتسبون اليها وحدها دون ابيهم (٢٣) يثبت أن المجتمع التدمرى كان دارجا على  
 نظام الأمومة وتعدد الأزواج .

#### — ٤ —

الأمومة نظام تكون المرأة فيه رأس العائلة وتتعدد أزواجها .  
 وقد لاحظ الباحثون فى حالات الاجتماع أن تزوج امرأة واحدة برجلين  
 شائع فى جزائر الباسفيك ، وأن هذا الزواج يتبع الشروط التى يتفق عليها  
 أزواج المرأة فيما بينهم وبين المرأة (٢٤) وعادة الزوج الأول للمرأة يعتبر  
 الزوج الرئيسى الذى له الحق أن ينفرد بها ليلا أما الزوج الثانى فغالبا يكون  
 صيادا أو تاجرا وينزل فى المرتبة الثانية بعد الزوج الأول (٢٥) وهذه الشروط  
 نجدها فى اعراب الجاهلية حيث كان عدد من الرجال يتزوجون بأمرأة واحدة  
 ونحن نعرف أن الخال وهو شخص من أصل المرأة رأس العائلة لم يكن

Corpus inscriptiaum Arabicum Book XI-XII.

(٢١)

ص ٣٤١ — ٣٢٧ ويراجع الشواهد التى يشار اليها فى هذه الصفحات .

(٢٢) الآثار السامية الشمالية ص ٢٢٠ .

(٢٣) المرجع نفسه ص ٢٩١ .

Voyages and travels in Various Parts of The World فى (٢٤)  
 Langsdorf, Voyage of Herald فى Seemann وكذا ٧٩٧ فى  
 ج ٢ ص ٧٩٧ وكذا ٧٩٧ فى King و ٦٦ فى foun. Ethn. Soc. Lon. ج ١ ص ١٤٧

٦ ص ٦٦ و King فى foun. Ethn. Soc. Lon. ج ١ ص ١٤٧  
 Zeitschrift (٢٥) Westermarche ص ٤٥٧ وكذا Erman فى

fur Ethnologie ج ٣ ص ١٦٣ .

له حق التزواج لأنه كان يعتبر من ذوى القربى ولهذا كان يحرم عليه مساكنة بنت أخته بعكس الأعمام فلم يكن هنالك ما يمنع تزوجهم بينات اشتقاقهم لان المرأة اذا كانت سبب الصلات العائلية ومركزها أصبح العم بناء على ذلك ليس من الأقربين فيحل له الزواج . اما الأقربون وهم الذين يرتبطون بالمرأة بصلات القرابة كالخال ، فقد كان الزواج محرما عليهم والتاريخ الجاهلى لا يرىنا حادثة واحدة أو يروى لنا خبرا واحدا فى تزوج القربى وهذا مما يستدل به كل الاستدلال على أن نظام الأمومة كان قد استحكم عند العرب .

وهذا الشعر الجاهلى ترى المفخرة فيه منصبة على الخال ، والخال هو كل رجل يرتبط بوشائج القربى بالمرأة (٢٦) فاذا لاحظنا بجانب ذلك أن الانتساب للأُم كان عاما عند الجاهليين وأسماء القبائل كثيرا ما كانت تحمل اسم امرأة تنتسب اليه القبيلة لأنها انحدرت من نسله من ذلك بنى خندف وبنى ظاعفة وبنى خولة الذين عرفوا بالخزرج (٢٧) .

هذا الى أن تعبير العرب عن القرابة بلفظ البطن يقوم دليلا عند الباحثين على أن العرب كانوا على نظام الأمومة ، لأن كل الجماعات التى تدرج على هذا النظام تستعمل هذه اللفظة فى الدلالة على معنى القرابة فيقول أهل سومطر Subruvoh Pêruts بمعنى بطن أو رحم للدلالة على صلة القرابة كما يعبر عن هذه الصلة نورمينها بعبارة Dana to to an بمعنى الشاربين من حليب واحد (٢٨) .

---

(٢٦) Robertson Smith فى Kin Marr. Early Arabik ص ٨٢  
 Notes on The Bedovins and Wahabys فى Ed. Burckhardt  
 travel in The Last collected during his وكذا له  
 travels in Arabia ص ٦٤ طبعة لندن

(٢٧) ص ١ — ٢٠  
 Die Matriarcht Bei den alten Arabians فى G. Wilken (٢٨)

ص ٤٣

لنا ان نخلص ما سبق بأن العرب كانت في الجاهلية دارجة على نظام الأمم الا الذين أخذوا بأسباب التحضر بحكم الاتصال بمراكز الحضارة في العالم القديم فهؤلاء عرب الجنوب رحلوا من الشمال الى Arabia Elixir اليمن . ولهذا تجد بينهم حياة مستقرة على أسس اكتسبوها من صلاتهم بالبابليين ، وهذه الحياة مستقرة مع انتظام مجتمعهم في اراضي اليمن الخصبة حيث تنتظم الحياة الاقتصادية على أساس مستقر دفع عرب اليمن للموازنة في الزواج ، رجل بامرأة وامرأة برجل . غير ان قرب الحياة بالزوجية الفردية كان يدفع المرأة لمساكنة رجل غير زوجها اذا غاب عنها زوجها فاذا ولدت منه وليدا بقيت معه والا عادت لزوجها الأول يعودته (٢٩) .

واذا لاحظنا ان حقوق المرأة في اليمن كانت مساوية لحقوق الرجل لها نفس حظ الذكر تتعاطى أعماله وتقوم بوظيفة الكهانة . كان لنا ان نجد في هذا بداية انتظام الحياة الزوجية على أساس متحول من نظام الأمم . غير ان هذا الانتظام لم يكن على أساس تعدد الزوجات ، لأن العرف لم يكن يسمح للرجل بتزوج امرأة غير زوجته ، وكل ما كان يسمح به أن المرأة اذا لم تلد لزوجها قدمت له جارية لتلد له ، وكان ذلك بداءة ذي بدء من حق المرأة غير انه مع الزمن صار حقا للرجل وصار مقدمة لنظام تعدد الزوجات (٣٠) .

أما في الشمال فقد كان هنالك مجتمعان : حضري ويدوي ، أما الحضري فقد كان يدرج على نظام مزيج من تعدد الأزواج والزوجات ولهذا كان لأنسابهم على وجه عام اتصال أما البدوي فقد كانوا على نظام تعدد الأزواج دارجين . وهذا يفسر لنا ورود آثار منقطعة الانساب النسبة فيها للأمم بجانب آثار متصلة واضحة النسبة للأب (٣١) .

(٢٩) زيدان في كتابه العرب قبل الإسلام ص ٤٥ — ٤٦ .

(٣٠) Islam Tarihi ص ٤٥ من المقدمة .

(٣١) Deusaud في Arabi Syrie avant Islam ص ٢٤

أما عرب الحجاز ونجد فقد كانوا بدوا حتى زمن قصي الذي جمع شمل  
 قبيلة قريش وأسسها مكة وما حولها (٣٢). وكان سببا لأن يأخذ القريشيون  
 بسبب الحياة المتحضرة لوقوعهم على طرق التجارة من الجنوب الى الشمال  
 ومع الزمن أخذوا يشتغلون بالتجارة فتحضروا وانتظمت حياتهم على أساس  
 حوالى القرن الرابع للميلاد (٣٣) وإلى ذلك التاريخ كان عرب الحجاز ونجد  
 دارجين على نظام الأمومة ؛ فما انتظمت حياتهم على أساس في القرن الرابع  
 للميلاد حتى أخذ نظام الأمومة في الضعف والتلاشي وانتهت الحياة الزوجية  
 عندهم الى نظام تعدد الزوجات في القرن السادس للميلاد وأتى الاسلام  
 فتقبلها وجعلها متكافئة مع مبادئه .

ومن المهم أن نلاحظ أن نظام الطوتمية الذي كان عليه العرب يرد لثلاثة  
 أسس أولية :

- ١ — اتفاق القبيلة على كائن أعلى عادة يكون نباتا أو حيوانا وأحيانا  
 جمادا ، تعتقد أنه الجد الأعلى لها وأنها من صلبه منحدره .
- ٢ — الانساب اليه والتسمي باسمه .

- ٣ — تقديسه وكان يشترك في هذا التقديس كل أفراد القبيلة ، أما اذا  
 كان الطوتم خاصا بالشق Sex فان الذكور أو الاناث فقط من القبيلة هي  
 التي تقديس الطوتم (٣٤) .

والآن لنا أن ننظر في العرب على عهدهم الجاهلي لتثبت من قيام هذه  
 الشرائط الأولية بينهم ، وسنجد أن العرب وأن لم تتفق يوما على اعتقاد  
 في نبات أو حيوان على أنها منحدره من صلبه (٣٥) إلا أنه من الشائع التلقيب

(٣٢) ابن خلدون ج ٢ ص ٢٩٩ .

(٣٣) C. de Persival ج ١ ص ٢٣ — ٢٤٠ .

(٣٤) Iraxer في Exgamy of Isetemism ج ١ فصل ٢ .

(٣٥) زيدان في رسالة انساب العرب القدماء أنظر كذا مجلة الهلال  
 ص ٣٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٩٣ ، ٤٠٠ ، ٤٧٣ ، ٤٨٨ ، ٥١٢ ، ٥٢٨ ؛ المينة الرابعة  
 عشر . عام ١٩٠٦ .



بصيفة الجمع في قولهم ائمار وكلاب وأراقم وضباب وهذا يجعل أبناء قبيلة النمر ائمارا وقبيلة الكلب كلابا . . . ، ومن هنا لنا أن نستخلص وجود فكرة مهمة عن رواة العرب في العصر الاسلامي عن انتساب قبائلهم في الجاهلية لأجداد من الحيوانات اعنى الطواطم .

أما التسمية بأسماء حيوانية ونباتية فهي شائعة عند العرب القدماء ، ويمكننا أن نعد من بين أسماء القبائل والبطون والأفخاذ أكثر من خمسمائة اسم من ذلك : بنو اسد وبنو بدن وبنو بكر وبنو بهثة وبنو ثعلب وبنو ثور وبنو جعدة وبنو جعل وبنو حذاء وبنو حمامه وبنو خنثى وبنو دؤبل وبنو صنبل وبنو طبيعة وبنو عضل وبنو عنز وبنو غراب وبنو فهد وُقريش وبنو كلب وبنو نعامه وبنو نمر وبنو وير وبنو هؤزن وبنو يربوع غير أن لهذا التسمية صلة مقطوعة في الروايات العربية في نسبة أبناء القبيلة للحيوان التي تحمل اسمها (٣٦) غير أنه من المهم أن نلاحظ أن الروايات العربية وقد تأخر العهد بتدوينها الى أواخر القرن الثاني للهجرة . ومضت في أذهان الرواة نيفا وأربع قرون من الزمان تأثرت بأوضاع المجتمع وتطورت تبعاً له . وهذه حقيقة أولية معروفة في سير التراث الشعبي Legends في الزمان وتطوره . فإذا رجعنا الى الآثار وجدها وجدنا ما يسند القول بأن العرب القدماء كانت تنتسب لأبائهم من الحيوانات أو النباتات (٣٧) .

— ٦ —

ثم هنالك عبادة العرب وتقديسها للطواطم وهذا شيء لا يتطرق اليه الريب فنحن نعرف أن العرب كانت تصب اوثانها ونحت أصنامها على أشكال من الحيوانات وكان تقديسها كثيراً ما ينصرف لصور من الحيوان والنبات وأحياناً لصور من الجهاد ، وهذا تقديس الحجر الأسود في الجاهلية واحترامه في الاسلام ليس الا بقية من بقايا الطوتومية (٣٨) .

(٣٦) المرجع السابق ذكره .  
(٣٧) Corpus inscriptionum Arab م ١١ ، ١٢ ص ٣١٠ ملحوظات

كزهر يسكن على الشواهد .  
(٣٨) Islam Tarigi ، مدخل ص ٢١١ — ٢١٥

كذلك من بقاياها عند العرب اجتماع القبيلة الواحدة للثأر باسمها لأحد أفرادها (٣٩) ذلك نظرا لأن هذا الاجتماع مظهر من مطالبات القبيلة بحق الطوتم الذى هو الجد الأعلى (٤٠) وإذا لوحظ بجانب ذلك أن آخر حدود العرب الاجتماعى هو الحى حيث لم تكن للاعراب نظام الأسرة (٤١) جاز لنا أن نحكم من مجموع هذه القرائن بالإضافة الى ما سبق بمقدار تحكم نظام الطوتمية عند العرب القدماء . ولما كان من شرائط الطوتمية الزواج الخارجى Exogami وكان سبب قيام نظام الزواج الخارجى عند العرب اثنين: الأول منهما نظام الطوتمية نفسه ، لأن صلة القرابة بين الآخذين بهذا النظام لا تعود للدم انما للانتساب لطوتم واحد ، فيحرم صلة الزواج بين أفراد الطوتم الواحد ، ويكون الزواج خارجيا ، بمعنى أن انثى القبيلة يتزوجون برجال من غير قبيلة ورجالها يتزوجون باناث من غير قبيلتهم ، وهذا يؤدى الى الزواج الخارجى Exogamy (٤٢) أما السبب الثانى فيرجع لاختلال التوازن بين عدد الذكور والاناث فى القبيلة بأن تكون الكثرة العددية فى جانب الذكور لتفشى عادة وأد البنات فيها فينظر الذكور للزواج من الخارج أو اكتفاء عدة من الرجال بامرأة واحدة ، والأول يسوق لنظام الزواج الخارجى والثانى لنظام الامومة حيث تكون الأم هى مدار العائلة وفى مثل هذه الحالات تنقطع صلة الأنساب الدموية ، لان النسبة من جهة للطوتم ، ومن جهة آخر معرفة الأب مجهولة .

ولنا أن نخلص من هذا كله الى أن العرب القدماء لم يكن يعرفون من فكرة الأنساب ذلك الاتصال الذى نعرفه اليوم نحن عنها ، لأن كل ما كانت تعيه خواطرهم ذكريات مبهمه عن جد تنتسب القبيلة اليه . وهذا الجد عادة يكون آخذا صورة حيوان او نبات أو جماد تعتقد القبيلة بأنها منحدرة منه ، فهذه قبيلة تريس نسبتها للقرش حد وحوش البحر الأحمر !

(٣٩) العرب قبل الاسلام لزيدان وفجر الاسلام ص ٣٤٦ .

(٤٠) مكينان — الزواج البدائى ص ٥٣ — ٥٦ .

(٤١) Robertson Smith ص ٢٣

(٤٢) البكرى — معجم ما استعجم « جوتنجن » ص ٣

إذا صح كل هذا ، وهذا مالا يرتاب فيه ، فتكون النتيجة أن فكرة النسب والأنساب التي تسند للعرب القدماء لا تستند على أساس طبيعي معقول من حقائق الجماعات العربية كما نخلص بها من التحقيق العلمي .

ونحن لو رجعنا إلى الوراثة إلى العهد الذي نشأت فيه القبائل وتكونت فيه البطون والأفخاذ فأننا سنجد في التكاثر العددي السبب الأول ، مثال ذلك أن عرب الوسط وهم ينزلون تهامة والحجاز ونجد وقليل منهم من تحضر في الحجاز حوالى مكة ويثرب في القرن الرابع للميلاد ، تجد أنهم ينقسمون إلى فرعين كبيرين « معد » و « عك » والرع الأخير نزل نواحي زبيد جنوبى تهامة وقد ذكرها اليونان في كتبهم تحت اسم Acchaitai وتفرع مع الزمن عنهم القبائل والبطون والأفخاذ . أما « معد » فهو فرع انقسم إلى قسمين « نزار » و « قنص » والآخر انقسم إلى خمسة بطون : قضاة ومضر وربيعة وأياذ وأنمار ، وقد نزلت كلها في تهامة والحجاز ونجد فكانت مساكن قضاة حوالى جدة على البحر الأحمر فما دونها شرقا إلى منتهى ذات عرق الحد الفاصل بين نجد وتهامة وإلى حيز الحرم من السهل والجبل وقبائل مضر أقامت في حيز الحرم إلى السروات وما دونها من الغور وما والاها من البلاد ، أما ربيعة فقد أقامت في مهبط الجبل من غمر ذي كنده وبطن ذى عرق وما صاقتها من بلاد نجد إلى الغور من تهامة ، وأقامت أياذ وأنمار معا ما بين حد أرض مضر إلى حد نجران وما والاها وصاقتها ، ضافت بهم الأرض «نرح بنو قضاة ثم تهامة وكذا أياذ التي انزلت في الجزيرة وصار لقنص وغيره من أولاد معد أرض مكة وأوديتها فلما تكاثروا مع الزمن جميعا ضاقت بهم الأرض فنرح بنو قضاة ثم أغار ثم تهامة وكذا أياذ التي نزلت في الجزيرة شمال العراق . ولم يبق من بنى معد في تهامة إلا ربيعة ومضر فنرح ربيعة ولم تزل مضر بعد خروج ربيعة مقيمة وحدها في تهامة حتى كثر أفرادها وتكونت الأحياء المختلفة والبطون والأفخاذ فرحل منها من رحل والباقيون تمخض الزمن عنهم بقبيلة قريش (٤٣) .

على هذا الأساس الذى يرويه رواية العرب يتبين لنا أن نشأة القبائل ترجع لكثرة الأفراد في قبيلة وتزايدها زيادة يضيق دونها الوسط فتضطر للارتحال تصريفا لكثرتها العددية ، وارتحال العدد الزائد يكون سببا في نشأة قبائل وبطون جديدة . وكثيرا ما تنشأ هذه القبائل من اجتماع عدة بطون من قبائل مختلفة (٤٤)

ولقد روت المراجع العربية أن قبائل تنوخ وغسان والعنق تكونت من شتيت البطون التي تناثرت في الصحراء من بقايا القبائل العربية المهاجرة (٤٥) إذا فممكننا أن نقول أن الصلات بين القبائل البدوية لم تكن لترجع للانحدار من أصل واحد تنفرع عنه بالزيادة العددية فقط كما يريد الرواة أن يحملونا على ذلك إنما كانت لأسباب عديدة منها هذا السبب فإذا لاحظنا أن الصلات الدموية بين القبائل والبطون والأفخاذ لا تجرى على أساس ثابت يمكن الاعتماد عليه سقطت حجة النسابين في فكرة الأنساب وشجرات أنساب القبائل .

## — ٧ —

فإذا رجعنا من فكرة الأنساب العامة للقبائل وصلاتها وعلاقاتها من القرابة والدم الى فكرة النسب والأنساب بين عرب البادية ، ولم نجد دليلا يسنده القول بأن الأعراب كانت لهم المقدرة على معرفة سلسلة آبائهم وأجدادهم تصاعدا في الماضي لبضعة بطون غير قول الرواة واجتماع النسابين ، وهو لا يكتفى وحده لقبول هذه الفكرة ما لم يقم معها الدليل عليها خصوصا ونحن نرى أن تكأة الصلات بين الأفراد لا تؤدي الى مثل هذه الفكرة نظرا لدرج المجتمع العربى على نظامى الطوتمية والأمومة .

غير أن لنا دليلا من الحاضر نستمدده لنقيس استناد عليه ذلك الماضى وهذا الدليل يقوم على أساس أولى في أن البداوةثقافة العرب التقليدية

---

(٤٤) ابن حزم نقلا عن الفهرست لابن النديم ج ٣ ص ١٨٧

(٤٥) الفهرست ج ٣ ص ١٨٧

وانها لم تتفاير في الزمان الى صورة مغايرة من عهد الجاهليين الى اليوم (٤٦) بها يجعلنا نمتحن فكرة الرواة والنسابين في أعراب البادية اليوم . وسنجد أن نتيجة هذا الامتحان مما يثبت كذب الرواة والنسابين ، فان جميع الرحلات التي قام بها الباحثون في صحراء الجزيرة وبادية بلاد العرب اتفقت على أن العرب يجهلون فكرة الانساب ولا يتذكرون شيئا عن آباء اجدادهم وذكرياتهم مبهمة انسابهم تجري من حول جد كبير ينتسبون اليه (٤٧) وهذا يرجع من وجهة نظر خاصة عن نظرا لاثبت ظروف الحياة على وتيرة واحدة في البادية على أن العرب القدماء كانوا يجلون فكرة النسب والأنساب .

إذا صح ما قدمناه — وهذا مالا نشك فيه — في أن عرب الجاهلية كانوا يجهلون فكرة الأنساب ، فليس لنا الا أن نحكم بأن كل ما قرره الرواة عن الأنساب وما رووه من شجرات الأنساب عن الجاهلية منتحلة لا تمت للعصر الجاهلي بسبب ، هذا الى أنه لا يمكننا أن نصدق أن ذاكرة العربي كانت خزانة تعى سلسلة نسبة أبا عن جد لأن ذلك رغم منافاته لمشاهداتنا عن أعراب اليوم وهم لم يتغيروا قليلا أو كثيرا عن أعراب الجاهلية ، فانه من الصعب نسبة مثل هذا الزعم لقوم أميين لاننا رغم وجود الوثائق وأخفنا بتسجيل الأسماء نعجز عن معرفة آباء اجدادنا في كثير من الحالات .

أن مثل هذه الدعوى الخطيرة التي روج لها الرواة العرب والنسابون في القرن الثاني للإسلام كانت السبب في وهم الكثيرين أن العرب شعوب له مقدرة فائقة في معرفة انسابه . ولست أدري كيف يكون للعرب هذه المقدرة التي تنسب لهم ، ثم لا يتفق اثنان من نسابيهم على نسب واحد من انسابهم ؟

- 
- (٤٦) ابن خلدون ج ١ ص ٢٧١ — ٢٧٣  
 (٤٧) Dovighty في كتابه رحلة في قفار شبه الجزيرة ج ١ ص ٢٢٩ — ٢٤١  
 (٤٧) — ٥٤١  
 و Dozy في كتابه *Israëlitzen zu Mekka* ص ١٠ .

هذه دولة حمير — اضرب بها مثلاً على سبيل التمثيل لا الحصر — فاقول  
 أنك لا تجد الرواة العرب اتفاقاً في عدد ملوكها وأسماء هذه الملوك وتعاقبهم في  
 الملك. ونحن نعرف من الاستكشافات الأثرية الأخيرة حقائق عن دولة حمير تبين  
 كل المبانيّة مارواه رواة العرب وما قاله نسابوهم عن ملوك حمير (٤٨) مما يكشف  
 أنها من صنع خيالهم الخصيب الذي حاك هذه التخييلات من حول بعض  
 الحقائق التي مضت في طي الزمن فشوّهت مع الزمان .

وهذا نسب عدنان لو القيت نظرة عليّة لو جدته مشحونا بأسماء لا هي  
 إلى العربية تمت بصلة ولا إلى السريانية كما ظن ابن دريد وهي تدل على  
 كذب الرواة (٤٩) ويكفي أن نلاحظ مع البرنس ليون كايثاني هذه الحقيقة  
 المموسة في أن النسابين حاولوا أن يرجعوا بكل معاصري الرسول المعروفين  
 وعددهم يربو عن أربعة آلاف إلى آدم أبي البشر في المعمورة في سلسلة من  
 الأنساب لنحكم مع سبرنجر أن النسابين قوم بركبون تخيلاتهم لا بعد من دائرة  
 التصورات الانسانية (٥٠)

## — ٨ —

لنا أن نبحت الآن في الكيفية التي استحدثت استناداً عليها شجرات الأنساب،  
 وسنجد أن ديوان الخراج الذي وضع قواعده عمر بن الخطاب كان الأساس  
 لاستحداث فكرة النسب ووضع شجرات الأنساب فيما بعد . بيان ذلك أن عمر  
 ابن الخطاب أسس الديوان شاملاً لأسماء المسلمين المهاجرين والأنصار ومن  
 تابعهم ومقدار إعطياتهم تبعاً للنسب النبوي والسيق في الإسلام (٥١) وكان  
 لكل مسلم راتب يتناوله هو وراتب لعائلته وأولاده ، ويجب أن تلاحظ أن  
 ديوان الخراج أسس على عهد عمر بن الخطاب على اعتبار أن كل المسلمين  
 وقتئذ جند وهماك شيء من التقسيم :

(٤٨) Glaser في Skiz. ser gesch. und geog Arab ص ٤٢٠

(٤٩) ابن دريد ص ٢٠ .

(٥٠) Sprenger ج ٣ ص CXLIII

(٥١) ابن الأثير ج ٢ ص ٢٤٨ والفخرى ص ٧٥ .

٥٠٠٠ درهم	المهاجرون والأنصار الذين شهدوا غزوة بدر
٤٠٠٠ درهم	الذين لم يشهدوا غزوة بدر
١٢٠٠٠ درهم	أزواج النبی
١٢٠٠٠ درهم	العباس عم النبی
٥٠٠٠ درهم	الحسن والحسين
٣٠٠٠ درهم	ابن الخليفة
٢٠٠٠ درهم	أبناء المهاجرين والأنصار
٨٠٠ درهم	أهل مكة
٣٠٠ - ٥٠٠ درهم	سائر المسلمين
٢٠٠ - ٦٠٠ درهم	نساء المهاجرين والأنصار

وكان التقييد في الديوان يراعى فيه اعتباران : السبق للإسلام والنسب  
أعنى الاعتبار الدينى والقبلى ، فرتب الأفراد باعتبار الشعب والقبائل  
والعمارات والبطون والأفخاذ والفضائل (٥٢) حتى يتميز كل عن غيره .  
فالعرب كانوا يرتبون باعتبار القرابة من الرسول فيبدأ بالترتيب بأصل  
النسب النبوى ثم بما يتفرع عنه ، لهذا بدأ عمر ديوان الخراج بالعباس عم  
النبي ثم بنى هاشم ثم بمن بعدهم طبقة طبقة (٥٣) فالعرب لما كانوا ينقسمون  
حسب زعمهم الى قحطانيين وعدنانيين ففتتقدم العرب العدنانيين في الديوان  
لأن النبي منهم ، وعدنان يجمع ربيعة ومضر ففتتقدم مضر على ربيعة لأن  
النبي منها ومضر تجمع قريش وغير قريش وتجمع قريش بنى هاشم وغيرهم  
فتتقدم بنى هاشم وهكذا ترى قطب الدائرة بين هاشم ثم من يليهم وهكذا (٥٤)

وكان مراعاة الجانب القبلى في تدوين ديوان الخراج سببا أساسيا في  
فتح الباب لوضع الأنساب والترويج لفكرتها (٥٥) لأن العرب كانت تعيش

(٥٢) طبقات الأنساب ج ٣ ص ١٨٤ .

(٥٣) أحمد أمين فجر الإسلام ص ٢٤٦ .

(٥٤) زيدان تاريخ التمدن الإسلامى ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٥ .

(٥٥) Goldzhier في Muh. Stud ج ١ ص ١٨١ .

قبائل بحكم طبيعتها ، وتعتمد القبيلة وحدة لنفسها كوحدة الأسرة فتتمحور فيها شخصية الفرد ، فالمحمدة التي يأتيها الفرد محمداً للقبيلة والعار لها والشاعر النابغ تفتخر به القبيلة ، ولقد حاول الاسلام ضمن ما حاول أن يجعل الأخوة الدينية بدل الأخوة القبلية ولكنه لم ينجح ، فظل العرب ينحازون في القتال الى قبائل ويذكرون موافقهم بما لهم من ذكريات مبهمه عن ماضيهم (٥٦) وكان مراعاة عمر للاعتبار القبلى في الديوان سبباً للتناحر بين القبائل وعاشت الدولة الاموية تتقاتل بالعصبية حتى أتت الدولة العباسية وكانت الافكار قد هضمت فكرة النسب والانساب ، فقام جماعة من الرواة هم انسابون واخذوا يضعون شجرات الانساب ويملؤون الفراغ ما بين المعروفين من اعلام عصرهم وبين شجرة نسب الرسول فكانت بذلك سبباً لوضع الانساب وتناقضها . ويجب الانسى أن عمر بن الخطاب راعى الاعتبار القبلى في التدوين بديوان الخراج مما مهد لكثيرين أن يندفعوا لأغراض مادية في الرغبة على الحصول على مخصص أكبر عن الديوان الى تركية نفوسهم كأفراد من هذه القبيلة أو ذاك ولجئوا الى انساب مفتعلة ليصلوا الى أغراضهم فكانت هذه مقدمة اساسية تطورت مع الزمن فانتهت كما قلنا الى شجرات الانساب (٥٧) .

ولقد اشتهر القرن الأول بأن الحياة فيه كانت عربية محضة . فكان الاقتتال بالعصبية ، ولقد فاخرت القبائل بعضها بما لها من مواقف حاسمة في الجاهلية والاسلام وتهاجى الشعراء وتفاخروا بقبائلهم ، فهذا جرير والفرزدق والأخطل يتهاجون بالقبائل فيفخر جرير على الأخطل بقبيلتى تميم وقيس ويفضلهما على قبيلة تغلب ويفخر الأخطل بقبيلة تغلب على تميم ويفخر جرير على الفرزدق بقبيلته والفرزدق على جرير بما لأجداده من مآثر ، وفي وسط هذا الاقتتال وجد بعض الرواة سبيلاً يذكرون به هذا الاقتتال بالعصبية بين القبائل لأغراض ومصالح لهم فزجوا أنفسهم في الميدان كنسابين ، وكان أظهر هؤلاء في ذلك الزمان البكري الذي روى عنه رؤية

(٥٦) فجر الاسلام ص ٣٤٦ .

(٥٧) انظر محمد الرسول — أصله ونسبه .



ابن الحجاج (٥٨) وسيد بن المسيب . وفكرة الانساب اختبرت في العقول على أيديهم غير أن الاقتتال بالعصبية لم يترك سييلا لوضع شجرات الأنساب للأفراد الشيء الذي اختص به العصر الثاني من الاسلام أيام العباسيين ، إنما كان السبيل لتنظيم أنساب القبائل وبيان صلاتها ببعض . ولما جاءت الدولة العباسية وجاء معها التفكير المنظم وقامت الشعوبية في الاسلام انتظمت فكرة الانساب واستقوت في العقول وظهر جماعة من النسابين كان لهم اليد الطولى في وضع شجرات الأنساب ونشرها بين الناس .

## - ٩ -

اشتهر من بين هؤلاء النسابين نفر أشهرهم اثنان : محمد بن السائب الكلبى وابنه أبى المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى . وبجانبهما اشتهر نفر مثل سحيم المكنى بابى يقظان المتوفى سنة ١٩٠ هـ وكان من مشايخ المدائنى ويروى عنه أنه جمع نسب تميم وخندف أو قل وضع لتمييم وخندف نسبهما ، غير أنه من المهم أن نلاحظ أن هؤلاء النسابين ظهروا في عصر كانت الشعوبية تروج لبنى هاشم (٥٩) وهذا يفسر لنا سر احتفاظ الهاشميين بمكانة عالية في التاريخ نظرا لأن عصر التدوين كان في القرن الثاني وما دون كان تمجيدهم لأنه كان على عصرهم ، وكان يكفى أن يكون الرسول من بنى هاشم ليمجد الهاشميون ويعظم شأنهم !

وكان للراوة والنسابين في هذا التمجيد شأن عظيم خصوصا وانهم كانوا مهددين بالعقاب اذا ما نسبوا مثلية لهم ، فهذا الهيثم بن عدى الذى يعتبر من اكبر النسابين تعرض للحبس عدة سنين لانه اتهم العباس عبد المطلب بشيء (٦٠) ولا يهمننا من هذا الأمر هنا التقرير بأن النسابين في القرن الثانى للهجرة كانوا يخضعون لفكرة تمجيد الهاشميين ونفى المثالب عنهم طوعا أو كرها وطابع النسابين والرواة في القرن الثانى يختلف عن طابع نسابى القرن

---

(٥٨) الفهرست ص ٨٩ .

(٥٩) فجر الاسلام ص ٣١

(٦٠) فجر الاسلام ص ٢٥٧

الأول ورواته . لأن اهتمام النسابين والرواة في القرن الثاني كان موجهاً لايجاد شجرات الانساب يعكس نسابي ورواة العصر الأول الذين كان اهتمامهم موجهاً لفكرة الانساب العامة والصلات القبلية بين القبائل خضوعاً لروح العصر وهذا الاختلاف في الطابع يبين لنا سر عدم وضع شجرات انساب الأفراد في القرن الأول للهجرة .

وقد قلنا أن محمد بن السائب الكلبى المتوفى سنة ١٤٦ هـ والذى ينتسب لقبيلة كلب (٦١) هو أول من صنف في الانساب على وجه منظم ومن هنا جاءت شهرته كأب لعلم الانساب وموجد لها . وكان صاحب علم غزير أخذ على رأى رواة العرب نسب قريش عن أبى صالح عن عقيل بن أبى طالب وأخذ نسب كنده عن أبى العباس الكندى ونسب معد بن عدنان عن البخار بن أوس العدوانى (٦٢) وكان هو وأبو يعقوب المنهدى من مشايخ ابنه أبى المنذر بن محمد السائب الكلبى شيخ النسابين (٦٣) غير أنه كان مهتماً في روايته ، صاحب لمهو لا يعتقد بما يرويه كما تتفق المصادر العربية ، وهذا يجعلنا نشك في قيمة ما رواه تاريخياً وأن كنا لا نفعل قيمته الاسطورية ، ومراجعة ما أتى منسوباً له في بطون الكتب وخاصة في آثار ولده أبى المنذر هشام الكلبى يجعلنا في مكانة لا إصدار حكم عام عما رواه من انساب وما قدمه من شجرات للنسب ، وكلها تمتاز بأن سندها ساقط في العموم . ويجب أن نلاحظ أن فكرة الانساب لم تكن الأسناد لها هامة أهميته للحديث وأن كان ابن السائب الكلبى يرى الاسناد في الخبر كالعلم في الثواب . ويجب ألا يغرب عن البال أن الإنكار المتسلطة على ذهن العصر وأهمها الترويج للهاشميين وأبناء هاشم ورفع شأنهم لم يكن ابن الكلبى ليخلص من تأثيرها بجانب فكرة الانساب التي راجت في القرن الأول للهجرة والتي أخذت حيزاً في ذهنية ذلك العصر .

ومن أعلام الناس الذين أخذت فكرة الانساب حيزاً كبيراً من ذهنيته أبو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ هو قد تلقى النسب والانساب عن والده وشيخه أبى يعقوب المنهدى . وكان شديد الاتصال

(٦١) الاسم من بقايا الطوتمية عند العرب .

(٦٢) فجر الاسلام ص ٣٤٨ .

بالمباسبين (٦٣) يغلب عليه التشيع ، روى عن أبيه وعن معروف المولى ورو عنه كثيرون منهم شباب العصفري وابنه العباس بن هشام ومحمد بن سعيد كاتب الواقدي وعلى بن حرب الموصلي وعبد الله بن الضحاك المهداوي وأبو الأشعث أحمد بن مقدم العجلي (٦٤) وكان هشام آية في معرفة النسب ووضع شجراتها حتى صار فردا يضرب به المثل ، وأهم كتاب له « جمهرة النسب » وهو أشهر مؤلف في علم الانساب وعليه تعويل أهل العلم من نسابة العرب ، وهذا الكتاب هو المصدر الوحيد لما كتب في نسب العرب مثل كتاب المعارف لابن قتيبة والانساب للسمعاني ، وقد عول عليه ابن حزم الظاهري فيما كتب عن انساب العرب ، ولم يبق من هذا الكتاب في الوقت الحاضر سوى ١٣ رق محفوظ بدار الكتب الأهلية بباريس تحت رقم ٢٠٤٧ وهي عبارة عن رقوق طول الرق منها ٢٢ سم وعرضه ١٩ سم وفي كل رق رق من ١٣ — ٥ سطرا بالخط الكوفي مشابها لما كان شائعا في أواخر القرن الثاني للهجرة . كما يوجد بخزائن لندن منها بعض المخطوطات غير أنها سقيمة اللغة عديمة النفع ، وبالإسكوريال نسخة درسها زميلنا المستشرق كارل بيكر وخرج من دراستها بأنها ليست لابن الكلبي (٦٥) ويظن أن المخطوطات الموجودة منها بخزائن لندن منسوخة عن النسخة التي بالإسكوريال (٦٦) وقد كان لي أن أعر على نسخة عدد أوراقها ٢٨٣ ورقة ضمن مجموعة خطية منها كتاب الأرائل لابن الكلبي صيف عام ١٩٣٤ بالاستانة وقد عملت على إخراجها مع المستشرق ريتز الألماني . غير أن دراسة هذه النسخة تثبت أنها منحولة عن ابن الكلبي من العصور المتأخرة ، ويغلب على الظن أنها منحولة من القرن الخامس الهجري ، لهذا ليس لها قيمة تذكر في دراسة عن ابن الكلبي . وهناك نسخة أخرى بالخط الكوفي من القرن الثالث عدد صفحاتها ٣١٧ ورقة ولكنها بحالة سيئة لا يمكن مطالعتها باتصال من نخر السوس والرطوبة وقد بذلنا الجهد لإخراجها فلم نتمكن بأكثر من نشر ٥٤ صفحة بأعمال معهد موسكو

(٦٣) كتاب الانساب للسمعاني ص ٤٨٦ .

(٦٤) الانساب للسمعاني ص ٤٨٦ .

(٦٥) ZD. M. G ١٩٠٢ ص ٧٩٦ — ٧٩٩ .

(٦٦) Brochelmann ص ١١٧ — ١١٨ .

الشرقى وهذه الصفحات لحسن الخط متصله وهى من الوسط من الصفحات ١٥٨ — ٢١٢ وهى تعرض فى الجانب الأول منها لنسب الرسول محمد وفى الآخر لنسب قريش . الا أن دراستنا على الجمهرة وتلخيص ياقوت الحموى لها فى المقتضب من جمهرة النسب المخطوطة تحت رقم ٥٧٢٥ عمومية و ١٠٥ م تاريخ بدار الكتب والتى فى ١١١ ورقة أن هشام الكلبى كان يأخذ لنفسه الحرية فى وضع الأنساب مستمدا مادته من الذكريات المبهمة التى حفظت عن الجاهلية ورويت فى العصر الاسلامى (٦٧) .

والعلماء لا يرضون عن هشام الكلبى ويطعنون فى نزاهته (٦٨) فهذا السمعانى يقول أنه يروى الغرائب والأخبار التى لا أصل لها وأبو الفرج الأصفهانى يشك فيه وفى نزاهته فيقول أن الأخبار التى وضعها عن الجاهلية التوليد بين فيها وأن ما ذكره عن الجاهليين موضوع كله . وهو يروى الكثير عنه غير أنه يعقبها بعبارة ولعلها من أكاذيب ابن الكلبى (٦٩) .

## — ١٠ —

إذا فسدت مروءة الرواة والنسابين وأحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال (٧٠) والتقرب الى الأمراء (٧١) والظهور على الخصوم والمنافسين (٧٢) ظهرت وجوه الانتحال وذهبت الثقة بما يرويه الرواة .

ولم تكن العصبية بين القبائل فى القرن الأول للهجرة والخلافات السياسية والأغراض الدينية والاجتماعية الا النكاة لوضع شجرات الأنساب ، فنحن

- 
- (٦٧) مجلة معهد موسكو الشرقى مجلد ١٨ ص ٤١١ — ٥٧١ .  
 (٦٨) beatani ج ١ فقرة ٣٠ نوط ١ و Goldziher ج ١ ص ١٨٦  
 (٦٩) السمعانى ص ٤٨٦ والأغانى ج ٩ ص ١٩ — ٢٠ وج ١٠ ص ١٥٥  
 وياقوت ج ٢ ص ٢٩٠ والخطيب البغدادى ج ١٤ ص ٤٦ .  
 (٧٠) الأغانى ج ١٩ ص ٥٨ والطبرى ج ١ ص ١١١٥ والحموى ج ٢  
 ص ٨٦٢ وجولد زيهير ج ٢ ص ١ وكايتانى ج ١ فقرة ٣١ وسيرنجر ج ٣  
 (٧١) أى لأغانى ج ١٩ ص ٥٨ .  
 (٧٢) البيان والتبيين ج ٢ ص ٥٧ والبخلاء ص ٢٤٣ والأصنام ص ١٨  
 من المقدمة .

نعلم أن العرب انتظمت حياتها على نظام القبائل ، والقبيلة كانت الوحدة الاجتماعية التى يفتنى فيها الشخص (٧٣) وكما قلنا أن محمدا الرسول حاول أن يغير من هذه الطبيعة فى نفوس العرب وبذل جهدا خارقا لجعل من الأخوة الدينية سببا للوحدة الاجتماعية بدلا من الأخوة القبلية — نسبة الى القبيلة — غير أن الرسول محمد وقد فشل ، فقد عجز الاسلام من أن يقضى على العصبية بين القبائل ، (٧٤) فلما كان عصر الفتوحات الاسلامية كان العربى يذهب فى صفوف المسلمين غير مندمج فى جموعهم لاحقا بأبناء قبيلته . فمن هنا يتبين أن كل فئة من العرب كانت تحيا بذاتها ولذات نفسها مع الصلات التى كانت بينها وبين الفئات التى تنتسب منها أو بينها وبين الفئة التى تنتسب منها وكثيرا ما كانت هذه الصلات تأخذ صورة من منازلة الفئة الأخرى ، وبذلك كان التحاق العربى بالجيش الاسلامى مظهر التحاق « بالقوة » وأما « بالفعل » فلم يكن الدربى يلحق الا بفئته . ولذلك ما فرغ من الفتوحات حتى أخذ ينزل الفئات المجاورة التى تربطها به صلة القرابة ، أو يتحالفان للقرابة بينهما ويشنان الفارة على الجماعة الغربية عنها . وكان هذا الصراع بين قبائل العرب فى العصر الأموى مقدمة لزوال دولة العرب ، وكان فى الآن نفسه سببا فى اذكاء العصبية القبلية وكانت كل فئة تفتخر بقبيلتها مما يثبت أنها كانت تعيش لذاتها وبذاتها .

ولا أدل على ذلك عندنا من صفحة الصراع الدموى بين قبائل العرب فى العصر الأموى والذى كان من مظاهره الباقية افتخار كل قبيلة على الأخرى بشعرائها ، وكان ذلك بدوره سببا لأن يتلجأ كل فئة الى الرواة والنسابين رجاء نصرة عصبته على عصبية الفئة المجاورة لهم (٧٥) وليس تعوزنا النصوص العربية التى تثبت هذا القول من غير لبس أو تردد ، لان هنالك

(٧٣) المخصص ج ٣ ص ١٢٠ .

(٧٤) أحمد ابن من ٣٤٦ فجر الاسلام .

(٧٥) الطبرى ص ١١١٥ والحموى ص ٦٨٢ من ج ٢ وجولد زيهى ج ٣

ص ١ وسبونجر ج ٣ ص ٢٣٣ .

شبه إجماع عند المتقدمين بهذه الحقائق ، (٧٦) واليوم وقد أصبحنا نوجدنا انفسنا أمام أنساب مصطنعة ، الا أن الخطوط الأساسية التي تخلص بها من أسباب الانتحال تمهد لنا سبيل البحث والدرس . ومما لا شك فيه أن عصبية بنى هاشم وقفت قوية تدافع عن كيانها وتحول كل شيء إلى صالحها ، ولا أدل على ذلك من أن الهاشميين حجروا على الأفكار وعاقبوا كل ما لا يرضى عصبيتهم الهاشمية (٧٧) إذن فإذا أردنا أن ننظر لشجرات الأنساب فيجب أن نضع موضع النظر قبل كل شيء العوامل والمؤثرات والفواعل التي كان يغلب بها قلب المجتمع العربي في فجر الاسلام وضحاها والمتحصل من هذا كله أن التكون الاجتماعي للعرب لم يسايزه وضع الأنساب من حيث هي مظهر لصلات التكون الاجتماعي وكما قلنا أن « ديوان » المسلمين كان مقدمة لذلك وهو أن كان بداءة ذي بدء مواطنًا لتكون العرب الاجتماعي في عصر الخليفة عمر الا أنه الباب لأوجه من الانتحال .

ولعل من المستطاع لو نظرنا لأسباب الوضع أن نخلص بالنصوص التي أعوزتنا في فحص النواحي المصطنعة ، ولا جرم أن هذا الأمر ينتهي بنا إلى تدقيقات واسعة تغربل كل ما وصلنا عن النسابين والرواة . وهذا ليس موضوع بحثنا في هذه المحاضرة .

والذي لا معدل عنه تدبر أسباب الوضع لتكوين فكرة عامة يتدبر معها الباحث في الأنساب السبيل إلى حيث لا يخطيء ، ونحن لو تدبرنا أسباب الوضع لوجدنا العصبية التي أوفيناها حقها من البحث تنزل في الرأس ، ثم يليها الدين والصراع بين الأموريين والهاشميين على الخلافة مما يدخل من جانب تحت العصبية القبلية ومن جانب تحت السبب الديني والتحقيق في السبب الأخير يبين لنا كيف انتقلت الأنساب وخاصة لصحابة الرسول وشخص الرسول نفسه، ولا معدل عن مثل هذا البحث لمن أراد أن يدرس كيان بعض الأسر عند العرب القدماء .

(٧٦) Islam Iarihi ج ١ ص ٨٤ .

(٧٧) ضحى الاسلام ج ٥ ص ٣٢٤ .

## خاتمة

ودراسة كيفية افتعال الأنساب ليست بالشىء الهين ، لان التكوين الاجتماعى عند العرب كان يسمح ويساعد على تغطية أوجه الانتحال ، ودليل ذلك واضح فى النصوص التى تقدمت والمتحصل عن الناظر فى افتعال الأنساب يجب ان يلاحظ ان تكون العرب الاجتماعى كان يختلف فى العصر الذى وضعت له الأنساب من الشمال الى الجنوب ومن الشرق الى الغرب كما سبق الى ذلك البيان ، فقد كان عرب الجنوب *Arabia Felix* على اساس نظام الأبوة وتعدد الأزواج — من النساء — بعكس المجتمع الشمالى الذى كانت بدويته تقف عقبة دون تخلصه من اثار نظام الأمومة وهذا لم يكن يمنع تقطع نظام الأمومة فى البيئات التى كانت تأخذ بأسباب الحضارة كما حدث فى بيئة مكة على عهد قصى .

هذا الى ان دراسة التكوين الاجتماعى عند العرب القدماء وتطور هذا التكوين وانتهائه الى صورة ما فى العصر الجاهلى يتكافأ والمحيط الطبئعى والاجتماعى تبين الى اى حد كان النسابون يتخبطون الأنساب ويضعوها . ولما كان كل واقعة فى التاريخ تخفى وراء مظهرها المادى مظهرا نفسيا فالكشف هذا المظهر النفسى معناه الكشف عن حقيقة خفية من الحقائق التى نهضى فى صلب التاريخ ، والمظهر النفسى وراء شجرات الأنساب يكشف عن وجه دقيق للحياة والتفكير والصراع فى العصر الأموى والعباسى ، ومن هنا نحن نرى فى شجرات الأنساب سجلا دقيقا للمنازعات التى قامت فى العصر الاسلامى ، فضلا عما لها من قيمة أسطورية لأنها فى العادة تحاك من حول اصل تاريخى فدرسها اذن من الناحية)أسطوريةتكشف للمؤرخ عن مادة واسعة غنية بالحقائق التاريخية يستعين بها فى توضيح ما غمض من احوال العرب قبل الاسلام ، ولا يخالجنى الشك اننا لو اتخذنا هذا الطريق فى دراسة شجرات الأنساب للاستعانة لدراسة تاريخ العرب فاننا لنخرج بصورة جديدة عن تاريخ العرب لا اقول انه اقرب الى الواقع فحسب ، انما اقرب الى الواقع من كل ما عرفناه الى اليوم .

## بعض المراجع

1. Kinship and Marriage in Larly Arabia, By W. Robertson Smith 2nd Edition London 1903.
2. Das Matriacht bei den alten Arabien Von G. Wilken  
الأمومة عند العرب تأليف ويلكن ونقله للعربية بتدلى صليبا الجوزى  
تأران ١٩٠٢ .
3. Geschichte des Volkes Arab Von G. Eurold Berlin 1935.
4. Travels in Arabien Deserta, By Dovghty, 2 Voll Camhridge, 1888.
5. Beduins tribe sof the Euphratea, By Lady Anne Bleint 2 voll London 1879.
- ٦» أنساب العرب القدماء لجورجى زيدان صاحب مجلة الهلال . القاهرة ١٩٠٦
7. Al-Ansab Al-Arabiya, Von. I. A.Edham.
- ٨» تاريخ التمدن الاسلامى لجورجى زيدان م القاهرة ١٩٠٨ .
- ٩» فجر الاسلام لأحمد أمين م القاهرة ١٩٢٨ .
10. The Kitab Al-Ansab of Abid Al-karim Ibin Muhammed Al-Samani Reproduced in Faximile front the Manuscript in the British Museum, With an introduction By D. S. Margoliouth, London, 1912.



## ٨- عام الفيل وميلاد الرسول

[ مقدمة نحية الى الدكتور محمد حسين هيكل باشا ] \*

### عام الفيل :

كان الراى الشائع فى الدوائر التاريخية العلمية أن المصادر اليونانية لم تتحدث عن تعرض الأحباش الحجاز ، ولا عن سفر الفيل (١) غير أن المباحث الدقيقة التى نشرها المستشرق العلامة تيودور نولدكه عن تاريخ صلات الفرس بالروم (٢) ٩ بينت أن المؤرخ بركوب اليونانى تحدث عن تعرض الأحباش للحجاز بتحريض الروم (٣) ، ومن ذلك الحين اتخذت الدراسات التاريخية وجهة أخرى تبدأ فيها بدراسة الوقائع من وجهة نظر المصادر اليونانية ، وتمحصر على أساسها ما ورد فى كتب المؤرخين العرب (٤) ، وهذه الوجهة التى مال معها المستشرقون صحيحة الأسس ، لأن مؤرخى العرب تأخر بهم العهد نحو ثلاثة قرون من الزمان ، تدرجت فيها وقائع الجاهلية العربية على الأنواء وتنقلت على الألسنة فى فترة من الزمان ، حمل

- 
- \* الرسالة : العدد ٣٤٩ ، ١١ مارس ١٩٤٠ ص ٤٥٠ وما يلى :
- (١) Caussin de Percival فى *Essai sur l'Histoire des Arabes* avant l'Islams ، باريس ١٨٤٧ ، ص ١٤٥
- (٢) Theodore Noldcke فى *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* ، ليدن ١٨٧٩ ، ص ٢٠٠
- (٣) Prokop. فى *De Bello Persico* ، بن ١٨٣٣ ، ج ١ ص ٤٢٠
- (٤) Leone Ceatani فى *Annali dell'Islam* ، ميلانو ١٩٠٥ ، فترة ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١١١ و ١١٧ .

في تضاعفه من الأسباب القوية ما يجعله يتناول الوقائع والحوادث التاريخية بتأثيره ، فينسج من حول مادتها الأفاصيل المتقومة بروح العصر وهكذا كان أن سلمت وقائع الجاهلية العربية لعصر التدوين في القرن الثاني للهجرة ، بعد أن غابت حقائق هذه الوقائع في تيه من الأساطير التي حيكت من حولها والتي غطت على أمرها (١) ، ومن هنا نجد للمصادر اليونانية قيمتها التاريخية ، باعتبارها مصادر معاصرة للوقائع التي جرت ، ومن هنا يمكن اتخاذها محكاً لدراسة الروايت العربية ، واستخراج العناصر التاريخية منها.

يذكر لنا بروكوب أنه في السنة الخامسة من حكم الإمبراطور جوستنيان ، أعنى حوالى سنة ٥٣٠ ميلادية ، حمل الأبحاش على اليمن واستولوا عليها . وهو يصور أسباب هذه الحملة اعتماداً على ما يقدره يوحنا المؤرخ اليونانى فيقول أن يوسف ذانواس ( دومينوس الحميرى : عند يوحنا ) قرض على بعض التجار من نصارى الروم وقتلهم ، واستعبد نصارى نجران ، وأخذ يقطع السبيل على تجارة اليونان ، فكان نتيجة ذلك أن كسدت التجارة وساءت الحالة الاقتصادية . وقد تضرر من هذه السياسة أقيال اليمن ، فخرجوا تحت لواء أحدهم ، وهو « أيدوج » الوثنى ، وجرت بينهم وبين ذى نواس معارك وحروب لم يثبت فيها ، انتهى أمره بأن قتل ، وانتهاز الأبحاش فرصة تحارب اليمنيين فشنوا الغارة على بلاد اليمن تحت قيادة « أبرهة » — الذى كان فى الأصل عبداً لأحد تجار الروم النازلين ثغر ادوليس — رفثكوا بأيدوج ، واخضعوا اليمن لسلطة نجاشى الحبشة (٢) .

غير أن المصادر العربية تجعل من أيدوج هذا قائداً حبشياً ، وتسميه أرباط وأنه باسم النجاشى حارب ذا نواس ، وبعد أن تغلب عليه حكم اليمن ، إلا أن « أبرهة الأشرم » أحد قواد الحملة الحبشية ثار عليه ونجح في إزاحته عن السلطة ، وتمكن من قتله وبسط نفوذه على اليمن كلها وحكمها

(١) I. A. Edham في Islam Tarcki استانبول ١٩٣٥ ،

ج ١ ص ٢٩١ وكذا من مصادر التاريخ الإسلامى ، الاسكندرية ١٩٣٦ .  
(٢) Prokop في المرجع السالف الذكر .

باسم النجاشي (١) : ونقطة الاختلاف هذه من الممكن تحقيقا ، لكنها لا تقع من غرضنا في هذا البحث ، وإنما الذي يهمنا تقديره أن المصادر العربية تهاشي المصادر اليونانية في أن اليمن سقطت تحت حكم الأحباش بعد عهد ذي نواس ( دومينوس (٢) ) ، وبعد أن استولى الأحباش على اليمن واستقروا فيها مدة ، حدث أن أرسل الإمبراطور جوستنيان سفيرا يدعى جوليان ، عرض من قبله على النجاشي فكرة عقد محالفة مع الروم ضد الفرس ، ويكون دور الأحباش فيها التعرض للفرس من جهة بلاد العرب المتاخمة لجنوب غربي الحدود الفارسية ، وذلك لتخفيف الضغط على الروم في صراعهم مع الفرس على تخوم الحدود بين الإمبراطوريتين (٣) . وهذه السفارة حدثت في حدود سنة ٥٤٠ ميلادية (٤) ، كما يعين ذلك التاريخ المصادر اليونانية ، في وقت كانت الصلات قوية ووثيقة بين النجاشي وإمبراطور الروم . ومما لا شك فيه أن جوستنيان اعتد على هذه الصلات أولا ووحدة العقيدة الدينية التي تجمعها بنجاشي الحبشة ثانيا ، ليطلب مؤازرة النجاشي له في الحرب التي اشتدت بينه وبين كسرى أنوشروان سنة ٥٤٠ ميلادية (٥)

ولم تكن فكرة إمكان مساعدة الأحباش للروم في صراعهم ضد الفرس ، إلا فكرة خيالية لا يمكن أن تتحقق في عالم الواقع . إذ لم يكن الأحباش أصحاب أسطول بحري ضخم يمكنهم من غزو فارس من جهة الخليج الفارسي ، ولا كان في إمكانهم إرسال حملة من اليمن قاعدتها في بلاد العرب عبر صحرائها للتعرض للتحوم العربية الفارسية ، لأن طبيعة تضاريس بلاد العرب ، لا تجعل وجهها

---

(١) حسن إبراهيم حسن في تاريخ الإسلام السياسي ، القاهرة ١٩٣٥ ج ١ ص ٤٤ وإسرائيل ولفنسون في تاريخ اليهود في الجاهلية وصدر الإسلام ، ص ١١٦ .

(٢) L. A. Edham. في المراجع المذكور سابقا ، ص ٢٩٢ .

(٣) Th. Noldeke. في المراجع السالف الفكر ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٤) Leone Ceatani. في الكتاب المذكور ، فقرة ١٠٨ ، الحاشية

رقم ١ .

(٥) الكاتب في الكتاب المذكور له ، ص ٢٩٢ وكذلك ص ٢٠٠

لا يمكن نجاح مثل هذه الحملة (١) . وقد أمكن النجاشي أن يدرك هذه الحقيقة ،  
لإلمامه بالموقف الذي غاب عن الروم وقيصرهم . ومن هنا كانت المبالغة دائمة  
من جانب النجاشي والاعتذار عن إمكان تقديم مساعدة فعالة للروم في صراعهم  
ضد الفرس (٢) . فلما اشتد الصراع وبلغ اقتصاه سنة ٥٤٠ ميلادية ، وأرسل  
جوستينيان رسولا خاصا (سفيرا) هو جوليان ، اضطرت النجاشي مجاملة أن  
يأمر عامله على اليمن ، أبرهة ، أن يرسل قسما من قواته شمالا على زعم  
التحرك للتعرض للتخوم الفرسية . والطريق الطبيعي الممتد من اليمن إلى  
حدود فارس يمر بمكة وينتهي عند وادي الرمة أحد روافد الفرات فيما  
مضى (٣) . ومما لا ريب فيه أن الأحباش اتخذوا هذا الطريق مسلّكهم نحو  
الشمال . غير أن القوات التي أرسلوها حين انتهت إلى الحجاز ، كان التعب  
قد نال منها والمرضى قد أفنى معظم رجالها ، والجدرى فنك بجنودها (٤) فاضطر  
الأحباش أن يسحبوا قواتهم ويعتذروا بخسائرهم إلى الروم ، ويقفوا عند هذا  
الحد . غير أن العرب من سكان الحجاز كان قد هالهم تقدم الأحباش في جيش  
عزمهم (بالنسبة لهم) ورأوا أنهم يبيتون لهم شرا ، فلما أصيبوا بالوباء ،  
أيقن العرب أن ذلك أثر من تداخل العناية الإلهية التي حفظتهم مما كان  
الأحباش يبيتونه لهم (٥) . وهذا هو المصدر التاريخي الذي حيك من حوله

(١) البرنس ليون كاتيانى فى الحوليات الاسلامية ، ميلانو ١٩٠٥ ، فقرة

١٠٨ .

(٢) Prokop. فى De Bello Persico ، ج ١ ص ٢٠ و ١٠٤

و ١٠٧ .

(٣) Charles M. Soughty فى Travels in Arabian Deserta,

Cambridge 1888 ، ج ٢ ص ٣٢٩ و D. G. Hogalh East. فى

The Near East ، لندن ١٩٠٢ ، ص ٦٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٦ .

(٤) انظر لنا تاريخ الاسلام ص ٢٩٤ وكذا انظر كاتيانى فى الحوليات

الاسلامية ، ميلانو ١٩٠٥ ، فقرة ١٠٨ وتاريخ الخميس ، بولاق ١٣٠٢ ص

١٢ ، ٢١٦ ، وعلى وجه خاص ص ٢١٦ سطر ١٩ وكذا بن دريد فى الاشتقاق

ص ١٠١ سطر ٣ وابن خلدون طبعة بولاق ج ٢ ص ٩١ ، ٦٢ وتفسير الكشاف

طبع الهند ج ٢ ص ١٦٣٢ .

(٥) تاريخ الأمم ص ٢٩٥ .

## كل روايات العرب عن سفر الفيل (١)

\* \* \*

تروى المصادر العربية أن السبب في تعرض الأحباش لمكة يرجع الى أن أبرهة الأثرم شديد هيكلا في صيعاء حاضرة اليمن (٢) ، وذلك بغية صرف الناس عن الكعبة . غير أننا نعلم من المصادر المسيحية أنها لم تشر البتة الى مسألة بناء هيكل جديد في صنعاء حاضرة اليمن ( العربية السعيدة Arabia ) Felix على أبرهة (٣) . هذا فضلا عن أن المؤرخ أوزيت في بحثه عن « تاريخ الكنيسة » ، يتناول بالذكر النصارى من العرب وقساوستهم وأصحاب المآثر منهم على الكنيسة ، وهو لا يذكر شيئا عن أبرهة ، وعن تشييد هيكل في صنعاء (٤) .

غير أننا نعلم أن المسيحية كانت منتشرة في نجران ، وفي بعض المناطق من اليمن ، وأنه كان باليمن قسس من النصارى على عهد حكم الأحباش لها (٥) . ولا شك أن هؤلاء القسس الذين يرعون شؤون طائفتهم الروحية ، كانوا يتخذون لأنفسهم في حاضرة اليمن هيكلا ، يظهر أنه كان النواة التي خيكت من حولها روايات العرب . هذا ، وربما كان الأحباش وهم نصارى اعتنوا بهذا الهيكل وزينوه بما يليق بمكانتهم كنصارى حاكمين للبلاد ، وربما حمل هذا العمل عند بدو الصحراء وعرب الحجاز على محاولة الأحباش أن

---

(١) تاريخ الطبرى ج ٢ ص ١١١ وما بعده ، وسيرة ابن هشام ج ١ ص ٤٣ ، ٦١ . وأخبار مكة للأزرقي ص ٨٦ — ١٠٢ . وأخبار الأول لابن اسحاق ص ١٩ — ٢١ . وسيد أمير على في مختصر تاريخ العرب ، لندن ١١١ ص ٤١ . (٢) أبو صالح الأرميني في كنائس وبيع مصر وبعض الأقطار المجاورة مابع لندن ١٨٩٥ ، ص ٣٠٠ ، ٣٠١ من الترجمة الانجليزية وص ١٣٩ المتن العربى .

(٣) البرنس ليون كايتانى في الحوليات الاسلامية ، ج ١ فقرة ١٠٨ الهامش رقم ٢ .

(٤) المرجع السابق ذكره توا

(٥) Adolf Harnack في Die Mission und ausbereitung des christenthums in den Eastern Drei jahrhundert. طبعة ليبزغ

١٩٠٢ ، ج ١ ص ٧٧ سطر ٢٠ .

يجعلوا من هيكلم نظيرا للكعبة . ولا شك أن هذا الوهم لم يكن ليتمكن تصوره خصوصا وأن الأحباش إذا فرض أنهم قاموا بمثل هذه المحاولة التي ينسبها مؤرخو العرب لهم ، فستكون هذه المحاولة وقفا على النصارى من العرب وهؤلاء بحكم دينهم منصرفون عن الكعبة ، فإذا جاز أن نحمل هذه المحاولة على الرغبة فى التبشير بالمسيحية بين العرب ، فلاشك أن مثل هذا الحادث الخطير لم يكن ليهر بدون اشارة فى كتب تاريخ الكنيسة الشرقية . ومن هنا لا نرى محلا لقبول ما يقول رواة العرب عن سبب تعرض الأحباش للحجاز (١)

### \* \* \*

إذا صحت استقراعتنا ونظرتنا للموضوع ، فإن الصلة تكون مفصومة بين تعرض الأحباش للحجاز ومكة ، وبين وجود هيكل للنصارى بصنعاء . على أنه بعد ذلك مما يستوقف النظر ، ما نراه من الاتفاق عند مؤرخى العرب فى تسمية الحملة الحبشية بسفر الفيل ، وذلك على اعتقاد وجود بعض الفيلة فى قوات الأحباش (٢) . على أن اعتقاد وجود بعض الفيلة فى جيش الأحباش باليمن يسوقنا الى مواقف على جانب كبير من الخطورة ، يميل معها بعض المؤرخين الأعلام من الغربيين الى أنكار وجود الفيلة فى قوات الأحباش (٣) . ذلك لزعمهم أنه لا يمكن تصور اماكن الاحتفاظ بالفيلة فى اليمن وتسييرها فى صحارى نجران (٤) فضلا عن أن الفيلة الافريقية ( التى قد يكون الأحباش جلبوها الى اليمن إذا صح هذا الاعتقاد ) من الصعوبة ترويضها حتى أن بعض الثقات الاثبات من علماء الحيوان يرون استحالة ذلك (٥) وهذه الاستحالة جعلت المؤرخين يرجحون أن تكون الفيلة التى ورد ذكرها فى حروب القرطاجنيين قديما فيلة مجلوبة من الهند (٦) غير أن افتراض جلب الأحباش فيلثهم من الهند

(١) أنظر لنا — تاريخ الاسلام — استانبول ، ١٩٣٥ ص ٣٠٤ و ٣٠٥

(٢) أنظر المصادر الاسلامية والعربية فى هذا الباب .

(٣) البرنس ليتون كايتانى فى الحوليات الاسلامية ، فقرة ١٠٩ هامش .

رقم ١ .

(٤) أنظر لنا — تاريخ الاسلام — ١٩٣٥ ص ٣٠٤ وما بعده .

(٥) Edmond Pierrier فى La Vie des Animaux Illustrée .

(٦) Edward Charton فى Voyages anciens et Monderaes

باريس ١٨٦٧ ج ٢ ص ٢٩ وكذا P. Armandi فى Histoire militaire

des éléphants ، بايس ١٨٤٣ ، ص ١٢ .

يقتف في سبيل قبوله أن الأحباش لم يكونوا على دراية بترويض الفيلة (١) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لأنهم لم يكونوا أصحاب أسطول يخر عباب البحر الهندي ، حتى يمكنهم جلب الفيلة الهندية . (٢) على أن هذه الاعتراضات من الممكن ردها إذا لاحظنا أمرين غابا عن هؤلاء الباحثين : الأول أن الأحباش استعانوا بأسطول الروم لنقل جيوشهم عبر باب المندب والبحر الأحمر حين شنوا الغارة على اليمن (٣) . وثانيا أنه كان للروم سفائن حربية وأخرى تجارية في البحر الأحمر (٤) . وهذا يجعل من الممكن جلب بعض الفيلة من الهند بواسطة سفائن الروم وأن يستعين الأحباش ببعض الهنود في تسير هذه الفيلة في حملتهم على فارس . ولا شك أن تعاون الروم مع الأحباش أولا ، والغرض من الحملة وهو مساعدة الروم ثانيا يجعل لتفسير تسمية حملة الأحباش بسفر الفيل وجها مقبولا .

تقدم الأحباش بقواتهم شمالا ، لكنهم لم يكادوا يقربون مكة حتى الملت بهم كارثة أودت بهم . وبعض المراجع العربية ترجع أن تكون هذه الكارثة هي تفشي الجدري في جيش الأحباش (٥) . والقرآن الكريم يؤيد كلام المؤرخين العرب .

على أن إشارة القرآن الى أصحاب الفيل ، تحمل في تضاعيفها دلائل

(١) ليون كايثاني في الحوليات الاسلامية ، فقرة ١٠٩ وهوامشها . ومما يحسن الإشارة اليه هنا أن الأحباش استعملوا فيلة هندية في حروبهم أنظر Henry Zule في The book of M. Blo لندن ١٩٠٣ ببتب

(٢) ابن جرير الطبري طبعة ي غوييه ج ١ ص ٩٢٢ س ٨  
(٣) نولدكه في Geschichte der Pesser ص ١٨٨ هامش رقم ١

(٤) نفس المرجع

(٥) الطبري ، ج ٢ ص ١١١ وما بعده وسيرة ابن هشام . ج ١ ص ٤٣ — ٦١ واخبار مكة للأزرقي ص ٨٦ — ١٠٢ وابن خلدون طبعة بلاق ج ٢ ص ٦١ — ٦٢ والزمخشري في الكشاف طبع الهند ، ج ٢ ص ١٦٣٢ والسيرة الحلبية ج ١ ص ٨١ و ٨٢ و ٨٣ طبعة مصر ١٢٨٠ وتاريخ الخميس طبع بلاق ، ج ١ ص ٢١٢ — ٢١٦ ولى وجه خاص ٢١٦ س ١٩ وابن دريد في الاشتقاق ص ١٠١ س ٣ .

قوية على معرفة العرب لقصة سفر الفيل من جهة ، وعلى أنها حديفة العهد  
 بهم ، على أن ما قدمه القرآن لنا في صورة موبجزة توسع فيه رواية العرب  
 وخططوه بالأفانصيص وشحنوا به كتب التاريخ والسيرة والألب . وهناك  
 بعض الشعر المزعوم قوله في حادثة الفيل ، تجد بعضه منسوب لابن الزبيعي  
 والبعض الآخر لأمية بن أبى الصلت . فمن المنسوب للأول هذه الأبيات :

وتنكلوا عن بطن مكة انها	كانت قديما لا يرام حريمها
لم تخلق الشعرى لىالى حرمت	اذ لا عزيز من الأنام يرومها
سائل امير الجيش عنها ما رأى	ولسوف ينبنى الجاهلين عليها
ستون الفا لم يؤوبوا ارضهم	بل لم يعش بعد الاياب سقيمها
كانت بها عاد وجهرم قبلهم	والله من فوق العباد يقيمها
اما الأبيات المنسوبة	لأمية بن الصلت فهي :
ومن صنعه يوم فيل الحبو	ش اذ كل ما بعثوه رزم
محاجنهم تحت اقاربه	وقد شرموا أنفه فانخرم
وقد جعلوا سوطه منولا	اذا ييموه قفاه كلم
فولى وأدبر أدراجـه	وقد باء بالظلم من كان ثم
فأرسل من فوقهم حاصبا	فلفهم مثل لف القزم
تحض على الصبر احبارهم	وقد ثأجوا ككؤاج الغنم

ويفهم منها أن الكارثة التى المت بأصحاب الفيل كانت مزدوجة : ربح هبت  
 عليهم ، ووباء تفشى فيهم ، وحمل الوباء عند العرب على الريح السموم (١)  
 على أنه مما يسوقف النظر في هذه الأبيات ورود لفظة « الاحبار » فى البيت  
 الأخير مع أن الاحباس لم يكونوا هودا ، حتى يصح افتراض اصطحابهم  
 لأحبارهم ! والذى عندى أن هذه الأبيات مفتعلة فى العصر الاسلامى .

اذ وضعنا أمام النظر كل هذه التحقيقات بأن لنا أولا : أن قصة مسير

(١) المرجع ذاته ، ج ١ ص ٣١٥ والبرنس كايثانى فى الحوليات الاسلامية ،  
 ج ١ فقرة ١١٧ ر ١١٩ .



الأبشاش الى مكة بقصد هدم الكعبة دون غيره ليست جاهلية ، وانما تعود بأصل الى الاسلام .

ومن هنا نجد أن تعليل تعرض الأبشاش للحجاز في طريقهم الى فارس بأن القصد منه محاولة هدم الكعبة وصرف الناس عنها ليست الا أسطورة نشأت بعد أن قام الاسلام وذاع وايتشر بين العرب واستقر في الشرق وارتفع شأن مكة واصبحت الكعبة قبلة المسلمين . فعمل الرواة على أن يربطوا بين وجود هيكل النصارى في اليمن وبين حملة الأبشاش على الحجاز في سبيلهم الى فارس فكان لهم من ذلك قصة محبوكة . ومما لاريب فيه اننا قد وضعنا اليد على مواضع الصنع في هذه القصة التي ترويهما الكتب العربية ، وكشفنا عن الخطوط التاريخية التي استمد منها النسيج الأول الذي حيكت بعده بقية خيوط القصة كما تجيء في المصادر العربية . وهكذا تميز معنا الجانب التاريخي من الجانب الأسطوري فيها ، واتضح ناحية خفيفة من نواحي تاريخ العرب في الجاهلية (١) .

### ميلاد الرسول :

ربط الكثير من مؤرخي العرب ميلاد الرسول ( ص ) بعام الفيل ليتخذوا من ذلك دليلا آخر على نبوة الرسول بأن عناية الله ردت كيد الأبشاش عن مكة تكريما له اذ كانت أمة آمنة في ذلك الحين حاملة به (٢) . والواقع أن نبوة الرسول تحمل في ذاتها آيات صدقها ، فهي لا تحتاج لدليل خارجي يدعمها . وحياة الرسول تثبت أنه كان مخلصا طيلة حياته ، وهذا وحده يرد كل محاولة يراد بها التشكيك في نبوته (٣) .

ولما كانت حملة الابشاش التي عرفت بسفر الفيل جرت سنة ٥٤٠ ميلادية (٤) كما ثبت من التحقيقات التي كشفنا لك عنها من قبل ، فإن الصلة

---

(١) انظر اثر ذلك في التاريخ العربي الجاهلي ، في تاريخ الاسلام ، ج ١ ص ٣٩٠ وما بعدها .

(٢) الطبري ، ج ١ ص ٩٦٧ — ٩٦٨ .

(٣) ليون كابتاني — الحوليات الاسلامية — المقدمة .

(٤) نولدكه في تاريخ القدس ، ص ٢٠٥ ، الهامش .

تبدو مفصومة بين عام الفيل وهى السنة التى كان فيها سفر الفيل وبين ميلاد الرسول (ص) ، فحن نعرف أن محمدا عليه الصلاة والسلام ولد فى حدود سنة ٥٧٠ ميلادية كما حقق ذلك الباحثون (١) . فاذن هنالك نحو ثلاثين سنة تفصل بين عام الفيل وميلاد الرسول . وبعض المؤرخين العرب يثبت هذا ، نمثلا يقول البغوى : ان سفر الفيل حدث قبل ميلاد الرسول بنحو أربعين سنة (٢) ومحمد بن السائب الكلبي يفتل بهذه السنين الى ثلاث وعشرين سنة (٣) . وفلاظ ان خلفاء البرهة حكموا اليمى ٣١ سنة (٤) وأنه فى سنة ٥٧٠ ميلادية ذهبت قوات القدس لتخليص اليمى من الأحباش (٥) وهذا يجعل حكم أبرهة الذى أغار على الحجاز حوالى عام ٥٤٠ م وهذا ما يؤيده عن طريق غير مباشر بعض المصادر العربية التى تقرر أن الرسول ولد بعد خمسين سنة من استيلاء الأحباش على اليمى (٦) وأنهم طردوا بعد عامين من ميلاد الرسول (٧) . وهذا كله ان أثبت شيئا فانما يثبت أن الصلة مفصومة بين ميلاد الرسول وعام الفيل وأن محمدا ولد بعد عام الفيل بثلاثين سنة تقريبا (٨) .

ومن المهم ان نقول هنا ان هذه الحقيقة التاريخية برغم وضوحها ورغم ثبوت أن حملة الأحباش على الحجاز كانت فى حدود سنة ٥٤٠ ميلادية الرسول

(١) Baussin de Percival فى *Essai sur l'Histoire des Arabes* ج ١ ص ٢٨٢ — ٢٨٣ و se Sacy فى *7 éam de l'Academic* XLVIII ص ٥٣٠ .

(٢) ليون كياتانى فى الحوليات ، ميلاد الرسول .

(٣) المرجع السابق الذكر قوا ، ميلاد الرسول .

(٤) نولدكه فى تاريخ الفرس ، ص ١٢٠ ، هامش رقم ٣

(٥) نفس المرجع .

(٦) البيرونى *chron* ص ٤ سطر ٢٤ .

(٧) الأزرقى فى تاريخ مكة ، ليزيع ١٨٥٨ ، ص ٩٢ س ٢ وما بعده

(٨) *Zietschrift der Deutschen Iorgenlandischen Sprenger*

ج ١٣ ص ١٣٧ و ١٤٢ .

كان سنة ٥٧٠ ميلادية ، فاننا نجد معظم المشتغلين بالتاريخ الاسلامى يخطئون ، فيجعلون ميلاد الرسول مقرونا بعام الفيل . وربما كان لبعضهم العذر فى هذا الخطأ لجعلهم هذه التحقيقات المعروفة فى دوائر التاريخ فى العالم المتقدم ، ولكن ما عذر بعض الأساتذة الجامعيين الذين تجد فى مصنفاتهم جميع اصول هذه التحقيقات ، وبعد ذلك يخطئون ويقولون ان الرسول ولد فى عام الفيل (١) ومهما يكن من شئ فالتاريخ يرفض كل محاولة يراد بها ربط ميلاد الرسول بعام الفيل كما ان التحقيقات التاريخية تبين أن الصلة مفصومة بين التاريخين بنحو ثلاثين سنة . ونرجو أن يكون فى هذا البحث تصحيح لما تجرى به اقلام الباحثين فى العالم العربى من أن رسول الله محمد عبد الله ولد عام الفيل .

« اسماعيل أحمد أدهم »

( الاسكندرية )

---

(٢) حسن ابراهيم حسن فى تاريخ الاسلام العباسى ، ج ١ ، فصل تعرض الأقباش لليمن ، وحريهم على عرب الحجاز ، وقابله بها يذكره من مولد الرسول .

المسوّات ثلاث

٣ - الكتابات العلمية



## ١ - نظرية النسبية الخصوصية

### البحث الأول \*

### الزمان ونسبيته

- ١ -

لنتصور قطارا يتحرك من محطة القاهرة الساعة الثامنة ، فما معنى تحركه الساعة الثامنة ؟ لا خلاف في أن معناه أن آونة تحرك القطار وحادثه وفوق العقرب الكبير في الساعة على الرقم «١٢» والصغير على الرقم «٨» متوافقان .

ولقد يجول بخاطر الكثيرين أن في هذا البيان الكشف عن حقيقة الزمان . وهذا ظن صحيح فيه من الوثوق بشيء الكثير لو كان العالم كله الساعة وما حولها . ولكن مثل هذه الفكرة هل تنطبق على حادثتين : الأولى حدثت

\* الرسالة : ٩ ديسمبر ١٩٣٥ ، ص ١٩٧٦ وما يلي .

بيان : اختصرت هذا البحث من كتابي

Die Grundlängen der Relativitaetstheorie ; Leipzig. 1934

الذى أحاول نقله مختصراً الى العربية تحت عنوان : «نظرية النسبية وقيمتها العلمية» وقد أوشكت على الانتهاء من جزئه الأول في ٢٨٠ صفحة ، وسيقدم الى الطبع عن قريب . ومقال اليوم أول أربع مقالات ستليه :

١ : وحدة قوانين الطبيعة والبعد الرابع في النسبية .

٢ : مبادئ الميكانيكا الحديثة .

٣ : مبادئ الديناميكا الجديدة .

٤ : كون مينتو فسكى والفاصلات الفراغية والزمانية .

وستكون هذه المقالات الخمس زبدة النسبية الخصوصية .

في مكان قصي عن مكان الأخرى ؟ فمثلا لو فرضنا حادثة مثل الحادثة « أ » حدثت في الشمس ، وحادثة أخرى مثل الحادثة « ب » حدثت على الأرض ، فهل في الامكان النظر في توافقهما ؟

ان الاجابة على مثل هذه الأمثلة تتطلب منا أن نذكر أن مسألة التوافق مسألة ترجع لتساوي سير حركة الساعات في مختلف الأمكنة ، وهذا الأمر يرجعنا الى واسطة التعيين .

نفرض كره مثل « ك » بها نقطتان ثابتتان ، الأولى « أ » والثانية « ب » ، وبكل نقطة من هاتين النقطتين توجد ساعة ، ولنرمز لساعة النقطة الأولى بالرمز « س أ » ، ولساعة النقطة الثانية بالرمز « س ب » ، ولنفرض ان المسافة بين هاتين النقطتين هي « م » ، فلكي نوحّد سير الساعتين نجد أمامنا احدى طريقتين نسلك احدهما لتوحيد سيز ساعتى النقطتين : الطريقة الأولى تنحصر في نقل الساعة « س أ » والساعة « س ب » الى مكان واحد ، ثم ضبطهما هنالك على زمان واحد ، ثم اعادة كل ساعة الى المكان الأول . والطريقة الثانية تستند على اشارة ضوئية من النقطة « أ » الى « ب » مثلا ، فتضبط بناء عليها الساعة « س ب » زمانها حسب زمان الساعة « س أ » .

وهاتان الطريقتان لا زالتا مستعملتين الى يومنا الحاضر في حياتنا العلمية ، فالسفن تتبع الطريقة الأولى عندما تضبط وقت ساعاتها حسب ازمة الموانئ التي ترسو عليها ، وتتبع الطريقة الثانية بمراجعتها ازمة ساعاتها وكرونومترياتها خلال سيرها باشارات التليفون اللاسلكي لتصحيح الفروق الناشئة في الزمن من اختلاف خطوط الطول والعرض على سطح الكرة الأرضية . ويمكننا استنتاجا الى هذه الظاهرة تقرير اختلاف الزمان ، غير ان هذا التقرير لا تكون له قيمة علمية الا بعد تعميمه على الاكوان .

فلنعرض في كون مثل « ك » ساعة مثل « س » ، فهل في الامكان جعل ساعتين مثل « س أ » و « س ب » في كونين مثل ك أ و ك ب تتحركان حركة انتقالية مستقيمة متساوية في الزمان مع زمان الكون « ك » ؟

الاجابة عن هذه المسئلة خارجة عن نطاق علم الطبيعة (Physics) بادانت هذه الاكوان يتحرك بعضها ازاء بعض حركات انفعالية ، وبهذا كانت هذه الفروق المتولدة من هذه الحركات ضئيلة بمسئلة تساوى الزمان في هذه الاكوان اذ عدم تساويه لا يمكن معرفتها الا بالرجوع الى الاضطرابات الضوئية ، والاستناد على الامواج الثورية في تقدير فواقت الزمان فتاخم على ثبات سرعة النور ، وهى وان كانت سرعة محدودة الا انها سرعة فوق كل سرعة .

وقضية ثبات سرعة النور تجربنا من معرفة حركات الاكوان المطلقة خلال الفضاء الاثيرى .

اذا ارسلنا شعاعة نور في اتجاه سرعة الارض فستكون سرعة هذه الشعاع بالنسبة للمشاهد الذى ارسلها من فوق الارض :  $300,000$  كم - سرعة الارض فى الفضاء الاثيرى » .

وفى حالة ارسال شعاعة النور فى عكس اتجاه سرعة الارض فستكون سرعة الشعاعة متضخمة بسرعة الارض بالنسبة لمرسلها «  $300,000$  كم + سرعة الارض فى الفضاء الاثيرى » .

وكل التجارب التى اجريت فى هذا الصدد اسفرت عن نتيجة سلبية .

## - ٢ -

لنفرض شعاعة نور مثل «س» تقع على مرآة نرسم لها بالرمز « م » ، وهذه المرآة نصف عاكسة ، فتشع شعاعة النور «س» شعاعتين : المعكوسة «س ١» والمكسورة «س ٢» ، وقد وضعت المرآة (م) بالنسبة لاتجاه الشعاعة «س» بحيث تجعل الشعاعتين «س ١» و «س ٢» متعامدتين احدهما على الاخرى ، ولنفرض انه قد وضعت فى خط مستر هاتين الشعاعتين وعلى بعد ثابت من المرآة « م » مرآتان اخريان ، الاولى «م ١» والثانية «م ٢» بحيث تردان الشعاعتين «س ١» و «س ٢» الى المرآة «م» ، وهناك عند



«التقائهما ثانية تعكسان عكسا نصفيا فيتحد الجزء المعكوس من الشعاعة  
«س ٢» مع الجزء المكسور من الشعاعة «س ١» في الشعاعة الأخيرة  
«س ٣» ، فإذا ما سارت الشعاعتان بمسافة واحدة من نقطة افتراقهما  
إلى نقطة التقائهما ثانية : أعنى إذا كانت المسافة من « م » إلى « م ٣ »  
تعاادل المسافة من « م » إلى « م ١ » تعادلا تاما ، فإثك إذا ما وضعت عينيك  
في الوضع « د » شاهدت الشعاعة « س ٣ » كاملة لا نقص فيها ، أما إذا  
كانت المسافة « م — م ٢ » بما يعادل نصف موجة النور أو حاصلها صحيحا  
لنصف موجة النور ، فإن الشعاعتين تكونان قد سارتا منذ انفراجهما إلى  
اتحادهما ثانية غير متعادلتين ، فينجم عن ذلك تداخل نورى بين حركة الموجتين  
يشف عن نظام تداخلى يتظاهر فى شكل حلقات من النور والظلمة (١) .

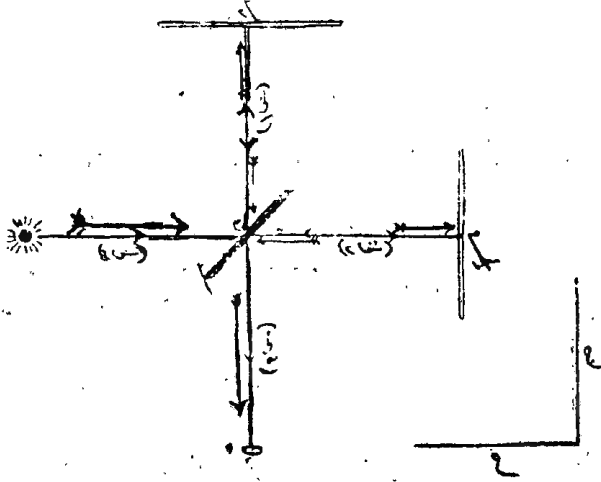
ولو فرض وأزحنا « م ١ » أو « م ٢ » قليلا بمعنى أننا غيرنا تعادل  
المسافتين « م — م ١ » و « م — م ٢ » ألفينا هذه الحلقات تتحرك ، أو قل  
تتقلص شيئا فشيئا إلى أن تختفى فى الوسط المشترك بينهما ، ثم تظهر  
حلقات جديدة من خارج النظام ، ويكون عدد ما يختفى معادلا عدد ما يظهر  
من الحلقات ؛ ومن مقدار تغير « م — م ١ » أو « م — م ٢ » نستطيع حساب  
الحلقات الواجب اختفاؤها على هذا المتوال . لهذا لو كان هنالك راصدا  
مشاهد لهذا النظام ، وطفقت حلقاته تتقلص بغتة ، أمكنك أن تحكم يقينا أن  
كانت المسافة « م — م ١ » أو « م — م ٢ » قد شرعت فى التغير ؛ وإذا حسبت  
عددالحلقات المختلفة استطعت التنبوء بمقدار تغير المسافتين .

أجرى (١) الدكتور ميكلسون Michelson ، والأستاذ مورلى Morley  
تجربتهما بحيث كانت حركة الشعاعة موازية لحركة الأرض « ح » حول  
محورها مثلا ، أى وضعت « م ١ » بحيث تكون المسافة « م — م ١ » ممتدة

1 : Louis Gustave du Pasquier : Le principe de la Relativité et les theories d'Einstein., Paris 1922., p. 86-112.

(١) التجربة التى قضت على الأثير ١٩٣١ المقطف ، شارل مالك

شرقاً غرباً ، فتكون لذلك الشعاع «س١» متعامدة على اتجاه حركة الأرض حول محورها ، أى تكون ممتدة شمالاً جنوباً في الاتجاه «ح» .



شكل بيانى رقم « ١ » من كتاب :

Louis-Gustave du pasquier : Le principe de la Relativité et les théories d'Einstein. p. 44 7 ig : 6.

ولكن عند ما تنفصل الشعاعتان «س١» و «س٢» عند النقطة ( ن ) تسير كلتاهما بسرعة واحدة بالنسبة للفضاء الأثيرى ، لأنها كلتيهما موج أثيرى ، والاختلاف لا يكون إلا بأسنادهما الى شىء آخر ، وليكن الجهاز : « جهاز ميكلسون — مورلى » فتكون سرعة « س١ » بالنسبة للجهاز غير سرعة « س٢ » بالنسبة له ، لأن هذه الآلة تدور مع الأرض في دورانها حول محورها ، والشعاع « س١ » متعامدة على السير بينما الشعاع «س٢» موازية له ؛ فمن هذا الاعتبار ينتج ان سرعة « س٢ » بالنسبة لجهاز ميكلسون عند ما تكون الشعاع « س٢ » سائرة نحو « م٣ » هى :

ض — ح ..... « معادلة ١ »

جاء أن « رضى » رمز لسرعة الضوء المنطلقة خلال الأثير ، و « ح »  
 رمز لسرعة الأرض حول وجورها . وعندنا تبعكيس الشعاع « س » عن  
 « م » تصبح سرعتها بالنسبة للجهاز هكذا :

$$\text{ض} + \text{ح} \dots\dots\dots \text{« معادلة ٢ »}$$

أما الشعاع « س » فلها نفس السرعة في سيرها نحو « م » لأنها  
 مركبة من سرعتين متعامدتين مثلاً ، ولكنها في ذهابها وإيابها في كلتا الحالتين  
 ستكون متعامدة على اتجاه سير الآلة أو الجهاز ، وستكون مقدار هذه السرعة :

$$\sqrt{\text{ض}^2 + \text{ح}^2} \dots\dots\dots \text{« معادلة ٢ »}$$

وذلك لأنها مركبة من سرعتين (١) .

على هذا الأساس رتب الدكتور ميكلسون وزميله الأسيتاذ مورلى جهازهما  
 فى الأوضاع السابق ذكرها ، واخذا يرقبان الشعاع « س » من النقطة « د »  
 فارتسم أمامهما نظام متداخل ناجم عن تداخل الشعاعين فى بعض ، وعندما  
 أديرنا الآلة بكامل أجزائها حول المحور « ن » بحيث أصبحت « م — م »  
 متعامدة على اتجاه حركة الأرض بعد أن كانت موازية ، واتخذت الشعاع  
 « م — م » وضعاً موازياً لحركة الأرض بعد أن كانت متعامدة . فكان المنتظر  
 أن هذا التغيير يسفر عن تغير سرعة الشعاعين بالنسبة للآلة فى الزمن الذى  
 تستغرقه كل من الشعاعين فى سيرها من المركز « ن » الى المرايا المعاكسة  
 ورجوعها الى « ن » ثانية . ومن البديهي أن الزمن الذى تستغرقه الشعاع  
 « س » فى وضعها الجديد أقل من الزمن الذى استغرقته وهى فى وضعها  
 القديم ؛ اعنى أن شعاع النور فى سيرها فى اتجاه متعامد — بشرط أن تعكس  
 الشعاعتان وتردا الى مصدرهما ، وإدارة الجهاز حول محوره تسعون

A. A. Michelson and E. W. Morley : The American (١)  
 Journal of Science and arts, New-Haven 31 (1886) p. 337., and  
 (3) 22 (1881) p. 120.

درجة — لابد وأن تسفر عن إبطاء الشعاع الواحدة في رجوعها الى « ن »  
واسراع الشعاع الأخرى في هذا الرجوع (١) .

هذا الإبطاء والإسراع يؤثران في النظام الداخلي ، اذ تنقص بعض  
الحلقات وتختفى حلقات الوسط وتبدو حلقات جديدة تنسرب للنظام من  
طرفه الخارجى . ذلك لأن تباطؤ الموجة الواحدة في رجوعها يقضى الى  
تداخل جديد مع حركة الموجة الثانية التى أسرعيت في الرجوع (٢) .

ولما كانت سرعة الأرض حول محورها معلومة ، وسرعة النور في الفضاء  
الأثيرى معلومة كذلك ، فمن المستطاع قياس الفاصلتين «م — م»  
و «م — م» واستخراج طول موجة النور ، وبذلك يصبح من الممكن حساب  
التأخير ، اللازم حدوثه اذا ما أديرت الآلة ومقدار التغير اللازم طروؤه على  
عدد الحلقات من تقلص واحتجاب .

على مثل هذا الأساس العلمى الدقيق أجريت تجربة ميكلسون ، ولكنها  
أسفرت عن نتيجة سلبية اذ لم تتغير الحلقات ووصلت الشعاعان معا .  
ثم أعيدت التجربة مع الدقة الشديدة ولكن لم تسفر عن نتيجة (٣) .

( بقية البحث في العدد القادم ) .

اسماعيل أحمد آدم

A. A. Michelson an. E. W. Morley : Philosophical Ma- (١)  
gazine of London., Edinburgh and Dublin. (5) 24. (1887)  
p. 449.

M. Fitzgerald : Annalen der Pluysik., Leipzig. (4) 1907 (٢)  
p. 137.

(٣) اعتمدنا في الكتابة عن تجربة ميكلسون الى حد كبير على نص ما  
كتبه الأستاذ شارل مالك في مقتطف أكتوبر ١٩٣١ تحت عنوان « التجربة  
التي قضيت على الأثير » وقد اعتمدنا على هذا النص العربى لدقته .

## ٢ - نظرية النسبية الخصوصية

### بقية البحث الأول (٢)

### الزمان ونسبيته \*

- ٣ -

علل هذه الظاهرة فتزجرالد (١) بقوله ان المتحركات تنقلص في اتجاه سرعتها ، فالأرض تنقلص في اتجاه سرعتها بقدر الفرق النظري بين رحلتى الشعاعتين بحيث تعودان كما هما عمليا في وقت واحد . وقام العلامة لورانتن الهولندي فاستخرج مقدار هذا التقلص في عملية رياضية دقيقة .

لورمنا بالرمز «ر» لمسافة رحلة الشعاع «س» ، وبالرمز «ر» لرحلة الشعاع «س» ، وبالرمز «ص» لسرعة الضوء ، وبالرمز «س» لسرعة الأرض ، لكان :

$$r = \frac{r_s - 1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \dots \dots \dots \text{« معادلة »}$$

وهذا معناه تقلص الأرض حتى تصبح بمقدار :

$$\frac{r_s}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

\* الرسالة : ١٦ ديسمبر ١٩٣٥ ، ص ٢٠١٨ .

Y. Fitzgerald : Annalen der Physik., Leipzig p. 137. (١)  
(1907).

وبذلك تقرر استحالة استخراج الحركة المطلقة للمتحرك ، وبذا صار  
من المحال معرفة التواقت .

## — ٤ —

لا بد من فاصيلة (٢) زمانية لمعرفة سرعة الضوء ؛ هذا الى أن معنى  
والزمن قائم على معرفة سرعة انتشار النور . هذا التضاد استخدمه العلامة  
ألبرت آينشتاين في سبيل استخلاص مبادئه الأولى في النسبية الخصوصية .

لتفرض كونا مثل «ك» به نقطة مثل «ا» ثابتة ، وبهذه النقطة راصد  
ومعه ساعة ؛ ولنفرض أن هذا الراصد يعين حدوث الحادثات في كونه بموجب  
زمن الساعة التي يحملها ، ولكنه بلا شك يفشل في تعيين زمان الحادثات  
عينها بالنسبة لنقطة ثابتة في كون آخر يتحرك حركة انتقالية ازاءه ؛ ما لم  
يؤخذ بتير ساعته مع سير ساعة الراصد القائم في الكون الآخر .

وتوحيد سنر الساعتين لا يقوم الا على اشارة ضوئية ؛ والضوء كما  
قلنا سرعته واحدة في كل الجهات ؛ ومعنى هذا أن الفترة التي تستغرقها  
شعاع الضوء لقطع المسافة من الكون الأول الى الثانى هي عين الفترة التي  
تستغرقها للعودة من الكون الثانى الى الأول .

هكذا يتحول معنى المسافة الممتدة بين النقطتين «ا» في الكون الأول ،  
و «ب» في الكون الثانى من امتداد الأجسام الصلبة الى أمواج النور ، أعنى  
أنها تتحول من خط امتداد الأجسام الصلبة الى المسافة التي تقطعها أمواج  
النور في آماذ متساوية .

هذا التبدل يؤدي الى تغيير موضوع الهندسة الأوقليدية ، اذ تتحول  
الأشكال والخطوط الأوقليدية التي ترسمها الأجسام الصلبة في تحركها الى  
الأشكال والخطوط الاينشتينية التي يرسمها سير أمواج الضوء .

---

(٢) Albert Einstein and M. Grossmann «Kosavazeign-  
schaften der feldgleichungen der Gravetationstheorie» L.M.  
Physik. 6-3-1941, p. 215.

لقد رجع اينشتين بعالم الحادثات الى الهندسة . ومن المعلوم ان هناك  
ضربين من الرياضيات : ضربا ذهنيا محضا ، وضربا حسيا . فالضرب الأول  
هو الذى تقوم عليه ميادى الرياضة ، وخاصة التحليلية منها ، والضرب  
الثانى يتفق والأول فى الماهية الرياضية ، الا أنه يختلف فى كونه راجعا الى  
الحس والتجربة . والمدرسة الأكسيوماتيكية تجد فى مكان الرياضة المحض  
مكان المنطق الصورى والذهن الخالص .

على هذا الأساس لو مضينا ندقق موضوع الهندسة الأوقليدية لألفيناها  
هندسة ترجع لخواص الأجسام الصلبة وعلاقتها ببعض ، فهى ضرب من  
الهندسة التجريبية، وبذا تعد ضربا من الطبيعيات والهندسة الأوقليدية ليست  
قضاياها منطقية تحليلية فحسب ، بل هى تنطوى على أحكام تجريبية مستمدة  
من الاختبار والملاحظة ، وبذلك كانت بعيدة عن ساحة الهندسة الصرفة .

وهنا يتبادر الى الذهن سؤال من حول الهندسة الأوقليدية وعمليتها  
بمعنى : هل هى تلتئم من حول حواث هذا العالم ؟ وللإجابة على هذا السؤال  
نلجأ للتجربة ، فهى الأداة العلمية الوحيدة التى تمكنا من الإجابة على هذا  
السؤال ، فإن قياس أى طول فى علم الطبيعة يرجع لمبدأ انتشار النور فى  
خطوط مستقيمة ، وبذا نلفى الأطوال ترجع الى ضرب من الرياضة التجريبية  
وهذه الحقيقة نخرج منها بنتيجة هامة . فالنقطة والخط ..... : ليس  
من المهم أن نقول ان معرفتنا بها عقلية ، لأننا فى الحقيقة نفرض صحة بعض  
المبادئ ، ومن حول هذا الفرض نقيم هندستنا الصورية التى لا ترجع معرفتنا  
بمبادئها الى التجربة ، إذ هى ميادى أوجدما العقل الإنسانى وصرح بإمكانها .  
غير أنه من المهم أن نقول اننا بارجاعنا الهندسة الى مبدأ انتشار الضوء نقرر  
ضمننا ارجاع الهندسة الى الطبيعيات الحديثة أو العكس ، ويكون مقدار ما فى  
الهندسة من الصواب بمقدار ما فيها من المرونة للالتئام من حول حقائق العالم

الخارجي ، وهكذا نرى الهندسة الأوقليدية تنهار حيث لا تتفق ومبدأ انتشار النور (٣) .

- ٦ -

« موضوع النسبية الخصوصية : تقوم على أساس أولى في تحويل موضوع الهندسة من الأشكال التي ترسمها الأجسام الصلبة اللامتغيرة إلى الأشكال التي ترسمها الأمواج النورية الثابتة »

برتراند راسيل

لنفرض ساعة في نقطة مثل « أ » ، حيث صدرت منها شعاع نور في الآونة « ١ » إلى النقطة « ب » فوصلتها في الآونة « ب » ثم رجعت إلى « أ » في الآونة « أ » فتكون :

$$\begin{aligned} & \text{« ب »} - \text{« أ »} = \text{« أ »} - \text{« ب »} \text{ أو أن :} \\ & \text{« أ »} + \text{« أ »} = \text{« ب »} \\ & \text{٢} \end{aligned}$$

بمعنى أن الساعة التي في « أ » تكون متساوية في سيرها مع الساعة التي في « ب » ويكون اعلان الساعتين للزمان واحدا . فلو أردنا أن نعين زمان الساعتين في وقت واحد فما علينا إلا أن نرسل إشارة نورية بزمان النقطة « أ » إلى « ب » فتضبط استنادا عليها نقطة « ب » زمانها . وعليه تكون النقطتان متوافقتين في زمانهما ، وهنا يوجى التوافق إلى الذهن فكرة أن المان ليس أكثر من مجرد الفواصل التعاقبية للحادثات (٤) .

Albert Einstein : Geometry and Experience., 1935, (٣)  
p. 35-73.

(٤) « أن تعاقب الحادثات في النفس يكون في الذات مفهوم الزمان الذاتي ، ويقابلها في الخارج الزمان الموضوعي الذي لا يخرج عن كونه تعاقبات للحادثات الكونية . فلو تصورنا مجموعة من الحوادث النهائية وهي تطرق =



ما معنى التوافق ؟

حدثت حادثة مثل « ح » في « أ » وحادثة أخرى مثل « ح » في « ب » .  
فما معنى توافقتهما ؟

للإجابة على هذا السؤال نفرض أن الحادثة « ح » حدثت في الزمن « أ » ، كما أن الحادثة « ح » حدثت في الزمن « أ » ، فلو كان سير ساعة النقطة « ١ » هو سير ساعة النقطة « ب » ، وما تعلنه الساعة الأولى من الوقت هو ما تعلنه الساعة الثانية فالحادثتان متوافقتان .

على هذا الأساس يمكننا أن نعريف الزمان استنادا على اشعارات الساعات ، ولكن لنا أن نتساءل : هل يصح القول بتوافق حادثتين حدثت احدهما في كون مستقل عن الآخر وهما يتحركان بالنسبة لبعض حركة انتقالية ؟

للإجابة على هذا السؤال نرجع لمثالنا السابق فنصدق فيه النظر فسنرى أن ساعات كل كون يمكن أن تتساوى في سيرها مع آخر ، وعليه يمكننا تعيين زمان حدوث أية حادثة بأية ساعة في هذا الكون لانتشار النور خلاله بسرعة ثابتة ، أما في أكوان متعددة تتحرك بالنسبة لبعضها حركات انتقالية كما هو جار في العالم الخارجى فلا يمكن القول بالتوافق لانتعدام واسطة استخراج الحركة المطلقة . ولبيان هذا نفرض خطا يمتد من النقطة « م » الى « م »

= الوعى ؛ فهي بطبيعتها ستتبع حالة تعاقبية في طرقها ، وحيث أن موضوع الذهن واحد لا يتغير ، فوصول حادثة قبل أخرى أو بعدها أومعها توجد علاقة ذهنية في العقل تحدد مفهوم الزمن الذهنى ، بينما هذه العلاقة تحدد في الخارج بمعنى تقديرى رياضى للحادثات تنزل منه منزلة الزمن الذاتى من الذات ، ولولا الحركة لما كان للزمن من مفهوم ، فتعاقب الحوادث بأسلوب نهائى يعرض على الذهن مع الحادثات ذاتها يشكل موضوع الزمان ، والتعاقب يجرى في خط واحد يتحدد مع خطوط المكان الثلاثة فيكون الحدود الأربعة للمادة « ص ١٣٢ من كتابنا الشواهد المباشرة للوجود ، طبعة ميلان ١٩٣٤ » .

مؤله ٩٠٠٠ وحدة طولية ، وأن هنالك شعاعاً من النور يقطع هذا الخط من اتجاه « م » الى « م » بسرعة ٣٠٠ وحدة طولية في الساعة ، ولنفرض كذلك طائرة بها راصد تتحرك من جهة « م » الى « م١ » مع شعاع النور بسرعة ٧٥ وحدة طولية في الساعة ، ولنرمز لراصد الذي بداخل الطائرة بالرمز « ص١ » ولنفرض أن في منتصف المسافة بين « م » و « م١ » على بعد ٤٥٠٠ وحدة طولية من كل من النقطتين يقوم راصد مثل « ص٢ » في النقطة « ن » ومعه جهاز كهربائي يمتد طرفاه الى نهاية الخط من الجهتين ، وبكل طرف مصباح كهربائي يبين بإشارة نورية تأنيه من الجهاز الكهربائي الذي مع الراصد « ص٢ » وبالطبع مستقلتي الشعاعتان معا عند « ص٢ » في آونة واحدة .

ان الإشارة الكهربائية ستقطع المسافة من « ن » إلى كل من النقطتين

الصادرة من المصباح الذى فى «م» المسافة من «م - ن» ومن «م - ن» فى نفس المدة . فبعد ثلاثين ساعة يشاهد الراصد «ص» الشعاعين قد وصلتتا أمامه فى «ن» فى آونة واحدة . هاتان الحادثتان متوافقتان للراصد «ص» ، ولكن هل هما متوافقتان بالنسبة لراصد «ص» ؟

الى من » ، فعده تجري حادثة وقوع شناعة «م» ، قبل أن تجري حادثة وقوع شناعة « م » ، ألقى أن الحادثتين غير متواقنتين عنده . . وتستنتج من هذا أن التواقن تستبى حسب المشاهد وكذلك الزمان .

## — ٨ —

ان التواقن نسبى فى اكون تتحرك بالنسبة لبعضها حركة انتقالية كما حاصل فى عالمنا هذا . ويصح التواقن بين حوادث كون ساكن ، أما فى اكون متحركة فلا يصح القول بالتواقن حتى ولو وصلت الحادثات الى المشاهد متواقنة فى وقوعها ، اذ يلزم أن تكون الحوادث فى وضعها متواقنة ، ولما كان السبيل الى ذلك قائما على معرفة الحركة المطلقة للأكون ، وكانت الحركة المطلقة مستحيل استخراجها ، كان القول بالتواقن المطلق لغوا ، وكان لكل حادثة زمان خاص نسبى لها حسب المشاهد ، كذلك يكون التواقن نسبيا حسب المشاهد ، فلما هو متواقن عندك يكون غير متواقن عند غيرك .

من هنا نخرج بأن الزمان نسبى ، وأن التواقن نسبى ، وأن زمان كل حادثة نسبى لمشاهدها .

( تم البحث الأول )

اسماعيل احمد ادهم

### ٣ - نظرية النسبية الخصوصية

#### المقال الثانى \*

### وحدة قوانين الطبيعة والبعد الرابع فى النسبية

#### عناصر البحث

- (١) الحد الرابع للمادة فى النسبية
- (٢) ثبات النور ووحدة قوانين الطبيعة
- (٣) النظام الغالىلى وقوانين التحويل اللورانتزية

- ١ -

تصور سطحاً فى حيز منه نقطة مثل « ن » ، وأنت تريد مكانها . فلا شك أنك ستقيس بعدها عن الحافة اليمنى للسطح أو اليسرى ، ثم بعدها عن حافة السطح الأمامى أو الخلفى ، وبواسطة خطين تحدد مركز النقطة على السطح . أما إذا كانت النقطة المرغوب تحديدها فى حجم فلا بد من خطوط ثلاثة تنتهى عندها لتحديد مكانها بالضبط .

لنتصور كمبياً ضلعه ١٠ أمتار ، ولنفرض به نقطة مادية مثل « ن » فى المكان « م » ، ولنشرع فى تحديد مكان هذه النقطة المادية ، فلا بد من أن نقيس الخط العمودى المتساقط على هذه النقطة من السطح السفلى للمكب ، ولنفرض أنه كان مترين ، فهذا الخط بمفرده لا يصح أن يكون محذاً لمكان النقطة إذ فى الامكان تحريك هذه النقطة حركة أفقية ويبقى الخط الممتد من

---

\* الرسالة : العدد ١٣١ ، ٦ يناير ١٩٣٦ ، ص ١٢ وما يلى .

«السطح السفلى للمكعب حتى النقطة « ن » مترين بدون أن يلحقها أى تغيير ، فلا بد من حد ثان بخط يمتد من السطح الأيمن أو الأيسر الى النقطة « ن » . فلنفرض انه كان ستة أمتار ، فلنا أن نتساءل : هل فى الامكان الاكتفاء بهذين الخطين لتحديد موضع النقطة ؟

ان من السهل تحريك النقطة المذكورة فى خط مواز للسطح الأيمن أو الأيسر بحالة لا يختل معها الخطين . فلا بد من حد ثالث ، هو يعد النقطة عن السطح المعامد لجدار الأيمن والأيسر ، ولنفرض أننا ألقيناه ثلاثة أمتار ، فعليه يمكن تحديد أية نقطة فى حجم بثلاثة أبعاد تتعامد على بعضها فى النقطة المرغوب تحديد مكانها ، وهذا النظام يعرف بنظام المتعامدات الديكارتية (٥)

ان المشاهد الذى يقوم بعملية القياس سيلجأ الى قواعد فيثاغورس فى الهندسة ليحدد أبعاد الخطوط الثلاثة المحددة من مكان النقطة . وقاعدة فيثاغورس التى ترجع اليها هذه المسئلة نظريتان :

الأولى : أن مربع الوتر فى المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع مربع الساقين .

الثانية أن مربع الوتر فى مكعب يساوى حاصل جمع مربع خطوط الطول والعرض والعمق .

فتكون المسافة من المشاهد الى النقطة « ن » :

$$\sqrt{22^2 + 23^2 + 26^2}$$

— ٢ —

لنفرض أن النقطة المادية « ن » تحركت من وضعها الأول فى « م » الى وضع آخر ، وليكن « م » بمعدل سرعة متر واحد فى الدقيقة الواحدة ، ثم

لتفرض أنها بلغت وضعها الجديد بعد دقيقتين من تحركها ، فالمسافة «م — ١٠م» يستغرق قطعها زمنا . وهذا بلا شك (٦) يثبت أن الزمان يتداخل في المكان ويندمج به ليكونا البعد الرابع للمادة .

هذه قضية البعد الرابع في النسبية الخصوصية في أبسط صورها ، ولكنها ليست كل شيء كما سنرى .

### — ٣ —

لا يمكن فصل الزمان عن المكان ولا المكان عن الزمان ، لأنك لا تتصور حادثة الا وقتصور آوان حدوثها ، ولا تتمثل في ذهنك حركة الا ويتطرق الى وعيك الزمن الذى استغرقه الجسم في الحركة .

انه لا يمكن تصور شيء في الوجود لا يشغل مكانا ولا يحدث في زمن . فالبعد الرابع في النسبية ليس الا ادماج الحركة في المسافة ، اذ تعبر عن المسافة بحاصل ضرب معدل السرعة في وحدة زمانية بوحدة زمانية أخرى .

هذه العماية نظرية لأننا لم نعمل حساب الزمن الذى تستغرقه شعاعة النور في التحرك لقطع المسافة من مكان وقوع الحادثة الى المشاهد ، ذلك لأن المسافات على سطح كرتنا الأرضية قصيرة ، ولا يحس فرق زمنى اذا ما انسابت في فضائها موجات النور . أما في المسافات السحيقة بين الأجرام فالأمر يحتاج الى حساب الزمن الذى تستغرقه شعاعة النور في الوصول إلينا ، لأن هذا الزمن يتضخم حتى يبلغ ملايين السنين في المسافات السحيقة . فمن المعلوم أن شعاعة النور تستغرق نحو ٩ دقائق للوصول الى أرضنا من الشمس ، كما أن شعاعة تصدر من السدم اللولبية تحتاج الى مليون عام لتصل إلينا ، وقد تحتاج أحيانا الى مائة مليون عام ، فهذا النجم يبعد عنا

---

(٦) Weyl (Hermann) ; Raum. Zeit, Materie. Berlin 1921. p. 129.

لاشك أننا لانجد الشمس اذا نظرنا اليها الا كما كانت قبل دقائق ، فلو فرضنا ان الشمس انكسفت فجأة فأنها تثير لنا نحو تسع دقائق بعد كسوفها تكون خلالها الشعاع الأخيرة التي صدرت من الشمس قد وصلت إلينا . فكأن المسافة قد تمددت بالنسبة لنا واندمج الزمان في المكان .

— { —

**Einstein (Albert)** : Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitaetstheorie., Braunschweig., 1933. p. 93-97: **a priori** (V)

**Henri Poincaré** : Science et l'hypotheses, Paris 1913, (A)  
p. 93 et Dernieres Peusees, Paris 1909, p. 139-143.

لقد عمل البرت اينشتين على أن يلائم بين سنة ثبات النور في سرعتها ومبدأ ثبات قوانين الحادثات ، فقرر أن الضوء يتصف بسرعة ثابتة في انتشاره في جميع الجهات ايا كان الكون الذى ينتشر خلاله . ولتوضيح هذا القانون نفرض عالما متحركاً مثل « ع » وعالماً آخر مثل « غ » ، ولنفرض أن سرعة الضوء في العالم الأول ( ض ) وفي الثانية « ص » ، ولنفرض أن السرعة « ص » اكبر من السرعة « ص » ، فستكون سرعة النور في العالم الأول اكبر منها في العالم الثانى . فتكون السرعة النسبية اذن غير ثابتة في كل الانجاهات ، اذ تتأثر بحركات العوالم المنسوبة اليها والتي تنتشر خلالها . ولما كانت تجربة « ميكلسون — مورلى » قد أثبتت أن السرعة « ص » هي عين السرعة « ص » فاستناداً الى قانون لورانتز في التقلص ونتيجته في استحالة استخراج الحركة المطلقة وثبات سرعة الضوء نقرر ثبات قوانين الحادثات ووجدتها .

وهنا قد يتبادر الى ذهننا سؤال : هل في امكاننا أن نؤلف بين سنة ثبات سرعة الضوء ومبدأ النسبية ؟ مبدأ النسبية الكلاسيكية يقرر أن الحادثات الكونية التى تحدث في كون متحرك لا تتبع حركة الكون الذى تحدث فيه ، فكانها تحدث في عالم ساكن غير متحرك فهل في الامكان التدقيق بين هذا المبدأ النيوتونى وسنة ثبات انتشار الضوء في الفضاء ؟

ان الاجابة على هذا السؤال ترجع بنا الى مسألة التوافق التى توحى لينا أن الزمان ليس بفكرة آنية *a priori* كما تقر علوم الطبيعة الكلاسيكية ، وان مفهوم السرعة مشتق منه ، بل أن سرعة النور وثبات هذه السرعة يجب أن يعدا من المبادئ الأولية ومنها يشتق مفهوم الزمان . فكاننا برأصد الحادثات مقيد بالآلة يقرر حسبما تتراءى له الحادثات ، والزمان بالنسبة للمكان وليس هو بالشئ الوهمى الذى تصوره لورانتز بل له حقيقة موضوعية Objective طبيعية .

اسماعيل احمد ادهم



## ٤ - نظرية النسبية الخصوصية

### المقال الثاني (٢) \*

- ٥ -

انه من غير الممكن التوفيق في نظام غاليلي (٩) « نسبة لغاليليو العالم الفلكي الايطالى » بين النسبية الكلاسيكية ومبدأ انتشار النور بسرعة ثابتة الا برد مبدأى اطلاق الزمان والمكان والرجوع بهما الى هيئات القياس ، اعنى الى مبدأ نسبيتها الى الهيئة التى تقاسان بالنسبة لها . فاذا فرضنا نظاما ماديا مثل « ع » ومن نقطة مثل « م » فيها لنفرض ان شعاعة ضوئية مثل « ص » صدرت ، فستكون سرعة هذه الاشارة الضوئية واحدة في كل الاتجاهات . فاذا فرضنا ان هذه الاشارة الضوئية حددت في زمان مثل « ت » وكان مرموزا لسرعة الضوء بالرمز « ن » فهذه الشعاعة ستتبع القانون الآتى :

\* الرسالة : العدد ١٣٣ ، ٢٠ يناير ١٩٣٦ ، ص ٩٧ .

(٩) النظام الغاليلي هو النظام الذى تسيطر عليه معادلات التحويل الغاليلية ، فاذا فرضنا الحادثات « ك ، ي ، ز » حدثت في عالم مثل « ع » وحادثات تقابلها « ك ، ي ، ز » حدثت في عالم آخر مثل « ع » ثم اذا فرضنا ان خط الانتقال منطبق على محور العالم وأن الحادثات أخذت تنتقل من عالمها الى الآخر في الألوان « ت » بسرعة معينة لترمز لها بالرمز « س » كان

$$ز = ز ، ي = ي ، ك = ك ، ز = ز - س ت \text{ (راجع)}$$

Eneyklopaedia der Mathematik und Physik. vol. 13,  
p. 66. 1922-1929.

Grossmann «Marcel» und Einstein -Achert». (Kovarianzeigenschaften der Feldgleichungen der Graixtationstheorie) Zeitschrift für Mathematik und Phyeik. 63 (1914), p. 215.

Edham «I.K.» Mathematik und Phyeik. Leipzig. 1934. p. 123.

$$ك^٢ + ي^٢ + ز^٢ - ن^٢ ت^٢ = م$$

لنتنقل الى نهاية امتداد نظامها ، وهنا الرموز ك ، ي ، ز تمثل ثلاث حوادث حدثت في الكون « ع » فاذا فرضنا نظاما ماديا آخر مثل « ع١ » متعامدة على النظام الأول وتحرك حركة نسبية ازاءها فان الدستور أو القانون الدال على الحادثات يتغير من الأول الى آخر هو :

$$ك^٢ + ي^٢ + ز^٢ - ن^٢ ت^٢ = م$$

وفي هذا القانون يكون الرمز « ت ا » لأون الزمن الذى بدا فيه انتشار الشعاع الضوئية والمقادير .

$$ك ، ي ، ز ، ت ، ك١ ، ي١ ، ز١ ؛ ت١$$

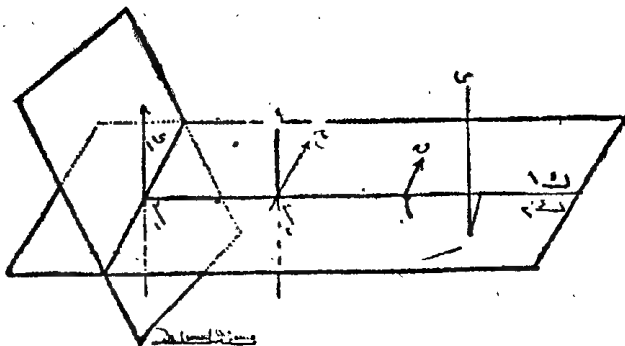
لما كانت ظواهر مستمدة من الاشارات الضوئية حدثت في الكون « ع » كان معنا المعادلة :

$$ك^٢ + ي^٢ + ز^٢ - ن^٢ ت^٢ = ١ ( ك١^٢ + ي١^٢ + ز١^٢ - ن١^٢ ت١^٢ )$$

وهنا « ا » رمز لسنة التقصص ، ولما كان خبر الانتقال من النظام « ع » الى « ع١ » لا يؤثر في الحادثات لثبوت قوانين الطبيعة كانت القوانين الطبيعية في النظام « ع » هي القوانين التى بالنظام « ع١ » ، واستنادا الى ما تقدم نقرر ان :  $١ = ١$  فيكون القانون الدال على حركة انتقال الشعاع من « م » الى نهاية امتداد حد النظام بالنسبة للنظام المادى « ع » هو نفس القانون الدال على الانتقال بالنسبة للنظام المادى « ع١ » وينشأ بذلك معنا المعادلة الآتية :

$$ك^٢ + ي^٢ + ز^٢ - ن^٢ ت^٢ = ك١^٢ + ي١^٢ + ز١^٢ - ن١^٢ ت١^٢$$

لان سرعة النور تنتشر بسرعة ثابتة في جميع الاتجاهات



## شكل ( ٢ )

النظام الفاليلي وديساتير لورانتر

وإذا ما فرضنا أن في النظام « ع » المادى المحاور :

١م ك١ ، ١م ى١ ، ١م ز١

موازية للمحاور ٢م ك٢ ، ٢م ى٢ ، ٢م ز٢ في النظام « ع١ » وفرضنا أن المحورين « ١م ك١ » و « ٢م ك٢ » موازيان لاستقامة السرعة النسبية « س » فبالنسبة لراصد مثل « ص » يرصد الحادثات ك ، ى ، ز في النظام « ع » والحادثات ك١ ى١ ، ز١ في النظام « ع١ » أن حدثت في الزمان « ت٢ » حوادث النظام « ع١ » وفي الزمان « ت١ » حوادث النظام « ع » فلتحقيق المساواة العليا يجب أن يتحقق أن :

$$٢ك = ق ( ك١ - س ت١ )$$

$$٢ى = ى١$$

$$٢ز = ز١$$

$$س ك١$$

$$ت٢ = ق ( ت١ - \frac{س ك١}{٢٥} )$$

$$٢٥$$

$$ك_1 = ق_1 (ك_2 + س_2 ت_1)$$

$$٢٢ = ١٢$$

$$٢٣ = ١٠$$

$$س_٢ ك_٢$$

$$١ = ق_1 (ت_2 + \frac{س_2 ك_2}{٢٣})$$

حيث كان فيها ق رمزا لقانون التقلص أعنى أن

$$\frac{\frac{١}{٢٣}}{\frac{١}{٢٣}} \sqrt{١} = ١ = ق$$

هذه المقادير الرياضية شهيرة بقوانين التحويل اللورانتزى نسبة الى كاشفها العلامة لورانتز الهولندى ، وهذه المقادير مادامت قد استخرجت مرة واحدة فيجب قبول مبادئ الميكانيكا التى اذاعها لورانتز كنتيجة مسلسلة من نظرية النسبية الخصوصية.

## - ٦ -

اوضحنا فيما سبق أن افكار اينشتين فى النسبية الخصوصية تقوم على أساسين :

**الأول :** انتشار الضوء بسرعة ثابتة فى الأكوان المختلفة أعنى أن الأمواج النورية ليست تتبع مصادرها من حيث الحركة والسرعة ، فبمجرد انطلاق موجة نور من منبعها تستقل عن مصدرها وتنتشر خلال الفضاء وفى رحاب المكان بحركة منظمة ذات سرعة ثابتة .

(٧٧)

**الثانى :** الحوادث التى تقع داخل أكوان تتحرك بازاء بعضها تنظم من حدوثها قوانين طبيعية تكون فى جميع أطوارها ثابتة لا تتغير .

والمبدأ الثانى نتيجة للأول . ومن هذين المبدأين استنتج أينشتاين القاعدتين  
الآتيتين :

الأولى : أن سرعة النور لها مقدار ثابت لا يتغير .

الثانية ينظم من حدوث الحوادث التى تقع فى أكوآن تتحرك بازاء بعضها  
حين انتقالها من كون الى آخر قوانين التحويل التى كشف عنها العلامة  
لورانتز Lorentz

وبذلك تحافظ معادلات المجال الألكترومغناطيسى على صيغتها التقديمية  
بينما قوانين غاليليو (١٠) تغير من هذه الصيغة .

ان قوانين (١١) لورانتز لا تتفق مع قوانين غاليليو ، ذلك لأن الثانية  
تقوم على مبدأ اطلاق الزمان فى الوقت الذى تقوم فيه قوانين لورانتز على مبدأ  
نسبية الزمان ، ومن بين قوانين لورانتز وغاليليو تكونت تجربة « ميكلسون  
— مورلى » .

كان من المنتظر أن تعطى تجربة « ميكلسون — مورلى » نتيجة ايجابية  
بالنسبة لجاميع غاليليو التحويلية بينما كانت ترجح لها نتيجة سلبية بالنسبة  
لجاميع لورانتز التحويلية من حيث كونها تتضمن مفهوم كل من الزمان والمكان  
نسبياً

لقد تأيدت معادلات التحويل التى اذاعها العلامة لورانتز بنتيجة تجربة  
« ميكلسون — مورلى » السلبية وكانت نتيجة هذا التأيد أن رجعت بالميكانيكا  
الكلاسيكية الى مبادئ الألكتروديناميكا (١٢) .

---

5H. A. Lorentz : Principals of the new-mechanics Oxford. (١٠)  
1905. p. 125-126.

David Hilbert : Die Grundlanger der Physik. P. 135. (١١)

Adam Angersbach : Des Relativitaetsprinzip. Leipzig 1920 (١٢)

p. 139. und Leon Block : L'espace et le temps dans la Phy-  
sique moderne».

Revue Scientifique (1920), P. 333-341.

وعلى وجه عام فقوانين المجال الالكترومغناطيسى صحيحة الا ان قوانين ومبادئ الميكانيكا الكلاسيكية يمكن تطبيقها على السرعات العادية التى هى كسر ضئيل من سرعة الضوء . وفى السرعات الكبيرة يلزم الرجوع لقوانين المجال الالكترومغناطيسى . وفى حالة تطبيق المبادئ الميكانيكية الكلاسيكية للسرعات البسيطة يجب ان توفق مع قوانين لورانتز التحويلية .

ان نظرية كلارك ماكسويل فى الكهرب مغناطيسية تقوم على اساس ثبات سرعة الضوء ، وعلى التأثير القربى فى انتشاره ، وبذا تتحقق دساتير وقوانين التحويل التى اذاعها لورانتز . ويتقرر مبدأ نسبية الزمان وينتفى امكان وجود أية علاقة تربط اثرا ذا سرعة لا متناهية كالضوء بالمؤثر ، أعنى منبع الضوء .

وبخلاصة القول ان علم الحركات الذى كشف عنه اينشتاين هو علم الحركات التجريبى ، وهو يستند الى دساتير لوارنتز التحويلية وتوفىء الى وحدة قوانين علم الحركات .

( تم المقال الثانى )

اسماعيل احمد ادهم

## ٥ - نظرية النسبية الخصوصية

### البحث الثالث

#### مبادئ الميكانيكا الحديثة \*

- ١ -

لقد قررت سنة لورانتز في التقلص أن سرعة النور أقصى سرعة يمكن أن توجد في الكون ، وهذه السنة نتيجة لكون سرعة الجسم كلها اخذت في الزيادة اخذت كتلتها تتقلص من اتجاه حركتها بنسبة رياضية ثابتة ، حتى اذا ما قاربت سرعتها سرعة النور بلغ التقلص حدا لا متناهيا ، لا يمكن أن يتقلص الجسم المتحرك بعده . فلو فرضنا جسما يتحرك بسرعة معينة ولكن «س» ، فهذا الجسم حسب قانون التقلص يتقلص بمقدار ثابت مثل «ث» ومقدار هذا التقلص :

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} = \text{ث}$$

ولا يمكن أن تتجاوز السرعة «س» في أى وقت سرعة النور « ن » لأن هذا القانون يتلاشى الى حيث لا يكون له معنى (١٣) .

\* الرسالة : العدد ١٣٨ ، ٢٤ فبراير ١٩٣٦ ، ص ٣٠١

M. A. Sommerfeld : Physik Zeitschrift., 8 (1907) (١٣)

P. 842-843.

لنفرض كتلة مادية مثل «ك» مقدار طاقتها الحركية التي بها «ط ح» .  
وهذه الكتلة تتحرك بسرعة مثل «س» ، فهذه الكتلة تقرر قواعد الميكانيكا  
الكلاسيكية أن طاقتها الحركية :

$$\text{« ط ح »} = \frac{1}{2} m v^2$$

غير أن مبادئ النسبية استنادا على قوانين المجال الكهرومغناطيسى  
ونظرية « ماكسويل — لورانتز » تقرر أن

$$\text{ط ح} = \frac{m_0 c^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

فمقدار حركة الكتلة المادية «ك» لا يمكن أن تتجاوز في سرعتها سرعة  
النور . حيث أن سرعة الكتلة المادية المرموزة لها بالرمز «س» تستنفذ في  
حركتها جزءا من مقدار طاقتها الحركية «ط ح» حتى إذا ما بلغت سرعة النور  
سرعتها تكون الطاقة قد استنفذت كلها (١٤) .

## - ٢ -

لو فرضنا قوتين : سرعة الأولى (س) وسرعة الثانية «س١» وأن هاتين  
النقطتين أثرتا على نقطة مادية في اتجاه واحد . فتكون سرعة هذه النقطة  
المادية محصلة هاتين السرعتين ولنرمز بالرمز «س٢» فقانون الحركات  
الكلاسيكي يقرر أن :

$s_2 = s + s_1$  « معادلة ١ » وهذا القانون النيوتوني يتبدل عند  
اينشتاين ويتشكل في صورة رياضية أخرى تقررها المعادلة :

$$s_2 = \frac{s + s_1}{1 + \frac{v s_1}{c^2}}$$

Lever Vivita : «L'Enseignement Mathematique» Rome (١٤)

1926, p. 155-156.



وهذه الصيغة الجديدة نتيجة لمبدأ اثبات انتشار النور (١٥) :

فمثلا لو فرضنا نظاما ماديا يتبعد عن الشمس بسرعة ١٣٠٠٠ كيلو مترا في الثانية ، فشماعة النور الصادرة من الشمس والتي تتحرك نحو هذا النظام بسرعة ٣٠٠٠٠ كم في الثانية تكون سرعتها بالنسبة لراصد في النظام المادى ..

٣٠٠٠٠ كم + ١٣٠٠٠ كم = ٣١٣٠٠ كم في الثانية حسب مبادئ الميكانيكا الكلاسيكية . أما قواعد النسبية فتقرر أن سرعة شماعة الضوء للمشاهد حسب قانون تركيب السرعة كما تقرره الميكانيكا الحديثة هي :

$$\frac{13000 + 30000}{13000 \times 30000 + 1} = 30000 \text{ كم في الثانية}$$

وهذه النتيجة توضح لنا تماما أن سرعة النور سرعة مطلقة لا تتغير (١٦)

— ٣ —

ان علم الحركات «Cinematique» يرى في الزمان حدا رابعا للمادة ، ولكنه لا يخرج عن كونه مجرد ملاحظة رياضية ، حيث ان الزمان مطلق ومستقل عن المكان ، وقد كان استاذنا هنرى بوانكاريه الشهير يفرض ان الزمان بعد رابع موهوم للمادة ويستند في اثبات فلك على الرياضيات الثابتة Invariant الا ان ألبرت أنشتين ومينكوفسكى تمكنا من اثبات ان الزمان له شأن طبيعى كحد رابع للحوادث (١٧) .

G. Maumann : —Annalen der Phisik» 45 (1914), p. 525. (١٥)

Edham (I A) die Grundlangen der Relativitaetstheore; (١٦)  
Leipzig 1934-1935 Uol 3., p. 92-93.

M. A. Sommerfeld : Annalen der Physik, 44 (1914) (١٧)  
p. 175-177.

إذا فرضنا وقوع حادثتين غير معيّنتين وكان الخط الواصل بين الحادثتين «خ» مثلاً ، فانتقلنا من نظام الى آخر لاشك سيؤثر في الخط الواصل بين الحادثتين وسيؤثر الخط بانتقالنا ويتغير ( راجع مقال وحدة قوانين الطبيعة ) وإذا كان الزمان الفاصل بين أوأان وقوع الحادثتين «ت» مثلاً ورمزنا لسرعة الضوء بالرمز « ن » كان معنا المعادلة

$c^2 = (n^2 t^2 - x^2)$  ( معادلة ١ ) ، وهذه المعادلة ثابتة لا تتغير حيث فيها «ف» رمز لفاصلة الزمان المطلقة ، والحادثات :

ك ، ي ، ن ، ت ، ك ، ١ ؛ ي ، ١ ؛ ن ، ت ، لو طبقت على قانون التحويل الذى وضعه لورانتز كانت النسبة بين مجموع حوادث الكونين ثابتة حيث أن :

$$f^2 = n^2 (t^2 - x^2) - 2 (t_1 - t_2) (x_1 - x_2) + (y_1 - y_2)^2 = (n^2 - 1) (x_1^2 - x_2^2) + 2 (x_1 - x_2) (t_1 - t_2) + (y_1^2 - y_2^2)$$
 ( معادلة ٢ ) فاذن ليس الزمان بذلك الموجود المستقل عن المكان بل انه مندمج فيه ، وليس الزمان والمكان بمطلقين بل هما نسبين الا انهما يندمجان فى الفاصلة الثابتة الرياضية «ف» .

ليس للزمان ولا للمكان شأن طبيعى وانما اندماجهما يولد معنا حقيقة واحدة . فالمكان امتداد الزمان ، اعنى أن فواصل حوادث العالم تندمج فى «ف» ٢ الثابتة الرياضية وتكون وحدة هو كون « الزمان — المكان » ..

هذا الكون (١٨) لا يتبع نسب وقياسات الحوادث ، بل هو مطلق فلكل جاذئة أو مجموعة من الحادثات مكانها وزمانها الخاص بها . أما كون « الزمان — المكان » فهو ذو حقيقة مطلقة غير تابعة لقواعد القياس . والمكان فى حد ذاته ليس الا مجموعة فواصل الحوادث ، فواصلها الفراغية المتساوية اعنى انه قطاع للعالم فى زمان خاص ، أو بلغة أبسط هو العلاقة الانتشارية بين الحادثات واندماج المكان بالزمان فى الثابتة الرياضية «ف» ، توجد علاقة

Fritz Beer : Die Einsteinsche Relativitätstheorie, Wien (١٨)  
-909, 6, 118-119.

ثابتة بين الحوادث هي، الفرق بين مربع الفاصلة الفراغية وحاصل ضرب سرعة النور بمربع الفاصلة الزمانية . هذه العلاقة تؤلف بين الحادثات وحدة ممتازة تحيل الكون عالميا مطلقا هي منه الصفة الوحيدة (١٩) .

## — ٤ —

لنفرض (٢٠) نظاما مثديا مثل ( ظ ) يتحرك حركة نسبية أن أء نظام مثل « ظ » ولنفرض أن « خ » خط ثابت بالنسبة للنظام الثانى للأول بسرعة محدودة لنرمز لها بالرمز « س » فطول هذا الخط بالنسبة لمشاهد فى النظام الأول غيره بالنسبة لمشاهد فى النظام الثانى .

ولنفرض أن « خ » يمتد من النقطة « م » الى النقطة « م ١ » نستبدو كل نقطة حادثة مستقلة عن الأخرى لكل من المشاهدين . وسيرى المشاهد الذى فى النظام « ظ » الحادثتين متواقنتين . أما المشاهد الذى فى « ظ » فان « خ » ستبدو له أطول مما تبدو للمشاهد الذى بالنظام « ظ » كما وان كل نقطة من نقطتى الابتداء والانتهاى ستبدوان له حادثتين مستقلتين عن بعض غير متواقنتين .

ولنفرض أن المحورين « كم ، ك ١ م ١ » منطبقين على بعضهما كل الانطباق وانهما موازيين استقامة السرعة « س » للخط « خ » فى كل من الكونين « ظ » و « ظ ١ » فاذا كانت المحاور

(١) .....

مك ، مى ، من

موازية للمحاور

(٢) .....

م ١ ك ١ ، م ١ ي ١ ، م ١ ن ١

(١٩) شارل مالك : « الفضاء — الزمن » مقتطف يناير وفبراير ١٩٣٢

(٢٠) Edhem (I. K.) ; Türk Ansiklopedia.. Istanbul nesriyati,

18 cilt., 1935 (5) p. 355 — 356, İzafiyat prensipi.

في كل من النظامين « ظ » و « ظ ١ » كان :

ك<sub>١</sub> = ث ( ك — س ت  
ولا بد من أن يكون :

ك<sub>١</sub> = ث ك  
معادلة رقم (٢)

ليتحقق معنا تعادل المركز « م » مع الزمان « ث » ومن انطباق المركز على الزمان نستنتج أن

$$\frac{ك_١}{ث} = ك$$

معادلة رقم ٣

وهنا تؤدي الى ان :

$$\frac{س_٢}{ك_٢} = \frac{١}{ث}$$

معادلة رقم (٤)

حيث أن ١ رمز لمعادلة التقلص

ولما كان المقدار العالى اصغر من « ١ » كان ك<sub>١</sub> ك<sub>٢</sub> (٢١)

ان الخط « خ » بالنسبة للمشاهد الذى بالنظام « ظ ١ » اطول مما هو بالنسبة للنظام الأول . ومسرلة تقلص الأطوال شيئا فشيئا كما تقرره ميكانيكية لورانتز ليست راجعة لتقلص الأجسام فى اتجاه حركتها وانما هى نتيجة لنسبية الأطوال . وليس هذا التقلص حقيقيا بل هو ظاهرى حيث أن الواجب لا يمكنه ترتيب حدوث الحادثات كما تقع وانما يرتبها حسب ما تتراعى له . وتقسيم الزمان والمكان تقسيما مطابقا لموضوعها فى صورة مستقلة عن بعضها لا يمكن اجراؤها فى أى حال حيث أن سرعة انفباع الجسم

(٢١) راجع البحث الثانى عن قوانين لورانتز التحويلية وانظر الشكل ص ٩٧ بالعدد ١٣٣ من الرسالة .

إذا بلغت سرعة انتشار النور أو ما قاربها بلغ التقلص أقصى ولم يصبح للجسم عمق لدى النظر ، لأن الأجسام عندما تبلغ من السرعة هذا الحد تلوح كصفائح رقيقة (٢٢) .

وحاصل القول ان الأطوال تابعة لحالات المشاهدين الطبيعية من الحركة والسكون .

— ٥ —

نفرض (٢٣) ساعة في النظام « ظ » . فهذه الساعة ستبدو أضعافها للزمان متأخرا بالنسبة لساعة النظام « ظ » فهذا التقلص في الزمان نتيجة للعلاقة بين « ت ، ت<sub>١</sub> » حيث أن :

معادلة (١)

$$x = t \cdot x_1$$

ولما كان تقلص الأطوال نتيجة للقانون :

معادلة (٢)

$$\frac{x}{t} = \frac{x_1}{t_1}$$

فقليل من البحث والاستقاضة في الدرس يكشف عن تساوى كل من :

معادلة (٣)

$$x \cdot t = x_1 \cdot t_1$$

حيث أن

$$x = x_1 , t = t_1 , x_1 = x , t_1 = t$$

معادلة (٤)

وتخرج من هذا التساوى بحجم الجسم في عالم ذي أبعاد أربعة أو ظوله في ذلك العالم .

اسماعيل أحمد أدهم

« للبحث بقیه »

J. A. Schouten ; Die direkte analysis zur neueren Relativitaetsiheorie., Amsterdam. 1919, p. 128-129. (٢٢)

Hermemm Weyl Raum. Geitumd Materie, Berlin 1921. (٢٣) p. 235.

## ٦ - نظرية النسبية الخصوصية

### البحث الثالث \*

- ٦ -

القيمة التفاضلية في الهندسة الأوقليدية لخط تعينها المعادلة :

$$\text{معادلة (١)} \quad \text{خ ف}^2 = \text{خ ك}^2 + \text{خ ي}^2 + \text{خ ز}^2$$

وهذه القيمة التفاضلية تتغير في كون « الزمان — المكان » أعنى في عالم مينقوفسكى الى ما تعنيه المعادلة :

$$\text{معادلة (٢)} \quad \text{خ ف}^2 = \text{خ ك}^2 - \text{خ ي}^2 - \text{خ ن}^2 + \text{خ ت}^2$$

وهذه المعادلة تقابل كمية ثابتة « ث » التى هى نتيجة لمعادلة التقلص التى كشف عنها لورانتز (٢٤) .

- ٧ -

قلنا (٢٥) في البحث الأول عن الزمان ونسبيته ان اينشتين غير موضوع الهندسة من الأشكال التى يرسمها انتشار النقط المادية الى عليها هندسة مينقوفسكى معتبرة طول جسم ما ضربا من مباحث علم الحركة الأشكال التى يخطها انتشار الأمواج النورية . وهذه الحقيقة قامت

في نظر هندسة مينقوفسكى أن المادة ليست الا مجموعة متواليات الحوادث «Events» في نقطة واحدة . ومجموع توالى الحوادث في نقطة

\* الرسالة : ١٤٠ : ٩ ، مارس ١٩٣٦ ، ص ٣٨٥ .

(٢٤) البحث الأول « الزمان ونسبيته » وفقرة (١) من هذا البحث

(٢٥) Edham (I. A) Mathematik und Phycik., p. 118-120 Fh-  
renfest (E.) Where is Science Going P.38-1935.

يشكل خطا من خطوط عالم مينكوفسكى . وهذا الخط ينشأ داخل كون « الزمان — المكان » من تحرك نقطة « **Event** » والقانون الذى يعين طول خط يصل بين حادثتين الأولى مثل « 1 » والثانية مثل « ب » تعيينها

$$\text{ب} \\ \text{خ ف} \\ \text{1}$$

معادلة (1)

اذ فيها « خ ف » العنصر التفاضلى الثانى للرقم الأول . وهذه المعادلة تجرنا الى اعتبار المادة مجموعة الحادثات المنتظمة فى حركتها فى الفاصلة « خ ف » .

لنتصور جزئيا من المادة مستندا الى نظام كونى ، فهذا الجزئ المادى كل نقطة فيه تحتفظ بمكانها النسبى تجاه محورها ، ويكون انطباقها على محورها فى المكان مشفوعا بانطباقها فى الزمان ، تكل نقطة فى هذا الجزئ المادى تقع نظام معين بالنسبة للكون المسند اليه بصورة ثابتة . وكل حركة فى هذا الجزئ تتبع نظام الكون المنسوبة اليه ، فحوادث الماض والحاضر والمستقبل تحدث بدقة على خط النظام المسيطر الشامل للكون الذى تحدث بالنسبة اليه الحوادث . فجزئ المادة ، لما كانت الفاصلة « خ ف » تساوى المركز « م » كان :

$$\text{خ ف} = \text{ن} \text{ خ ت} - \text{ظ} \text{ خ}$$

معادلة رقم (1)

فلو ابدلنا الرمز « ت » الدال على الزمان فى المعادلة السابقة الى « **T** » كان :

$$\text{خ ف} = \text{ن} \text{ خ T}$$

ومن هذه المعادلة نستنتج أن :

$$\text{ب} \quad \text{ب} \\ \text{خ ف} = \text{ن} \text{ خ T}$$

معادلة رقم (3)

حيث أن الرمز «  $T$  » رمز لفاصلة الزمان الخصوصية بجزء المادة  
المسند للنظام الكوني في صورة ثابتة .

وإذا حولنا المعانى الرياضية التى فى المعادلات السابقة الى عبارات  
عادية أفادت مساواة خط جزء المادة بحاصل ضرب سرعة النور فى الزمان  
الخاص لهذا الجزء المادى المسند للنظام المادى ، أو بتغيير آخر أن العلاقة  
بين فاصلة الحوادث لعالم ما وسرعة النور توجد معنا الزمان الخاص بجزء  
المادة ، بمعنى أن قياس الزمن فى جزء مادى مسند الى نظام كونى يكون  
بساعة أو كرونومتر مسندا الى هذا النظام نفسه بصورة ثابتة (٢٦) .



لنفرض نقطة مادية مثل «ق» فمبدأ الاستمرار يقرر أن هذه النقطة المادية  
تتحرك حركة مستقيمة منتظمة اذا لم يؤثر فى حركتها مؤثر . ولنفرض  
حدثين : الأولى مثل « أ » والثانية مثل « ب » فى خط حركة النقطة المادية  
« ق » ، ولنفرض أن الحادثتين الأولى « أ » تسبق الحادثتين الثانية « ب » ،  
ولما كان هنالك خطوط المجال الانتشارى بين الحادثتين فاننا نرمز لمجموعها  
بالرمز « خ ص » ولواحداهما بالرمز « خ » . فلتعيين خط من هذه الخطوط  
نبدا من عند الحادثتين « أ » التى حدثت فى النقطة « م » ، ولنفرض أن هذا  
الخط مسنود بصورة ثابتة لنظام مثل « ظ » ومتحرك بالنسبة لآخر مثل  
« ظ ١ » ، وإذا انتهينا بالخط عند الحادثتين « ب » التى حدثت فى النقطة « م ١ »  
حيث يقوم متحرك مثل « ق ١ » يتحرك من « م ١ » الى « م »

وإذا فرض (٢٧) انه كان خط حركة النقطتين المتحركتين « ق »  
و « ق ١ » منطبقين على بعضهما تمام الانطباق ، وكانت النقطة المادية

Levi Civita : Scientia «Revue Internationale de Synthèse Scientifique. in 8 o Bologne. vol. XIV, p. 215. (٢٦)

Moore «G. E.» Principes new Mathematics., 1908. (٢٧)  
p. 138-140. Clincinati hress.



المتحركة المرموزة لها بالرمز « ق » منطبقة على النقطة « م » ، والنقطة المتحركة « ق » منطبقة على « م » فخطوط الحركة بين هاتين ستكون مختلفة إذا ما تحركتا ، وحركة « ق » تكون منتظمة وتسيرها مستقيما ، كما أن « ق » تكتسب تعجيلا خلال حركتها من « م » الى « م » .

فاذا فرض أن حدثت الحادثة « ١ » في الآونة « ت ١ » والحادثة « ب » في الآونة « ت ٢ » فستكون حركة كل من النقطتين الماديتين « Material Points » « ق » ، « ق ١ » محصورة بين الأوانين « ت ١ » و « ت ٢ » والنقطة المادية « ق ١ » تتخذ الوضع الذي تنم عنه الرموز الرياضية .

$$ك + خ ك ، ي + خ ي ، ز + خ ز$$

في الآونات « ت ١ » و « ت خ » و « ت » فيكون معنا المعادلة :

(١) معادلة .....

$$خ = خ ت$$

هذه المعادلة تعين خطوط حركة الحادثتين عند الانتقال من خط سير النقطة المادية « ق ١ » الى خط سير النقطة المادية « ق » كما وأنها تعين اصفر اقواس الخطوط التي تربط النقطتين ببعض . والفاصلة « خ ف » تعينها المعادلة .

$$خ ف ٢ = - خ ك ٢ - خ ي ٢ - خ ز ٢ ن ٢ خ ت ٢$$

فاذا ما حولنا الرمز « خ ف » الى الرمز « ن خ ت » لنشأ معنا المعادلة :

$$خ ف ٢ = ٢ ن ٢ خ ت ٢ \left\{ ١ \left( \frac{خ ك}{خ ت} \right) + ٢ \left( \frac{خ ي}{خ ت} \right) + \right.$$

$$\left. ٢ \left( \frac{خ ز}{خ ت} \right) \right\} ٢ ن ٢ خ ت ٢ = \left( \frac{خ ن}{خ ت} \right) ٢ T ٢$$

(١) معادلة .....

فلو رمزنا بالرمز « س » الى سرعة النقطة المادية المتحركة « ق ١ » في آوان الزمان « ت » كلت المعادلة الدالة عليه :

$$\text{ن}^2 \times \text{T}^2 = \text{ن}^2 \times \text{ت}^2 \left( 1 - \frac{\text{س}^2}{\text{ن}^2} \right) \dots\dots\dots \text{معادلة (٢)}$$

أو أن :

$$\frac{1}{\text{ت}^2} = \frac{\text{س}^2}{\text{ن}^2} - 1 \dots\dots\dots \text{معادلة (٣)}$$

فيكون معنا أن :

$$\frac{\text{ن}^2 \times \text{ت}^2}{\text{ت}^2} = \text{T}^2 \dots\dots\dots \text{معادلة (٤)}$$

ومن هذه المعادلة نستنتج أن

$$\frac{\text{خت}}{\text{ت}} = \text{T} \times \dots\dots\dots \text{معادلة (٥)}$$

ولو حولنا (٢٨) هذه العبارات الرياضية الى عبارات عادية لأنادت أن خط العالم الواقع بين الحادثتين « ١ » و « ب » والمنطبقة على خط حركة النقطة المادية « ق ١ » يكون زمانها بالنسبة لنظام مثل « ظ » تتحرك ازاءها حركة انتقالية مستقيمة أقل من مقدار الزمان بين الحادثتين . وكلما ازدادت سرعة النقطة المادية « ق » بالنسبة الى النظام « ظ » أخذ الزمان في التقلص حتى يتساوى شطرا المعادلة رقم « ٥ » فيكون معنا المعادلة :

$$\frac{\text{ب}}{\text{ت}} = \frac{\text{ب}}{\text{١}} \times \frac{\text{خت}}{\text{ت}} \dots\dots\dots \text{معادلة (٦)}$$

(٢٨) (Edham. I. A.) : Die Grundlagen der Relativitaets-theorie. ; vol. 3, p. 175-178.

ولو حولنا هذه المعادلة الى كلام عادى لأفادت أن النقطة للمادية «ق» في حركتها من «أ» الى «ب» كلما أخذت في الانحراف عن خط سير الحركة المنتظمة المستقيمة كانت سرعتها بالنسبة الى «ق» أكبر . ولما كانت الفترة الواقعة بين الآونتين «ت ١» و «ت ٢» ثابتة لا تتغير فزمان النقطة «ق ١» يتناقص بهذا المقدار ويكون الخط المنطبق على خط سير النقطة المادية المتحركة حركة مستقيمة منتظمة أطول خط بين هاتين النقطتين (٢٩) .

## - ٩ -

من المعادلات التى سبق ذكرها نستنتج المبادئ الآتية :

أولا : سرعة النور محدودة لا تتغير لا فى المكان ولا فى الزمان . وسرعتها مستقلة عن حركة مصدرها ، وتنتشر فى الفضاء وبين الأكوان بسرعة ثابتة .

ثانيا : قوانين الميكانيكا الكلاسيكية «مبادئ نيوتن» لا تسرى على حركة وسرعة النور والأمواج الكهربائية والالكترومغناطيسية ، ولا على حركة وسرعة الحادثات التى تقرب فى سرعتها من سرعة النور ، وانما يسرى عليها قوانين اينشتاين الميكانيكية .

ثالثا : ليس للزمان حقيقة منفصلة عن المكان بل كلاهما يتحدان فى فاصلة واحدة هى الفرق بين مربع الفاصلة المكانية وحاصل ضرب سرعة النور بمربع الفاصلة الزمانية ، وهذه الفاصلة هى الفاصلة المطلقة الوحيدة فى عالم الحادثات .

---

(٢٩) حسنى حامد : اينشتاين نظرية لرينك علمى قيمتى استانبول ١٩٢٨ صحيفة ٥٩ .  
صالح زكى : اينشتاين وبوانكاريه . دار الفنون ، فيزيق شعبه سى ،  
فيزيق رياضيات محاضره لرى ١٩٢٥ .

رابعاً : أطوال الأجسام تتبع حالات مشاهدتها وتتغير تبع حركتهم  
وسكونهم فالأطوال نسبياً للمشاهدين .

خامساً : ليست المادة كما يعبر عنها العلم الطبيعي الكلاسيكى بأنها  
كل ما كان لها امتدادات ثلاثة في المكان ، بل المادة مجموعة توالى الحادثات  
في نقطة واحدة ، بمعنى أن العالم ليس الا مجموعة من الحادثات ، وتوالى  
عدد من هذه الحادثات في نقطة واحدة يلقي في روعنا معنى المادة .

سادساً : الزمان الخاص بحادثة ما هو مجرد العلاقة بين فاصلة  
الحادثة وسرعة النور .

سابعاً : الخط المستقيم الواصل بين حادثتين هو أطول خط بين هاتين  
الحادثتين .  
( تم البحث الثالث )

اسماعيل احمد ادوم

### تصحيح خطأ

جاء في المقال السابق نشره في العدد ١٢٨ خطآن مطبعيان نصحهما  
غيبا يلي :

الأول وقع في ص ٣٠١ سطر ٢٣ بالمعادلة رقم ٢

خطأ	صواب
$\frac{س + س١}{س٢} = س٢$	$\frac{س + س١}{س٢} = س٢$
$\frac{س + س١}{س٢} + ١$	$\frac{س \times س١}{س٢} + ١$
$\frac{س + س١}{س٢} + ١$	$\frac{س \times س١}{س٢} + ١$
$\frac{س + س١}{س٢} + ١$	$\frac{س \times س١}{س٢} + ١$

كما أنه في السطر الثاني من الفقرة (٤) ص ( ٣٠٢ ) بالعمود الثاني

صواب

خطأ

أزاء

أن أد

## ٧ - الذرة وبنائها الكهربائي \*

The Electrical Structure of the Atom

- ١ -

يكاد يكون اتجاه علم الطبيعيات الحديثة في مبحث الذرة أن اللبنة الأساسية التي تبنى منها الذرة موجية ، وذلك من بعد ما نجح العالم الفرنسي « لويس دي بروي » Louis de Broglie والاستاذ « هيزنبرج » Heisenberg في وضع مبادئ الميكانيكا الموجية . فنحن نعلم أن نظرية « نيلزبوهر » Niels Bohr مع نظرية المقدار القديمة The Old Quantum Theory كانت تتسلك في الأذهان حينما تقدم للملا « لويس دي بروي » عام ١٩٢٣ م مقررًا أن الإلكترونات وهى دقائق كهربائية مادية ذات شحنة سالبة تحمل ما يقين فيه نبضا موجيا ، وأن أشعة « اكس » تظهر في شكل من الطاقة خاص بالذرة . غير أن ملاحظة « لويس دي بروي » لم تحظ بتأييد أحد غير العلامة « شرودنجر » Erwin Schrodinger -- ولكن حدث أن نجح الأستاذ « دافسمن » Davisson -- وزميله « جرمر » Germer في إثبات أن الكهرب « الألكترون » وهوا دقيقة مادية ، يخضع لقوانين التفرق الموجي . فنحن نعلم أن مرور موجة ضوئية في ثقب دقيق يسفر عما يعرف باشتباك الأمواج وتفرقها -- اذ بدلا من أن تسير الموجات الضوئية في خطوط مستقيمة فان أجزائها تشتبك -- ومثل هذا يحدث اذا مرت في معدن متبلور أو صفائح فلزية حيث تقوم دقائق المعدن أو الفلز مقام الحائل دون الضوء المرئي . وقد نجح هذان العالمان في أمرار الكترونات من خلال صفائح فلزية من الذهب ومعادن متبلورة فكانت النتيجة التي انتهيا إليها أن الألكترون يتصرف

الأمواج ، اذ تشبك اجزائه وتتداخل . ومن ذلك الحين احتلت الميكانيكيات الموجية مكانها اللائق في عالم الفكر العلمى الحديث .

وقد استند « لويس دى بروى » الى ظاهرة تصرف الإلكترون كموج وضرر انه عبارة عن موجة كهربائية تجمعت في حيز صغير ، ورغم ان فرضه كان يوافق النتائج التجريبية التى انتهى اليها الاساتذة «دافسن » و «جرمر» و « طمسن الصغير » G. P. Thomson فان مبدأ « عدم التثبيت » — uncertainty الذى كشف عنه « هيزنبرج » كان يقف عقبة دون قبول هذا الراى .

فنحن نعلم من نظرية المقدار القديمة ان اطلاق المادة لفوتونات الطاقة تكون كاملة وكذلك امتصاصها لها ، وان عملية امتصاص الفوتونات واطلاقها تسير متقطعة غير متصلة ، وذلك يرجع لكون نظرية « ماكس بلانك » Max Planck قامت تستند كل قوتها من التحولات الدورية periodic فى الاهتزازات التى تعين خط شعاع الموجة ، معتبرة هذه التحولات ليست مستمرة بل وثبات متماثلة متساوية المسافة الفاصلة بينها ، كما أن الزمن الفاصل متساو ، فتكون بناء على ذلك هذه التحولات الدورية راجعة الى وحدات لا تنقسم اصطلح على تسميتها بثابت بلانك أو  $h = \frac{1}{2\pi}$  فى الرمز انرياضى فاذا أخذنا موضع النظر الحقيقة التى قررهما جيمس كلارك ماكسويل James Clark Maxwell — فى ان الأمواج ايا كانت تتسع فى دوائر باستمرار فى جميع الجهات ، فكأن موجة ضوئية تصدر من أحد السدم تصل الأرض بعد سنين من صدورها ورؤيتها يحمل فى «علم المقدار» على أن مقداراً Quantum أصاب العين ، مع أن المقدار المنطلق من إحدى ذرات السدم يجب أن تتوزع طاقته على صدر قوس موجته ، حتى أن السدم من سطح الأرض الواقع فى دائرة شمول الموجة لا يصيبه الا جزء صغير جداً من المقدار وهذا يستلزم انقسامها وهى لا تنقسم وهذا خلف أو تناقض — contradiction

ولقد فرض « هيزنبرج » لحل هذا الاشكال ان الأمواج لا تحمل.

أقدارا من الطاقة متساوية في صدرها ، انما تحمل احتمالات متساوية  
وجود الطاقة متمركزة في لحدى النقط الواقعة على صدر الموجة . والمذكرة  
التي قدمها « هيزنبرج » في هذا الشأن خريف عام ١٩٢٥ م تنطوى على هذا  
المبدأ الذى تستتر وراءه حقيقة من أهم حقائق الكون الخفية .

وقد نجح العلماء من بعد « هيزنبرج » في اثبات هذه الحقيقة ، وقد  
كثت أنا من أوائل هذا النفر ، فقد بينت تجاربنا بمعامل البحث الطبيعى  
في موسكو اننا لو استطنا حزمة من أمواج الحرارة على طبقة معدنية من  
المغنيسيوم ، فبطبيعة الأمر سيقطير عد من الكهارب ، وعن طريق قياس  
السرعة لسقوط أمواج الحرارة وعدد الكهارب المتطايرة وعرض الموجة ،  
يمكننا من حساب مسألة تركيز الطاقة في نقط معينة من صدر الموجة أو توزعها ،  
وكانت نتيجة هذه التجارب أن الطاقة في أمواج الحرارة متجمعة في أجزاء على  
صدر الموجة وبذا تؤثر في الكهارب التى تصدمها .

واذا يمكننا أن ننقح رأى « لويس دى بورى » وان نفرض مع الاستاذ  
« اروين شرودنجر » أن الكهربية في الذرة ليست مركزة في نقط معينة  
من الذرة الكهريات انما موزعة على السواء في محيط كرة الذرة . وتفسير  
هذا التوزيع يشكل أهم مسألة في الطبيعيات الحديثة .

## - ٢ -

لقد كان أثر نظرية المقدار في تفكيرنا العلمى عن بناء الذرة كبيرا ، اذ  
لم نعد نعتبر سير الكهريات في فلكه حول النواة مستمرا بل متوثبا ، ويكون  
بذلك شكل الذرة الخارجى متعدد الاضلاع نظرا لأن الكهريه يرسم حدود  
الذرة وثبا في سيره من حول النواة ، وكذلك تقترب من التصوير وضعه  
للذرة « جلبرت نيوتون لوس » G.N.Lewis عام ١٩١٦ وهو الذى اعتبر  
أساسا لبناء الذرة المستقر .

وهذا التفكير وضع حدا لذرة « بوهر » خصوصا وانه كان يرى

«المسارعة في الذرة» ، مسارعة الكهرب ترجع الى قوانين النشاط الكهربائي  
Electrodynamic الكلاسيكية ، بينما اشعاعات الذرة لفوتونات  
ترجع الى قاعدة « ثابت بلانك » في « علم المقدار » .

ومن المعلوم لنا عن طريق التجربة ان المسارعة اى التعجيل من جهة  
واطلاق الذرة للفوتونات من جهة أخرى يمكن أن يخضع لقوانين النشاط الكهربائي  
الكلاسيكية ولكن .... ذلك اذا بلغت عدد المقادير — ثوابت بلانك —  
اللانهاية أو قاربتها .

هذا الى أنه من المتعذر على الباحث في الدقائق الذرية Sub-Atomic  
أن يعين مكان دقيقة ذرية سرعتها في آن واحد ، فإذا عرف المكان  
تعذر على الباحث تعيين السرعة ، وإذا عرف السرعة تعذر عليه تعيين  
المكان ، وقد كان تأثير هذا المبدأ ، مبدأ عدم التثبيت ، كبيرا لأنه هدم ثقة  
العلماء بالجبرية determinism في علم الطبيعة .

غير أن من المهم أن نلاحظ أن هذه الاستحالة أو عدم التثبيت كان ينعكس  
في المقادير الكبيرة الى نوع من التثبيت والحتمية ، وهذه الحقيقة بجانب  
أوليات حسابات الاحتمال مهدت السبيل للعلامة بورن Max Born  
و « جوردان » Jordan و « ديراك » Dirac وفي هذه النظرية  
الجديدة لم يعتبر « شرودنجر » الكهرب دقيقة مادية ركزت فيها الشحنة  
الكهربائية . انما اعتبرها شحنة كهربائية موزعة على تلك الالكترون على  
السواء ، والتوزيع هنا معناه احتمالى محض . وقد اختلفت وجهات النظر  
في تفسير الاحتمال ، فهو عند « شرودنجر » ليس في ساحة فراغية انما  
في ساحة رياضية صرفة ، بينما هو عند « جوردان » و « ماكس بورن »  
قياس لا لكم واحد أو عدد من الكميات وانما مظهر من قياس عدد لا متناه  
من الكميات الممكنة المنتظمة اما « ديراك » فيرى التوزيع رمزا symbol  
ولكن بدون اى امكن لتفسير عددي حيث يأخذ بالوجهة التى تربط سرعة  
الكهرب بمقدار طاقة حركته .



ان فكرة الاحتمال التى دخلت ساحة الطبيعيات الحديثة نبتت من الحقيقة التجريبية فى انه اذا بلغت عدد المقادير اعنى ثوابت بلانك اللانهائية أو قاربتها فان مسارعة الكهريب واطلاق الذرة لفوتونات يخضعان لقوانين النشاط الكهربائى الكلاسيكية . ومن العلوم من حسابات الاحتمال ان اتساع الدائرة التى تخضع للاحتمال يودى الى تكييفات حتمية أو فى شبه الحتمية ، وذلك راجع الى أنه فى حالة اتساع الدائرة تتساوى نسبة مجيء الأحداث واطرادها فى تتابعها ، وبيان هذا :

لو افترضنا ان معنا قطعة من النقد . فهذه القطعة لها وجهان بطبيعتها ، واحتمال مجيء أحد هذين الوجهين معادل لاحتمال مجيء الوجه الآخر ، فالحالات الممكنة اعنى المحتملة هنا هى :

١ ، ٢

٢ ، ١

ويكون احتمال هاتين الحالتين بنسبة احدهما الى الاخرى :

$$١ح - ١ = ٢ح - ١ح$$

باعتبار ان الوضع ٢ ، ١ = ١ح والوضع ١ ، ٢ = ٢ح فاذا تكررت هذه الأوضاع من المرات ، فالحالات الممكنة ثابتة فى التعاقب ويكون وجه احتمال مجيء الوضع ١ح راجعا للمعادلة :  $[ ١ح - ٢ح ]$  ن التى تحدد من امكان الوضع الأول .

وهنا التفاضل بين ١ح - ٢ح أصغر من الواحد ، فاذا كان مقدار ن بالغا الحد الأعظم فان امكان الوضعين يقترب من التعادل حتى يساويه فى اللانهائية .

واستنادا الى هذه الفكرة الرياضية المحضة امكن تفسير مغمض انطلاق الفوتونات وتغير الذرة لموازنتها الكهربائية . فنحن نعرف فى ان كهريا ينطلق من الذرة اذا بلغ عدد المقادير اللانهائية وذلك فى صورة متجانسة مع المبادئ الكلاسيكية ، وانطلاق كهريب أو تغيره لفلكه يحدث اختلالا فى موازنة الذرة ، ويحدث فى بناء الذرة رد فعل ينجم عنه موازنة جديدة لا تأتى الا

لاطلاق مقادير من الطاقات تعرف بالفوتونات . واطلاق الذرة لهذه الفوتونات يرجع لحملها حالة طقس جديدة تقوم على عدد لا نهائى من المقادير وهذه اللانهائية فى عدد المقادير هى التى تعطى الاطراد فى انطلاق الفوتونات بالنسبة لتغير الشحنات الكهربائية موازنتها فى الذرة ، لانه فى الوضع اللانهائى تتساوى جميع الحالات الممكنة واطراد انطلاق الفوتونات فى تتابعها .

ونفس النظر الاحتمالى فسر مفهوم مبدأ عدم التثبيت ، لان هذا المبدأ فى أبسط صورته لم يخرج عن استحالة تعيين دقيقة ذرية فى مكانها وسرعتها فى آن واحد ، فاذا أمكن تعيين السرعة استحال تعيين المكان وإذا أمكن تعيين المكان استحال تعيين السرعة ، ولكن هذه الاستحالة وعدم التثبيت سرعان ما ينعكسان كما قلنا فى المقادير الكبيرة ، وليبان هذا نقول :

ان قطعة النقد المؤلفة من وجهين ، وجه مرسوم عليه مرسوم الملك ووجه آخر عليه المبلغ ولنرمز الى الوجه الأول بالرمز ح ١ ، وللوجه الثانى بالرمز ح ٢ ، فان امكان تعيين أحد الوجهين متعادل واحتمال مجيئه متساو بحكم الطبيعة . فاذا رمينا قطعة النقد عددا من المرات فمن المحتمل فى هذه المرات ان يأتى كل وجه فى دورة واحدة كما أنه لا يستبعد ان يأتى أحد الوجهين عددا من المرات ولا يظهر الوجه الآخر الا مرة واحدة ..... . ولكن هذا التخالف سرعان ما يتناقص مقداره ويأخذ فى الاقتراب من الصفر اذا رمينا قطعة النقد ٥٠٠ الف مرة . لانه فى مثل هذه المرات الكثيرة ، يعطى اتساع المدى تساويا لتتابع الأوجه الممكنة واطرادها . وهى وجهان هنا فيأتى معنا الوجه الذى يحمل مرسوم الملك لـ ٢٥٠ الف مرة وكذلك الوجه الآخر — ونفس هذا يحدث معنا فى ساحة « علم الذرة » وعلم « المقدار » . ولشرح هذا نقول :

ان المشاهد فى عالم الذرة ان النتيجة التى يخلص بها الباحث من تعيين اوضاع لبناتها غير حتمى لانه النتيجة التى يخلص بها الراصد والباحث فى زمن ووضع معين يخرج بغيره باحث آخر فى غير « ذا الوقت والوضع » . ولو جرت التجربة فى عين الشرائط التى جرت وفقاً لها التجربة الأولى .

ولو أجريت التجارب عددا من المرات فعلى عدد هذه المرات تكون  
النتائج معنا ، غير أن هذا العدد إذا بلغ حدا كبيرا فستجد أن النتائج  
الجزئية تعطى وجها عاما في احتمال لانهاى ، وهذا الاحتمال يمكن الباحث  
من حساب النتيجة التى تأتى معه في وضع رياضى ولكن يحمل عنصر اللزوم  
والجتم في طياته . وهذا نفس ما يحدث معنا إذا رمينا قطعة النقد مرارا فان  
النتائج تتباين في كل رمية ولكن هنالك في اتساع المدى تساوى في تتابع هذه  
النتائج واطرادها .

هذه الأوليات تفسر لنا أوجه تفسير « التوزيع » عند كل من « شرودنجر »  
و « جوردان » و « ماكس بورن » و « ديراك » من وجهتيه الطبيعية  
والرياضية .

### - ٣ -

لقد انتهى « ديراك » بمباحث النظرية في تفسير التوزيع ، الى أن هذا  
التوزيع رمز ولكن بدون أى امكان لتفسير عددى اخذا بالوجهة السلبية من  
المعادلة الأساسية لنظرية « المقدار » الجديدة . اعنى بالوجهة التى تربط  
سرعة الكهرب بمقدار طاقة حركته ، وكان نتيجة ذلك أن انتهى الى أن هنالك  
ضربين من الكهريبات موجبة وسالبة الشحنة الكهربائية ، والكهريبات ذات  
الشحنة السالبة من الكهربائية هى الألكترونات ، اما الموجبة فهى وراء  
تناول تجاربنا ، فانها والخلاء سيان .

وامتحان نظرية « ديراك » من الوجهتين الرياضية والفيزيكية عن طريق  
دراسة تدفق الاشعاع المادى واستنادا الى معادلتى « كلاين » Klein  
و « نشينا » Nshina تنتهى بالباحث ، كما انتهت بنا ، الى  
حقيقة فوزيقية مهمة : ان الطاقة السالبة والموجبة التى ترتبط بدقيقتها  
الكهرب متساوية وان الاختلاف في دلالة الاشارة الخبرية على نوع الشحنة ،  
وهذا يؤدى حتما الى فرض كهرب موجب الشحنة الكهربائية يقابل الكهرب  
السالبة الشحنة الكهربائية . وهذا التفتيح في نظرية « ديراك » يتيح لنا:

النجاح حيث اخفق غيرنا ، مثل أوبنهايمر Oppenheimer ومن المهم  
أن نقول أن « لويس دي بروي » يوافقنا على هذا التعديل .

وقد كشفت المباحث الفيزيائية الأخيرة عن وجود دقيقة مادية ذات  
شحنة موجبة وتقابل الكهرب اصطلح على تعريفها بالبوزيترون . وكان  
زميلنا العالم الروسي « سكوبلزن » Skobelzien أول من انتبه الى هذم  
الحقيقة أثناء تصويره مسارات الأشعة الكونية Cosmic Rays عن طريق  
ما تتركه من الأثر في المسار الذي تسلكه وذلك في خريف عام ١٩٢٩ .

وكانت تجارب الأساتذة « أندرسون » Anderson و « بلاكيت » Blackett  
و « أرشيبالديني » Occhialini في الذرة المثهجة تحت تأثير الأشعة  
الكونية قد انتهت الى حقيقة تجريبية في أن كتلة هذه الذرات المثهجة تحت  
تأثير الأشعة الكونية تعادل كتلتها في حالتها الأولى . وقد تبين خلال هذه  
التجارب أن هنالك خطوطا مزدوجة احدها منحرف لليمين والآخر لليسار ،  
أعنى أن احدهما موجب والثاني سالف ، وتبين من مباحثهم أن الخط  
الموجب هو ضوء الكهرب نظرا لان الخط السالف هو الألكترون نفسه . وأن  
كتلة الدقيقة الموجبة معادلة لكتلة الدقيقة السالبة ، فكان « البوزيترون » ضوء  
الألكترون وليس البروتون هو الذي يضيؤه .

ونحن نعلم من نظرية « نيلز بوهر » العالم الدانمركي أن النواة في الذرة  
تعادل كتلتها كتلة الذرة وانها مكونة من بروتونات ، غير أن الميكانيكا الموجية  
وتجارب « دمبستر » A.J.Dempster بينت أن البروتون لم يخرج عن كونه  
موجة كهربية ولكنها ليست مركزة في قلب الذرة كما ارتأى « دي بروي »  
وانما موزعة توزيعا رياضيا في كرة الذرة الداخلى .

هذه الحقيقة التى تنسجم مع المبادئ النظرية في الفوزيقة الحديثة  
لها ما يسندها في عالم التجربة ، وقد كان لى عام ١٩٣٣ فكرة في أن كرة الذرة  
الداخلية متوزعة فيها الشحن الموجبة توزيعا رياضيا ، وأن هذه الشحن

نتمركز في بعض النقط ، وهذه النقط هي الألكترونات الموجبة أو  
« البوزيترونات » بحسب الاصطلاح الحديث .

الآن ونحن في مستهل عام ١٩٣٨ يحمل انباء التجارب العلمية الحديثة  
ان البروفسور « سكوبلزن » قد نجح في أن يخلص ببزوتونات من تيار من  
البوزيترونات تحت ضغط عال ، — فإذا صح هذا — فسيكون معنا في الذرة  
لبنتان أساسيتان — الألكترون والبوزيترون . وهكذا يتحقق معنا الفرض  
القديم الذي قلت به منذ خمس سنوات في مذكرتي الى معهد الطبيعيات  
الروسى وهى أن الذرة مكونة من موجتين — ذات شحنة موجبة وذات  
شحنة سالبة ، وأن هاتين الموجتين في توزيعهما الرياضى في عالم الذرة  
يخلقان لنا ذلك الشيء الذى نصرف اليه اصطلاح « الذرة » .

اسماعيل احمد ادهم

## ٨ - الميكانيكا الكلاسيكية \*

### ١ - توطئة

ان تدقيق العلم يوصلنا الى ان صبغة التعليل النهائى لظواهر الكون كانت ميكانيكية منذ نشأة العلم الى اواخر القرن التاسع عشر ، يزيلنا يقينا فى هذا ، اننا لو أخذنا على عاتقنا أن ندرس كل ما أخرجته المعرفة البشرية — فى هذه الفترة — من نظريات وفرضيات مصبوبة فى قالب العلم — لألفيناها فى جوهرها القصى ذات صبغة ميكانيكية دفعت لتصور حادثات الكون فى عالمى الزمان والمكان ذات نهج آلى خاضعة لنواميس وسنن مادية ونحن لو أردنا أن نلمس بدء هذه النظرية فى التاريخ ، فسنضطر الى الرجوع بالزمان الى الورا أربعة قرون فنلقى انفسنا فى أواسط القرن السادس عشر حين تمخض العقل الانسانى عن اعظم انقلاب شمله فى اساليب التفكير .

لقد كان الانسان منذ عهد سقراط الحكيم ( ٤٦٩ — ٣٩٩ ق م ) يرى غاية التفكير فى ادراك لماهية ، ذلك بمعنى تكوين معان تامة الحد . وكان معين التفكير طوال هذه العهود منحصر فى الاستقراء حيث يتدرج العقل من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، رادا كل جدل الى الحد والماهية . وهذا المتجه فى التفكير دفع الانسان من مقولة الكم حيث وقف بالفكر الانسانى عندها بالفيثاغوريين الى مقولة الكيف وكان نتيجة هذا المتجه فى التفكير أن ظهرت فلسفة المعانى التى ابتدعها افلاطون الالهى ( ٤٢٧ — ٣٤٧ ق م ) وأرسطوطاليس المعلم الأول ( ٣٨٤ — ٣٢٢ ق م ) والتى ملكت ناصية العقل البشرى طوال القرون الوسطى — وكانت سبب

\* المقتطف : نوفمبر ١٩٣٨ ، ص ٤٧١ .

لاتصراه الى الغيبيات . وفي اوائل القرن السادس عشر أخذت جماعات قليلة من المفكرين الغربيين تشك في قدرة لاسلوب التجريدى وامكان الوصول به الى نتائج تطبيقية وأخذوا يعملون على ادماج النتائج التى تسفر عنها التجارب والملاحظات فى نظام مادى ترابطه مبادئ وقوانين عامة ، ذلك بعد ان شعروا بمقدار ما فى أساليب القدماء من البعد عن الواقع المحسوس وكان مبعث تفكيرهم الايمان بتجانس عالم الطبيعة ووحدته .

وقد ساق هذا الاعتقاد هؤلاء المفكرين الى تعميم النتيجة المستخلصة من ظاهرة على ما يماثلها من ظاهرات وهذا الأسلوب تمخض عن اكتشاف قوانين عامة للطبيعة . ولقد نجحت هذه النظرة يوم أخرج جوهان كيلر ( ١٥٧١ — ١٦٣٠ م ) للناس حركة السيارات ، ويوم كشف السير اسحق نيوتن ( ١٦٤٢ — ١٧٢٧ م ) قانون الجاذبية العامة . ولقد بلغ هذا النجاح غايته على يد بيرسيمون مركيز دى لابلان ( ١٧٤٩ — ١٨٢٧ م ) عندما أخرج للناس كتابه « نظام العالم » وفيه أقام بناء الكون على أساس مادى . ولقد تومت اكتشاف غاليليو غاليليه ( ١٥٦٤ — ١٦٤٢ م ) لسنة القصور الذاتى واكتشاف السير اسحاق نيوتن لقوانين الميكانيكا الثلاثة لتي بثها كتسابه الخالد « المبادئ » هذه النظرة الميكانيكية للكون . وكان ذلك كله مقدمات لعمل فاصل بين دورتين فى تاريخ الفكر الانسانى ، وأصبح العالم كله لا يخرج فى كنهه عن كونه مجرد حادثات تنظم من حدوثها تفاعلات المادة والقوة .

ولما كانت فكرة القوانين الطبيعية لم تخرج فى أبسط صورها عن أنها تعميم للقيمة التقديرية الرياضية المستخلصة من ظاهرة من الظاهرات على غيرها ، ولما كانت أبسط اختبارا لتاى ترجع اليها الموجودات ترجع للحادثات ، كانت القيمة التقديرية الرياضية للقانون الطبيعى للحادثة عبارة عن تعيين سلوك الحادثة ونهج تصرفها ، وهذا يتطلب تعيين مكانها وزمانها ازاء المقادير الأخرى ، ومن جانب آخر نحن نعرف أن النظر الكلاسيكى للزمان والمكان يقرر مطلقة كل منهما لكونهما راجعين لموضوع الحادثة بدون أن تعمل حسابا لعلاقة الحادثة بالمشهد من حيث تتراى آلائه ومقاييسه الذى يعين بها زمان الحادثة ومكانها ، فكل تبدل يطرأ

على الراصد أو المشاهد ولآلاته ومقاييسه الذى يعين بها زمان الحادثة ومكانها لا تغير من نتيجة الرصد لأنها راجعة للحادثة لا علاقة لها بالمشاهد ولآلاته ومقاييسه من حيث يرتبط به موضوع الحادثة .

هذه هى قرارة النظر الكلاسيكى للحادثات فهى تلقى دائما في زوعمنا ان عالم الطبيعة الزاخر بالحادثات والذى ينظم من حدوثها فواصل الزمان والمكان ، اشياء ثابتة لا تتغير ولا تتحول ، فلو شبعنا ساحل نهر بالمكان وجريانه بالزمان والزورق الحامل للركاب والذى يدفعه تيار النهر بالحادثات ، لكان في وسعنا القول بأن الزمان أشبه بالتيار الدافق الذى يدفع الحادثات والمكان كالساحل ازاءه . ومن البدهى انه اذا لم يكن الزورق فالنهر جار ، كذلك اذا لم تكن الحادثات فالزمان ماض في حركاته التعاقبية والاجسام الباقية على الشاطئ ساكنة في اماكنها . ومعرفة حركة الزورق في النهر يستلزم مبدئيا تحديد بعدها عن الساحل مع تحديد قوة جريان النهر وهذا معناه انه لتعيين حادثة في الكون لابد لذلك من معرفة فاصلتها المكانيّة وكذا الزمانيّة . هذه الصورة تحيزت في عقل السر اسحاق نيوتون وجميع علماء الفيزيكا النظرية حتى اواخر القرن التاسع عشر ، وهذه الفكرة تحوى مبدأى مطلقيّة الزمان والمكان ، وتجعل انتشار الحوادث في العالم مطلقا .

وانتشار حادثتين في الكون يذهب بنا عن طريق مفهوم الاقتران الى التطابق في الزمان أعنى التوافق . فلو فرضنا أن حادثة ما طابقت في زمان حدوثها ، زمان حدوث حادثة أخرى فذلك يحدث مطلقا في العالم ، ومدى المدة والمسافة الفاصلة بين حادثتين مطلق لانه يرجع لموضوع الحادثتين

وتتقوم فكرة الحوادث في عالمي الزمان والمكان بمفهوم انتشار الاجسام الصلبة في رحاب الخلاء ، فالاشكال والخطوط الهندسية ليست الا وحدات ثابتة ، وشكل جسم ما : هو مجموعة الأوضاع الفراغية التى تستقر فيها النقط التى تشكل ذلك الجسم ، وعليه يمكننا أن نقول أن أساس العلم غير أن هذا لا يدل على أن الزمان يتبع المكان في أى حالة من الحالات ، لأنه



الكلاسيكى قائم على الرجوع مباشرة للحادثات بدون النظر لحركة الأكران التى تشملها ، وبذا تكون الهندسة الكلاسيكية مستمدة مفهوماتها الأولية من تساوى الفواصل المكانية .

وعلى هذا الأساس يبدو لنا أن اشكال الهندسة مطلقة ، وأن هذا الاطلاق يكون معنا موضوع الهندسة الكلاسيكية القائمة على مبدأ مطلقة المكان ، وبذا تتحقق النظرة الأتقليدية التى تولد معنا قوانين العلاقات بين مبدأ السببية ومبدأ الزمان المطلق .

## ٢ - المبادئ الكلاسيكية

### فى علمى الميكانيكا والسيناماتيكا

لا يخرج مفهوم الزمان الكلاسيكى عن كونه مجرد ملاحظة فلسفية . وهو لا يعدو اعتبار الزمان حالة شعورية مطلقة مبهمة غامضة ، فلكى يتخلص مفهوم الزمان من ابهامها وغموضها يجب أن يأخذ صورة رياضية تقديرية ، ولما كان العلم الكلاسيكى ينساق تحت حقائق التجربة الى تصوير زمانين ، موضوعى وذاتى ، الأول فى عالم الحادثات وهو نسبى ، والثانى فى عالم النفس وهو مطلق ، وهذا الانشطار الحادث فى مفهوم الزمان كان إحدى فقط الضعف فى النظرة الكلاسيكية ، غير أنه كان يتغلب على ذلك بواسطة علم الحركات — السيناماتيكا — القائم على مفهوم الزمان الموضوعى الذى هو صورة تقديرية للزمان الذاتى . ويقوم هذا العلم على أساس يستمد من ادماج مبدأ الزمان فى الهندسة الكلاسيكية المستندة الى مفهوم انتشار الأجسام الصلبة ، اذ هو يدقق النظر فى الأجسام بالنسبة للزمان والمكان . فهو فى منزلة حلقة الوصل بين الهندسة والفيزيكا ، فالنقطة المادية المتحركة حلقة وصل النقطة الهندسية بالذرة .

ولما كان مفهوم كل من الزمان والمكان مستقلا ومطلقا فى نظر علم الحركات ، فإن تغيير الأجسام لمواضعها فى المكان يستفاد منه بتقدير الزمان

ان كانت قيمة الزمان القياسية تتبع تغير الأجسام لمواقعها خلال المكان ، مفهوم الزمان مستقل لانه مطلق لا يتبع حركة القياس ، مثال ذلك حركة الرقاص فأننا نتخذها اساسا لقياس الزمان الا ان حركة الرقاص غير الزمان ! وهى ان كانت توحى بفكرة الزمن التقديرية الا انها تعجز عن مدنا مفهوم الزمان المطلق واذن يمكننا ان نقول ان فكرة الزمن التقديرية لا المطلقة هى موضوع علم الحركات ، الذى يستوجب قبل كل شيء تعيين حركة النقطة المادية ، وهذا يستلزم معرفة نسبة النقطة المادية اولا فى النظام الذى يحتويها وهذه الحالة شبيهة بحالة تعيين محاور الفصل والوصل اعنى الكميات التى تحدد من وضع نقطة ما *Coordinates* فى الهندسة التحليلية ، والنتائج التى تسفر عنها التجارب فى تعاقب حركات النقطة تكون معنا معادلات الحركة .

تتقوم حركة الأجسام ومعادلات الحركة بقوانين الميكانيكا الكلاسيكية التى نشأت بجهود غاليليو ونيوتن وانصبت فى مبدأ عام هو مبدأ النسبية الكلاسيكية ، وهذه القوانين ترد الى خمسة مبادئ :

**الأول :** مبدأ غاليليو أو قانون القصور الذاتى ( الاستمرار ) وهو يقرر ان فى الأجسام استعدادا لمحافظة على حالتها الطبيعية ، فاذا كانت ساكنة فأنها تظل ساكنة ما لم يؤثر فيها مؤثر يخرجها للحركة . وان كانت متحركة فأنها تظل متحركة حركة منتظمة مستقيمة ما لم يطرا عليها طارئ يغير من انتظام حركتها أو اتجاهها . فاذا اثرت قوة فى جسم اكتسب ذلك الجسم عجلة ، وقانون التعجيل يعرف بالمبدأ الثانى من مبادئ الميكانيكا .

**الثانى :** مبدأ نيوتن الأول أو قانون التعجيل : وهو يقرر أن مقدار التعجيل الذى يكتسبه الجسم تحت تأثير قوة تحوز نفس الاستقامة مع محصلة القوى المؤثرة فى ذلك الجسم ، وهى تساوى نتيجة خارج قسمة المحصلة على كتلة الجسم ، فكان العجلة التى يكتسبها الجسم تحت تأثير القوة تولد الكتلة . وكتلة جزيء من المادة تحسب بمقدار خطوط القوة التى فيها . وهذا المقدار ثابت لا يتغير . والقوة ليست الا النسبة بين الكتلة وبين مقدار مجلتها اعنى الشعاع المساوى للكتلة ومعادلتها القوة تساوى الكتلة فى العجلة . وهى تريك جميع النسب والملاقات الممكنة بين الكتلة والعجلة

والقوة في شكلها الشعاعى المستقل عن نسبتها للمحاور الوضعية . ولما كانت القوى التى تؤثر في نقطة مادية نتيجة لتأثير نقط مادية أخرى ، فهذا التأثير يتبع من جهة الوضع النسبى لهذه النقط . ومن جهة أخرى السرعة النسبية لهاته النقط المادية . ومن هنا لنا أن نخلص بقانون الحركة النسبية الذى يقرر أن النظم المادية سيات كانت ثابتة بالنسبة لمحاورها الوضعية أم كانت متحركة حركة منتظمة مستقيمة ، فإن القوانين التى تتبعها واحدة ذلك لأن مقدار تعجيل هذه النظم يتبع القيمة المطلقة لحركة هذه النظم ومعنى هذا في لغة رياضية ان القيمة التفاضلية بين هذه السرعة تتبع القيم التفاضلية بين المحاور الوضعية . ومعنى هذا أن المبدأ يشتمل مساحة مقدار التعجيل النسبى ان القيمة التفاضلية بين هذه السرعة تتبع القيم التفاضلية بين المحاور الوضعية . ومعنى هذا أن هذا المبدأ يشمل مساحة مقدار التعجيل النسبى أو بتعبير أصح مساحة القيم التفاضلية بين مقادير التعجيل فانه من الممكن استماله على مساحة مبدأ رد الفعل .

الثالث : مبدأ نيوتن الثانى أو قانون مساواة رد الفعل وبيانه اننا لو أتينا بجسم ووضعناه على حامل فهذا الوضع لا يمنع تأثير المؤثرات فيه ومنها الجاذبية ، اذ تجذبه الأرض بقوة تساوى زنته على الحامل ، فاذا لم يكن الحامل متينا انكسر بتأثير قوة الجذب . والجسم المحمول على الحامل يقولد فيه قوة من فوق الى تحت تساوى زنته وهذه القوة التى تتولد هى الفعل لقوة الجذب . فلو كان الجسم على يد انسان فلكى يمنعه من السقوط يجب أن يدفعه من تحت الى فوق ليتغلب على قوة جذب الأرض له واعنى القوة الدافعة من فوق الى تحت ، وللتغلب على هذه القوة يجب أن يدفعه على الأقل بقوة موازية لقوة الجذب . وهذا الدفع يتولد دائما متى وضع الجسم على أى حامل فلو فرض أنه علق بخيط مشدود لحامل ، فالخيط يتوتر ويكون شدة توتره مساويا لزنته ، وفى هذه الحالة ينتج أن يدفع الخيط الجسم بقوة تساوى توتره أعنى وزن الجسم . وهكذا يكون رد الفعل مساويا لوزن الجسم أعنى الفعل . هذه القاعدة عامة ففى حالة اذا لم تحدث القوى المؤثرة حركة في جسم تولد عن ذلك قوة مساوية وتكون هذه القوة في اتجاه مضاد وهذا ما يعرف برد الفعل .

واشتغال مبدأ الحركة النسبية على ساحة رد الفعل تعود لصحة شموله  
لساحة القيم التفاضلية بين مقادير التعجيل تتبع مقدار القوى المؤثرة فان  
مقدار القوى المؤثرة فان هذا يسوقنا الى مبدأ الجاذبية العامة وفرضية القوى  
المركزية معا وهى التى تقرر أن قوة الجاذبية بين جسمين تتناسب مع كتلتها حيث  
أن الأجسام تتجذب بعضها لبعض بقوة تساوى حاصل ضرب كتلتها مقسوما  
على مربع المسافة بينهما ، وهو الشيء الذى يعرف بقانون الجاذبية أو مبدأ  
نيوتن الثالث .

ومن المهم أن نلاحظ أن المقدار الذى يحسب مسافة فى قانون الجاذبية  
ليس تناسبه مع الكتلة التى هى النسبية بين القوة ومقدار التعجيل انما مع  
الكتلة الجاذبية وبتعبير أدق ليس مع مقدار قصور ذاتية الجسم انما مع  
مقدار قابلية الجذب لأنه يصح أن تكون الجاذبية متناسبة مع عكس مربع  
المسافة ولا تكون متناسبة مع بسط حاصل ضرب الكتلة . وهذه النظرة  
تسوقنا الى فرضية القوى المركزية التى تعتبر قوى الدفع والجذب بين  
الجزئيات المادية راجعة لاعتبار القوى تتوجه مع استقامة الخط المستقيم  
الواصل بين الجزئيات المادية وتتحول منحصرة فى المسافة التى بينها . وهذه  
الفرضية ان لم يكن قانونها عين قانون الجاذبية النيوتونية فهى على كل حال  
متشابهة لها .

وتركب السرعة فى هذه الساحة الخاضعة لقانون عام فرضية القوى  
المركزية تعود لمبدأ تركيب السرعة الذى يرى من وجهة نظره أن محصلة  
السرعة المركبة ترجع لطريقة التحصيل من قاعدة متوازي أضلاع القوى التى  
تجعل المحصلة مساوية لمجموع المركبتين لها اذا كانت الحركتين على استقامة  
واتجاه واحد ، فاذا اختلف الاتجاه دون الاستقامة كانت المحصلة مساوية  
الفرق بين المركبتين . وهذا المبدأ يعتبر لمبدأ الخامس من قوانين الميكانيكا  
الكلاسيكية .

وهذه القوانين الخمسة تنصب فى مبدأ عام هو : مبدأ النسبية الكلاسيكية

**اسماعيل أحمد ادهم**

✽ ويمكن للقارئ الرجوع الى بقية القوانين فى المقال المنشور فى الحديث :  
ب « أغسطس » ١٩٣٩ ، ص ٦٣٠ . وص ٣٨٧ من المؤلفات الكاملة .  
المحرر

## ٩ - مبدأ النسبية الكلاسيكية

- ١ -

تقوم مبدأ النسبية الكلاسيكية على مفهوم أولى في أن الحوادث تقع في صالم الطبيعة وكأنها تحدث في الخلاء بدون أن تتأثر بحركة الأجسام التي تصدر عنها . وهذه الفكرة قائمة على أساس أولى في أن النظم المادية سيان كانت ثابتة بالنسبة لمحاورها الوضعية أم كانت متحركة حركة منظمة مستقيمة للقوانين التي تتبعها واحدة لأنها ترجع لمعادلات التحويل الغاليلية التي تقرر وحدة الأشكال والقوانين في مختلف النظم .

ومن المهم أن نلاحظ أن قوانين التحويل قائمة على أساس تستمد من تحويل شكل من الأشكال الى صورة أخرى وفقا لمبدأ معين ، وهذه التحويلات ترد لوجهين في الهندسة :

**الأول :** بالنسبة لسطح أو منح ومن هذا الوجه مبادئ الرسم المرقاطوري ، وكذلك ترد اليها الصور التي يتصورها الجغرافيون من وجهة نظر العين لسقوط شعاع الناظرين على سطح الكرة الأرضية على سطح مستو . وهذه الصور ليست الا النسب والعلاقات بين الصور المرتسمة وسطح الأرض الكروي .

**الثانية :** بالنسبة للمتماديات الرياضية على اعتبار ان لأشكال مركبة من المتماديات *continu* اللامتناهية ، وأكثر المبادئ التي يرجع اليها في هذا الشأن ، تلك التي تعتبر المكان مكونا من عناصر بسيطة تشكل اللبنة منها للنقطة ، ويبنى أصول التحويل على هذا الأساس . وبذا يكون تحويل شكل

---

\* المقتطف : ديسمبر ١٩٣٨ ، ص ٥٧٠ وما يلي .

من الاشكال معناه تحويل النقط التى تكون بهذا الشكل الى صورة اخرى. وفقا لقانون معين . فاذا فرضنا ان شكلا ما اريد استخلاص صورة جديدة منه عن طريق التحويل ، فذلك يكون عن طريق تحويل النقط المكونة لذلك الشكل وفقا للقانون الذى يراد تحويله تبعا له . وهذه القواعد تعرف فى الاصطلاح الرياضى بقاعدة « تحويل الشكل من صورة الى اخرى عن طريق نقل النقط المكونة للصورة الاولى وفقا لقانون معين » .

ولنا ان نستفيد من المبادئ التى بثها رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) عن نظام المتعامدات فى كتابه « الهندسة » عام ١٦٣٧ م والتى توسع بها الفيلسوف الرياضى ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦ م) فى كتابه *Acta Eruditorum* lipisisie ص ١٧٠ عام ١٦٩٢ م والتى قامت من عليها الهندسية التحليلية فى تحديد موضع نقطة على سطح ما محصور بين مستقيمين مثل (ع - ع') و (س - س') قد تقاطعتا فى النقطة (م) ، فاذا فرض ان النقطة (ق) واقعة فى المستوى المحصور بين الخطين (ع - ع') و (س - س') ورسنا خطين متوازيين الاول يصل (ق) بالنقطة (ق') المفروضة على المستقيم (ع - ع') موازية للمستقيم (س - س') ، والثانية تصل (ق) بالنقطة (ق') المفروضة على المستقيم (س - س') موازية للمستقيم (ع - ع') فيمكن بذلك تحديد موضع النقطة (ق) بتحديد هذه الأبعاد والخطين الموازيين (ق - ق') و (ق - ق') يعرفان بالكميات الوضعية *coordinate* للنقطة (ق) . واستنادا الى هذه القواعد يمكن بكل سهولة استخلاص الأصول التى يرجع اليها فى تحديد موضوع نقطة فى الفضاء اذ يكفى تصور خط ثالث من (ص - ص') المار بالنقطة (م) ليكون معنا ثلاثة متعامدات على المحور (م) ، وتكون كل واحدة من هذه المتعامدات ترتيبا لهذه الكميات الوضعية ، واستنادا الى مبدأ التقابل تكون المحاور الثلاثة متحدة فى النقطة (ق) ، وهذا النظام الانسجامى يكون معنا المحاور القائمة الزوايا الديكارتية او بتعبير آخر نظام المتعامدات الديكارتية .

• المحرر •

✽ تمييز الكلمات من عندى •

هذا المبدأ مستعمل في أميركا في الحياة العملية ، فلو أردت أن تعرف عنوان شخص لو جدته مثلا ( مدام ايمن خير : ٢٠ : ٢٥ : ٨ ) أعنى مدام ايمن خير بالشارع ٢٠٠ بالمنزل ٢٥ بالدور ٨ وبهذا التفسير يتحدد عنوان الشخص تماما كما هو الحال في تحديد نقطة بنظام المتعامدات الديكارتية . ويكون كتحديد النقطة راجعا لثلاثة خطوط ليست على مسافات محددة من موضع النقطة بل منتظمة بعضها مع بعض في شكل مطرد *ordre* لتعيين موضع النقطة في الفضاء . ولهذا كان تعامدها بعضها على بعض محددا لنقطة واقعة بين انفراج زواياها .

واستنادا الى هذه القواعد في الهندسة التحليلية يكون الفضاء من حيث يتألف من نقط ، خاضعا لنظام ثلاثي ، تمتد فيه ثلاثة محاور من كل نقطة كائنة فيه . وهذه بدورها تيسوقنا الى اصول المجسمات المستمدة من نظام المتعامدات المتظورة . ويكون بذلك تحويل شكل من الأشكال راجعا للأصول التي تتبعها النقط المكونه لهذا الشكل في تحولها . أعنى بذلك القوانين التي توفق تبعا لها نقطها أثناء التحويل . ولما كان أى شكل تابعا لمحاور نقطه المكونة له وكان محاور كل نقطة ثلاثة خطوط متعامدة كانت قواعد التحويل متصلة بمحاور النقطة أعنى كمياتها الوضعية . فلو فرضنا شكلا كميات نقطه الوضعية ( س ) ، ( ع ) ، ( ص ) كان لنا بناء على قواعد التحويل

$$س = نا ( س ، ع ، ص )$$

$$ع = نع ( س ، ع ، ص )$$

$$ص = نى ( س ، ع ، ص )$$

وهنا كل من ( نا ) و ( نع ) و ( نى ) التوابيع التي يخضع لها الكميات ( س ، ع ، ص ) و ( س ، ع ، ص ) والتي تعرف علميا بالكميات الوضعية او المحاور الوضعية أعنى التي تحدد من وضع نقطة في الفضاء . وهذه التوابيع ( نا ) و ( نع ) و ( نى ) عبارة عن القوانين التي تتبعها الكميات الوضعية .

فنحن لو تصورنا نظامين الأول النظام ( ق ) والثانى النظام ( ق )

موعزنا على أن نستخلص النسب والعلاقات بين هذين النظامين وأن نكيف كل نقطة في النظام (ق) وفقا لما يماثلها في النظام (ق') . وغرضنا أن نقطة (ق) في النظام (ق) كمياتها الوضعية أعنى التى تحدد من وضعها في ذلك النظام هي (س و ع ، و ص) . كان تحويلها وفقا لوضع النقطة (ق') في النظام (ق') . والتى يحدد من وضعها في ذلك النظام الكميات الوضعية س' ، ع' ، ص' يرجع لتناظر وتوازن هذه الكميات والنسب والعلاقات هي التتابع بين هذين النظامين وخط التتابع يعينه سرعة الانتقال ، أعنى المدة التى تستغرق الانتقال من وضع النقطة (ق) التى تحدد الكميات الوضعية (س ، ع ، ص) في النظام (ق) . فلورمزنا بالرمز (ت) للزمان وبالرمز (ر) للسرعة كان معنا :

$$\begin{aligned}x &= x' & \text{ص} &= \text{ص}' \\y &= y' & \text{ع} &= \text{ع}' \\z &= z' - tu & \text{س} &= \text{س}' - \text{رت}\end{aligned}$$

هذا اذا كان خط القانون موازيا لامتداد المحور (س) . وهذه المعادلات تعرف بمعادلات التحويل الغاليلية . وهى تؤدى بالفكر الى أن الحوادث تحدث في الأكوان مطلقة وكأنها بالنسبة للخلاء ، سيات في ذلك اكانت ثابتة بالنسبة لمحاورها الوضعية أم كانت متحركة حركة منتظمة مستقيمة . وسيات كان الخلاء خلوا من كل مادة أو حيزا مشغولا بمادة لطيفة كالأثير .

هذه هي قرارة النظر الميكانيكى الكلاسيكى في اطلاق حدوث حوادث الطبيعة . ومن هذه النظرة تستمد قانون الحركة النسبية كل قوتها وهى انى تقرر ان النظم المادية سيات كانت ثابتة بالنسبة لمحاورها الوضعية أم متحركة حركة منتظمة مستقيمة فان القوانين التى تتبعها هذه النظم واحدة ذلك لأن مقدار تعجيل هذه النظم يتبع القيمة المطلقة لحركة هذه النظم نظرا لأن القيمة التفاضلية بين هذه السرعة المحددة الحركة تتبع القيم التفاضلية بين المحاور الوضعية .

اسماعيل احمد ادهم



## ١٠ - قوانين النشاط الحرارى

### وتحول الطاقة \*

قرأت فى عدد مضى من الرسالة ما كتبه الأستاذ نصيف المنقبادى المحامى ، وقد راعنى ما فيه من الخلط بين التحقيقات العلمية والنتائج التى وصل اليها العلم وبين أفكار عتيقة فى الكون مستمدة من التفكير الفلسفى ، لا تجد مكانا اليوم فى عالم العلم . وأى فكرة أدخل على العلم من القول بأن المادة ( او مجموع المادة والطاقة ) قديمة والاستناد الى مثل هذه المبادئ الفلسفية للاعتراض بها على نتائج انتهى اليها العلم فى العمل والمختبر وحقيقتها التجارب على مدى طويل من الزمان . والواقع أن التفكير العلمى الحديث يرفض مثل هذه الآراء المرتجلة « ولا يعرف من مفهوم المادة والطاقة الا أنهما عقدتان فى عالم الزمان — المكان » وقد سبق أن أشرت الى بعض هذه الحقائق فى البحث الرياضى الذى نشرته لى مجلة الرسالة لأربع سنين خلت عن نظرية النسبية الخصوصية وقتلنا فى ذلك الحين ما نصه :

( ليست المادة كما يعبر عنها العالم الطبيعى الكلاسيكى ، بأنها كل ما كان لها امتدادات ثلاثة فى المكان ، بل المادة مجموعة توالى الأحداث فى نقطة واحدة من نقط عالم الزمان — المكان ، وذلك بمعنى أن العالم ليس الا مجموعة من الأحداث Events وتوالى عدد من هذه الأحداث فى نقطة واحدة يلقي فى روعنا معنى المادة ) . ( الرسالة السنة الرابعة العدد ١٤٠ . ص ٣٨٧ ) .

ومعنى هذا الكلام أن العلم الحديث يرفض فكرة المادة فى مفهومها القديم الذى يعتبرها « الشئ الذى تتقدم به الصور » وهذا الرفض أقرب لى انكار المادة اذا أخذنا المادة على هذا المفهوم وهذا الكلام يمكن شموله

---

\* الرسالة : ٧ أغسطس ١٩٣٩ ص ١٥٦٢ .

أيضا الطاقة ومفهومها وبعد ذلك تجد الصورة العلمية الجديدة للمادة والطاقة  
أقرب إلى Phenomenisms — أعنى الفلسفة التى لا ترى شيئا  
وراء المظاهر Phenomens الطبيعية .

واذن مثل هذا التفكير لا يمكن التكلم عن القدم والحدوث ، ومفهوم  
اللاتناهى فى القدم لا معنى له فى العلم الحديث .

أما الشيء الذى يعترض به فى الواقع على ما جاء به الدكتور محمد محمود  
غالى ، فهو أنه تعقيد أكثر من اللازم بمبدأ النشاط الحرارى الثامن  
الذى قال به العلامة سارى كارنو عام ١٨٢٤ والذى ينص على أن الطاقة  
فى تحولها تنتزل وأنه ليس فى المستطاع عكسها . لأنه من المعروف أنه من  
اليوم الذى أذاع كارنو فيه رأيه بذلت الجهود فى سبيل إيجاد التلاؤم بين  
مبدأ تنزل الطاقة وعدم عكسها ونظرية القوى المركزية التى تفترض إمكان  
عكس أى شيء فى الطبيعة . ومن هنا قامت جهود ماكسويل Maxwell  
وبولتزمان Boltzmann وجيبس Gibbs فى أن الحوادث لو  
كانت تقترب من حلة التجانس ، فليس ذلك نتيجه لأن العناصر المتباينة تميل  
لعدم التخالف والتباين ، وإنما يعود ذلك الى الاختلاط ، فالاختلاط إذا بلغ الحد  
الأعظم للامتزاج ، أو يقرب منه بدا وكأنه متجانس للنظر وهو فى الواقع  
غير ذلك . وفى هذا وحده عدم إمكان تصور أن الأجسام الساخنة لا ترجع  
لحالتها الأصلية عن طريق العكس . وكما يقدر Gibbs أننا لو فرضنا  
حبة من قمح أخفيت فى كومة من الشعير واختلطت بها ، فتصور هذا الحادث  
من السهولة بمكان ، والنظر البشرى لن يميز وجود هذه الحبة ومن هنا  
سيحكم بأن الكومة كلها متجانسة مكونة من مادة الشعير . وهو لو عرف  
أن حبة قمح اختلطت مع الكومة وذهبت طى الكوم فإنه سيعتقد باستحالة  
استخلاص حبة القمح من الكوم . وفى هذا وحده كان تفسير Gibbs لعدم  
إمكان العكس الذى يتظاهر بمبدأ كارنو .

الا أنه من المهم أن نلاحظ أن هذه المحاولات تستند الى قوانين الإحصاء  
Statistique وهى ان كانت صحيحة فى عالم النظر ، ولكن مبدأ

كانتو كان قوته في عالم الواقع كميلاً تؤيده التجربة . ولكن الذي حدث .  
انه في اواخر القرن التاسع عشر لاحظ العلامة برون Brown في المايعات  
التي يستحضرها تراقصاً غير منتظم في الجزيئات ، وعرف هذا التراقص  
بالحركة البرونية Brownien وقد ظن بادئ ذي بدء أن هذه الظاهرة  
وقف على عالم الأحياء إلا أن بعضهم لاحظ وجودها في العالم الميكانيكي  
- الآلي - وافترض لتعليلها أن الضوء يتجمع ويتكاثف على هذه الجزيئات ،  
ولما كان الضوء لا يفرق عن موجات الحرارة ، فان الحرارة تتخلف في ذلك  
الوسط من مكان لآخر ويكون نتيجة ذلك مجموعة من المجارى وهى تحدث  
هذه الحركات . غير أن الباحثة Gowy نقض هذا الفرض بأن بين أن هذه  
الجزيئات كلما كانت صغيرة كانت حركاتها المشهودة على أنها أسرع ، هذا  
الى أن هذه الجسيمات لا تتأثر بالنور الساقط عليها ، فاذا صح أن هذه  
الحركات تحدث بدون أن تستند الى مصدر من الطاقة خارجي ، فماذا يكون  
الموقف ؟

لا شك أنه لا يمكن التراجع عن مبدأ ماير Mayer في حفظ الطاقة ،  
كما أنه يمكن أن ننكر أن ذلك والحركة يتحول الى حرارة ، وبدون أن نبدل  
جهداً نرى الحرارة تتحول لحركة . وهذا يناقض مبدأ كارنو .

هذا ما تركنا فيه العالم في أوائل القرن العشرين والشك يحف بمبدأ  
حفظ الطاقة وقوانين النشاط الحرارى وتنزل الطاقة .

حقيقة أن اينشتين ويران وغيرهما قد أعادوا الثقة الى هذه المبادئ  
والقوانين وأن عدلوا وأخرجوها عن مدلولاتها الأولى ، ولكننا نعرف أن في  
الامكان في ضوء الجهود الجديدة أخذ مبدأ كارنو من جهة حسابات احتمال  
وربطها بالنظرية الاحتمالية التي يقول بها هيزنبرج وشرودر وديراك وغيرهم  
من الأعلام ، وأن كان لى أن أذكر هنا شيئاً لى فهو مذكرتى عن « الحركة  
البرونية » التي قدمتها عام ١٩٣٥ الى أكاديمية العلوم الروسية ونشرتها  
مبسطة بمجلة — Priorda الطبيعية — الروسية عام ١٩٣١ ونقلتها

عنها Herald of the Academy of Sciences في نفس السنة إما الأصل  
العلمي للمذكرة فتجده في Izveatia لأخبار الأكاديمية وأعمالها  
العلمية وتجده في النشرة التاسعة ١٩٣٥ ص ٤١١ - ٤١٦ ويمكن أن ينظر  
عنها شيئاً

The Reports of the activities of USSR Academy of Science for  
1938, by V. P. Volgin, Moscow 1935.

من هنا نرى أن مبدأ كارنو من ناحيته النظرية لا يمكن أن يسوق إلى فكرة  
الموت البطيء إلا إذا حملنا المبدأ في الصور الجديدة التي أخذتها أكثر مما يحتمل،  
وأظن أن هذه المسائل ، لأنها أدخلت في باب لمسائل النظرية ، لم يولها الدكتور  
غالب أهمية وهو الاختصاص في المسائل التطبيقية Applied من العلوم  
الطبيعية .

ولنا بعد عودة لمراجعة بعض آراء الدكتور غالب العلمية وخطراته.  
خصوصاً فيما يتعلق بمبدأ الصدفة المنظمة ونظرية النسبية .

اسماعيل أحمد أدهم

( الاسكندرية )

## ١١ - مبادئ الفيزياء النظرية الحديثة \*

### الميكانيكا الكلاسيكية

- ١ -

أن تدقيق العلم يوصلنا الى أن صيغة التحليل النهائي لظواهر الكون كانت آلية منذ نشأة العلم الى أواخر القرن التاسع عشر ، يزيدنا يقينا في هذا ، اننا لو اخذنا على عاتقنا ان ندرس كل ما أخرجته المعرفة البشرية - في هذه الفترة - من نظريات وفرضيات مصبوبة في قالب العلم ، لانفيهاها في جوهرها القصى ذات صبغة آلية دفعت لتصور حادثات الكون في عالمى الزمان والمكان ذات نهج آلى خاضعة لنواميس وسنن مادية . ونحن لو اردنا أن نلمس بدء هذه النظرة في التاريخ ، فسنضطر الى الرجوع بالزمان الى الوراء أربعة قرون فنلقى أنفسنا في أواسط القرن السادس عشر حيث تمخض العقل الانسانى عن أعظم انقلاب شمله في أساليب التفكير .

لقد كان الانسان منذ عهد سقراط الحكيم ( ٤٦٩ - ٣٩٩ م ) يرى غاية التفكير فى ادراك الماهية ، وذلك بمعنى تكوين معان تامة الحد . وكان معين التفكير طيلة هذه العهود منحصرأ فى الاستقراء حيث يتدرج العقل من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، رادا كل جدل الى الحد والماهية ، وهذا المتجه فى التفكير دفع الانسان من مقولة الكم حيث وقف بالفكر النسانى عنها . الفيناغوريون الى مقولة الكيف ، وكان نتيجة ذلك أن ظهرت فلسفة المعانى التى أبتدعها أفلاطون الآلهى ( ٤٢٧ - ٣٤٧ ق م ) واسطوطاليس المعلم

---

\* الحديث العدد الثامن : آب وأغستوس ١٩٣٩ ، ٦٣٠ وما يلى .  
From the lectures of the oretical physecs, university of (١)  
Moscoue dilivered by I. A. Edham.

الأول ( ٣٨٤ — ٣٢٢ ق م ) والتي ملكت ناصية العقل البشرى طيلة القرون الوسطى وكانت سببا لانصرافه إلى الغيبيات .

وفي أوائل القرن السادس عشر أخذت جماعات قليلة من المفكرين الغربيين تشك في قدرة الأسلوب التجريدى ، وإمكان الوصول به إلى نتائج تطبيقية وأخذت تعمل على ادماج النتائج التى تسفر عنها التجارب والملاحظات فى نظام مادى تربطه مبادئ وقوانين عامة : ذلك بعد أن شعرت بمقدار ما فى أساليب القدماء من البعد عن الواقع المحسوس وكان مبعث هذا التفكير الايمان بتجانس عالم الطبيعة ووحدته وبساطته .

\* \* \*

قامت فكرة تجانس عالم الطبيعة ووحدتها على أساس أولى . فى أن الطبيعة لو لم تكن متجانسة ولها وحدتها لما أمكن التفاعل بين أجزائها ، ولا تمكنا من أن نصل إلى تكوين صورة عنها . والطبيعة فى ذلك كائى جسم متعضى (١) من الأحياء . لو لم تكن لها وحدتها لا تقطع التفاعل بين خلاياها المكونة لها . على أن فكرة وحدة الطبيعة وتجانسها ان كانت تقوم على هذا الأساس الأولى فى نظر العقل ، فإن بساطتها كانت تستند على إمكان تفسير حوادثها على قاعدة آلية بسيطة ، ومن هنا كانت فكرة بساطة الطبيعة تعود للتجربة وتتحقق مع النظر التجريبي . وقد ساق الاعتقاد بتجانس عالم الطبيعة ووحدتها إلى جانب اعتبارها بسيطة هؤلاء المفكرين إلى تعميم النتيجة المستخلصة من ظاهرة على ما يماثلها من ظارات الطبيعة . وهذا الأسلوب تمخض عن اكتشاف قوانين عامة للطبيعة . ولقد نجحت هذه النظرية يوم أخرج جوهان كيلر ( ١٥٧١ — ١٦٣٠ م ) للناس حركة السيارات ويوم كشف السر اسحاق نيوتون ( ١٦٤٢ — ١٧٢٧ م ) عن قانون الجاذبية العامة ، ولقد بلغ النجاح غايته بالنظرة الآلية على يد بيير سيمون مركيز دى لابلان ( ١٧٤٩ — ١٨٢٧ م ) . عندما أخرج للناس كتابه « نظام العالم » وفيه أقام بناء الكون على أساس مادى صرف إلى . ولقد قام

(١) من عضا الشيء — عضوا : جزاه وفرق أجزاءه .  
انظر المعجم الوسيط ، الجزء الثانى

اكتشاف غيليو غاليلي ( ١٥٦٤ - ١٦٤٢ م ) لسنة التصوير الذاتى أو الاستمرار واكتشاف السراسحاق نيوتون لقوانين الميكانيكا الثلاث التى بثها كتابه الخالد « لمبادئ » هذه النظرة الآلية للكون وكان ذلك كله مقدمات لعمل فاصل بين دورتين من دورات الفكر فى تاريخ البشرية . وأصبح العالم بعد كله لا يخرج فى كنهه عن مجرد أحداث تنظم من حدوثها التفاعلات الآلية بين المادة والقوة .

ولما كانت فكرة القوانين الطبيعية لم تخرج فى أبسط صورها عن أنها تعميم للقيمة التقديرية الرياضية المستخلصة من ظاهرة على ما يماثلها من الظاهرات ، ولما كانت أبسط اختياراتنا التى ترجع إليها الموجودات فى العالم الخارجى ترجع للحادثات ، كانت القيمة التقديرية الرياضية للقانون الطبيعى للحادثة عبارة عن تعيين سلوكها ونهج تصرفها ، وهذا يتطلب تعيين مكانها وزمانها ازاء المقادير الجامدة الأخرى ولما كانت النظرة الآلية قد قامت على أساس الرجوع لموضوع الحادثة بدون أن تعمل حسابا لعلاقتها بالمشاهد من حيث تتراعى له ولآلاته ومقاييسه التى يعين استنادا إليها زمان الحادثة ومكانها ، فكان كل تبدل يطرأ على الراصد أو المشاهد أو لآلاته ومقاييسه من جهة الوضع النسبى للحادثة لا يغير من نتيجة الرصد لأنها راجعة مباشرة للحادثة لا علاقة لها بالمشاهد ولا آلاته ولا مقاييسه . من حيث يرتبط به موضوع الحادثة . وهكذا قام النظر الآلى الكلاسيكى على اعتبار مفهوم كل من الزمان والمكان مفهومين مطلقين .

هذه هى قرارة النظرة الآلية القديمة للحادثات فهى كانت تلقى فى الروع ان عالم الطبيعة الزاخر بالحادثات التى ينظم من حدوثها فواصل الزمان والمكان ، أشياء ثابتة مستقلة عن بعض لا تتغير ولا تتحول ، فلو شئنا ساحل نهر بالمكان وجريانه بالزمان والزورق الحامل للركاب الذى يدفعه تيار النهر بالحادثات ، لكان فى وسعنا القول بأن الزمان أشبه بـ«التيار الدافق» الذى يدفع الحادثات والمكان كالساحل ازاءه . ومن البدهى أنه إذا لم يكن الزورق بالنهر جار ، كذلك إذا لم تكن التفاعلات فالزمان ماضى فى حركاته

التعاقبية ، والأجسام الباقية على الشاطئ ساكنة في أماكنها. ومعرفة حركة الزورق في النهر يستلزم مبدئياً تحديد بعدها عن الساحل مع تحديد قوة جريان النهر . وهذا معناه أنه لتعيين حادثة في الكون لابد لذلك من معرفة فاصلتها المكانية وكذا فاصلتها الزمانية . على أن هذه الصورة التي تحيزت في عقل السراسحاق نيوتون وجميع علماء الفيزياء حتى أواخر القرن التاسع عشر ، كانت السبيل للقول بمطلقية مفهوم كل من الزمان والمكان ، وجعل انتشار الحوادث في العالم يجري على أساس مطلق .

وانتشار حادثتين على وجه من الإطلاق في الكون يذهب بنا عن طريق مفهوم الاقتران الزمني الى التطابق أو التوافق . مثل ذلك لو افترضنا حادثة ما طابقت في زمان حدوثها في عالمها ، زمان حدوث حادثة أخرى في عالم آخر ، فهذا الزمان المقترن بحادثتين متباعدتين مطلق ، ويمد المسافة الفاصلة بينهما مطلق ، لأنه عائد لموضوع الحادثتين . ولما كانت فكرة مطلقية الحوادث في عالم الزمان والمكان تتقوم بمفهوم انتشار الأجسام الصلبة في رحاب الخلاء ، فمن الأشكال والخطوط الهندسية ليست إلا وحدات ثابتة مطلقة ، وشكل جسم ما : هو مجموع الأوضاع الفراغية التي تستقر فيها النقاط التي تشكل ذلك الجسم ، وعليه يمكننا أن نقول أن أساس التفكير الآلى المستحدث في عصر النهضة والحياء قائم على الرجوع المباشر للحدوثات بدون اعتبار الأكوام التي تشملها وهذا يؤدي الى تساوى الفواصل المكانية . وهذا التساوى يهد السبيل للهندسة الأقليدية القائمة في العالم الخارجى .

وعلى هذا الأساس يبدو لنا أن أشكال الهندسة مطلقة ، وهذا الإطلاق هو الذى يكون معنا موضوع الهندسة الأقليدية القائمة على مبدأ مطلقية المكان وتساوى الفواصل الفراغية في العالم الخارجى ، وبذلك وحده تتحقق نظرة أوكليدس للكون ، والتي تولد معنا قوانين العلاقات بين مبدأ السببية العلمية ومبدأ الزمان المطلق .



## المبادئ القديمة فى علمى الحيل والحركة

- ٢ -

لا يخرج مفهوم الزمان الكلاسيكى عن كونه مجرد ملاحظة فلسفية . وهو لا يعدو اعتبار الزمان حالة شعورية مطلقة مبهمه غامضة ، فلكى يتخلص مفهوم الزمان من ابهامه وغموضه يجب أن يأخذ صورة رياضية تقديرية ، ولما كان العلم الكلاسيكى ينساق تحت حقائق التجربة الى تصور زمانين : موضوعى وذاتى ، الأول فى عالم الحادثات الخارجية وهو نسبى أى اضافى ، والثانى فى عالم النفس . وهو مطلق فان هذا الانشطار الحادث فى مفهوم الزمان كان أحد نقط الضعف فى النظرة القديمة الآلية للكون ، غير أنه كان يغلب على ذلك بواسطة تطبيقات علم الحركة القائم على مفهوم الزمان الموضوعى ، الذى هو صورة تقديرية للزمان الذاتى . ويقوم هذا العلم على اساس يستمد من ادماج مبدأ الزمان فى الهندسة الأوقليدية المستندة الى مفهوم انتشار الأجسام الصلبة انتشارا مطلقا ، وهو يدقق النظر فى الأجسام من جهة حركتها بالنسبة للزمان والمكان . فهو من هذا السبيل فى منزلة حلقة الوصل بين الهندسة والفيزياء ، فالنقطة المادية المتحركة التى هى اساس علم الحركة حلقة وصل النقطة الهندسية بالذرة التى هى موضوع علم الفيزياء .

ولما كان مفهوم كل من الزمان والمكان مستقلا ومطلقا فى نظر علمى الحركة ، فان تغيير الأجسام لمواضعها فى المكان يستفاد منه بتقدير الزمان غير أن هذا لا يدل فى حال من الأحوال على أن الزمان يتبع المكان ، لأنه لو كانت قيمة الزمان القياسية تتبع تغيير الأجسام لمواضعها خلال المكان فمفهوم الزمان مستقل لانه مطلق لا يتبع حركة القياس ، مثل ذلك حركة الرقاص فاننا نتخذها أساسا لقياس الزمان الا أن حركة الرقاص غير الزمان

وهى ان كانت توحى بفكرة الزمن التقديرية الا انها تعجز عن مدنا بمفهوم الزمان المطلق . واذا يمكننا ان نقول ان فكرة الزمن التقديرية لا المطلقة هى موضوع علم الحركة ، والذي يستوجب فيه قبل كل شئ تعيين حركة النقطة المادية ، وهذا يستلزم معرفة نسبة النقطة المادية اولا فى النظام الذى يحتوية وهذه الحالة شبيهة بحالة تعيين خطوط الفصل والوصل التى تحدد وضع نقط فى الهندسة التحليلية . والناتج التى تسفر عنها التجارب فى تعاقب حركات النقطة تكون معادلات الحركة .

\* \* \*

تتقوم حركة الأجسام ومعادلات الحركة بقوانين الميكانيكا الكلاسيكية التى نشأت بجهود غاليليو ونيوتن ، وانصببت بعد كلها فى مبدأ عام :

١ — مبدأ غاليليو أو قانون القصور الذاتى ( الاستمرار ) :

وهو يقرر ان فى الأجسام استعداد للمحافظة على حالتها الطبيعية ، فاذا كانت ساكنة ، فانها تظل ساكنة ما لم يؤثر فيها مؤثر يخرجها بالحركة . وأن كانت متحركة فانها تظل متحركة حركة منتظمة مستقيمة ما لم يطرأ عليها طارئ يغير من انتظام حركتها أو اتجاهها . فاذا اثرت قوة فى جسم اكتسب ذلك الجسم عجلة ، وقانون التعجيل يعرف بالمبدأ الثانى من مبادئ الميكانيكا .

٢ — مبدأ نيوتن الأول أو قانون التعجيل : وهو يقرر ان مقدار التعجيل الذى يكتسبه الجسم تحت تأثير قوة تحوز نفس الاستقامة مع محصلة القوى المؤثرة فى ذلك الجسم ، وهى تساوى نتيجة خارج قسمة المحصلة على كتلة الجسم ، فكان العجلة التى يكتسبها الجسم تحت تأثير القوة تولد الكتلة . وكتلة جزيء من المادة تحسب بمقدار خطوط القوة التى فيها وهذا المقدار ثابت لا يتغير . والقوة ليست الا النسبة بين الكتلة وبين مقدار عجلتها ، اعنى الشمع المساوى للكتلة ومعادلتها : القوة تساوى الكتلة فى العجلة . وهى تريك جميع النسب والعلاقات الممكنة بين الكتلة والعجلة والقوة .

شكلها التجماعى. اعنى المجرى — المستقل عن نسبتها للخطوط التى تحدد من وضعها . ولما كانت القوى التى تؤثر فى نقطة مادية نتيجة لتأثير نقط مادية أخرى فهذا التأثير يتبع جهة الوضع النسبى لهذه النقط والسرعة النسبية لهاته النقطة المادية . من هنا نفهم قانون الحركة التى سبق اليها الاشارة على حقيقتها ، فالنظم المادية سواء اكانت ثابتة بالنسبة لمحاورها وخطوطها التى تعين من وضعها أم كانت متحركة حركة منتظمة مستقيمة ، فان القوانين التى تتبعها واحدة ، ذلك لأن مقدار تعجيل هذه النظم يتبع القيمة المطلقة لحركة النظم . ومعنى هذا فى لغة رياضية ان القيمة التفاضلية بين هذه السرعة يتبع القيمة التفاضلية لخطوط المحددة للوضع . ومعنى هذا كله ان مبدأ الحركة ان كان يشمل ساحة ومقدار التعجيل او بتعبير رياضى ساحة القيم التفاضلية بين مقادير التعجيل ، فانه فى الامكان اشماله لساحة قانون رد الفعل كما سيجىء بعد ..

٣ — مبدأ نيوتون الثانى أو قانون مساواة رد الفعل للفعل : وبيانه العلمى اننا لو اتينا بجسم ووضعناه على حامل فهذا الوضع لا يمنع تأثير التواردات الفزيائية عليه مثل الجاذبية وغيرها والأرض تجذبه بقوة تساوى زنته على الحامل ، فاذا لم يكن الحامل متينا انكسر بتأثير قوة الجذب . والجسم المحمول على الحامل يتولد فيه قوة من فوق الى تحت تساوى زنته . وهذه القوة التى تتولد هى رد الفعل لقوة الجذب . فلو كان الجسم على يد انسان يمنعه من السقوط يجب أن يدفعه من تحت الى فوق ليتغلب على قوة جذب الأرض له اعنى القوة الدافعة من فوق الى تحت ، وللتغلب على هذه القوة يجب أن يدفعه على الأقل بقوة موازية لقوة الجذب . وهذا الدفع يتولد دائما متى وضع الجسم على أى حامل ، فلو فرض أنه علق بخيط مشدود لحامل ، فالخيط يتوتر ويكون شدة توتره مساويا لزنته ، وفى هذه الحالة ينتج أن يدفع الخيط الجسم بقوة تساوى توتره اعنى وزن الجسم وهكذا يكون رد الفعل مساويا لوزن الجسم اعنى الفعل . هذه القاعدة عامة ، وفى حالة اذا لم تحدث القوى المؤثرة حركة فى جسم تولد عن ذلك قوة مساوية له وتكون هذه القوة فى اتجاه مضاد وهذا ما يعرف برد الفعل .

واشبهنا مبدأ الحركة على مساحة رد الفعل يعود لصحة شموله لمساحة القيم التفاضلية بين مقادير التعجيل التى سبق اليها الإشارة . ولما كانت مقادير التعجيل تتبع مقدار القوى المؤثرة فان هذا يسوقنا لاشتمال مبدأ الحركة على نفس القوى المؤثرة التى تحدث رد الفعل كاتجاه عكسى لها . هذا والنظر فى القوى يجعلنا نخلص بقانون الجاذبية أو مبدأ نيوتن الثالث .

٤ — مبدأ نيوتن الثالث أو قانون الجاذبية : قلنا ان مقادير التعجيل تتبع مقدار القوى المؤثرة ، وبيننا وجه شمول مبدأ الحركة لمساحة رد الفعل الذى هو اتجاه عكسى للقوى المؤثرة ، ذلك ان الجاذبية تفيد ان هتالك قوة تقوم بين كل جسمين وان هذه القوة تتناسب مع كتلتها حيث ان الأجسام فتجذب بعضها لبعض بقوة تساوى حاصل ضرب كتلتها مقسوما على مربع المسافة بينهما ، وهو الشيء الذى كشف عنه نيوتن .

على أنه من المهم أن نلاحظ أن المقدار الذى بحسب مسافة فى قانون الجاذبية ليست تناسبه مع الكتلة التى هى النسبة بين القوة ومقدار التعجيل انما مع الكتلة الجاذبية ، وبتعبير أدق ليس مع مقدار قصور ذاتية الجسم انما مع مقدار قابليته لل جذب ، لانه يصح أن تكون الجاذبية متناسبة مع عكس مربع المسافة ولا تكون متناسبة مع بسط حاصل ضرب الكتلة وهذه انظرة تسوقنا الى فرضية القوى المركزية التى تعتبر قوى الجذب ، وقوى الدفع التى تتفرع عنها — نتيجة لمبدأ رد الفعل — راجعة لاعتبار القوى تتوجه مع استقامة الخط المستقيم الواصل بين الجزئيات المادية وتتحول منحصرة فى المسافة بينها ، وهذه الفرضية ان لم تكن عين قانون الجاذبية النيوتونية ، فهى على كل حال تعميق منها . وتركب السرعة فى هذه الساحة الخاضعة لقانون عام فرضية القوى المركزية تعود لمبدأ تركب السرعة .

٥ — قانون التحصيل للسرع أو تركيبها : هذا المبدأ يرجع لطريقة التحصيل من قاعدة متوازي أضلاع القوى التى تجعل المحصلة مساوية لاتجاه المركبتين لها ، ذلك اذا كانت الحركتان على استقامة واحدة ، فاذا اختلف

الاتجاه دون الاستقامة كانت الحصلة مساوية الفرق بين المركبتين . وهذا المبدأ يعتبر المبدأ الخامس من قوانين الميكانيكا ، وهو بطبيعة الحال خاضع لقوانين الحركة لأنها مظهر من هذه القوانين نظرا لأن دائرتها تحصيل السرعة ، وهي لا تقوم الا في ساحة علم الحركة .

هذه القوانين الخمسة . متصلة كلها ببعض ، يعرض لها الباحثون على انفصال ، فلا تظهر اللحمة الطبيعية بينها . وقد حاولنا هنا ان نظرها في اتصالها الطبيعي للانظار ، لان هذا الاتصال هو الذى يقوم به مبدأ النسبية القديمة لى قال بها الفزيائيون القدماء .

## مبدأ النسبية القديمة

يقوم مبدأ النسبية الكلاسيكية — القديمة — على مفهوم أولى في أن الحوادث تقع في عالم الطبيعة وكأنها تحدث مطلقة في رحاب الخلاء بدون أن تتأثر بحركة الأجسام التي تصدر عنها أو تحدث في نطاقها . وهذه الفكرة — كما سبق إليها الإشارة — قائمة على أساس أولى في أن النظم المادية سواء كانت ثابتة بالنسبة لخطوطها التي تحدد من وضعها أم كانت متحركة حركة منتظمة مستقيمة ، فالقوانين التي تتبعها واحدة . ذلك أن النظرة الآلية قامت كما قلنا على أساس النظر المباشر للحوادث بدون اعتبار سكونها أو حركتها . على أن القواعد التي يرجع إليها في ربط الحوادث . نظرا لأنها تقرر وحدة القوانين والأشكال . فاتها ترجع لقاعدة من التحويل الهندسي المطلق .

ومن المهم أن نلاحظ أن قاعدة التحويل تقوم على أساس نستمد من تحويل شكل من الأشكال من صورة إلى أخرى ، أو ربطها إلى صورة أخرى . وفقا لمبدأ معين . وهذه التحويلات ترد لوجهين في الهندسة :

الأول : بالنسبة لسطح أو منحني : ومن هذا الوجه مبادئ الرسم المراتوري . وكذلك لها ترد المبادئ التي يرجع إليها الجغرافيون بخصوص تصويرهم على سطح مستوى شعاع المناظر الساقطة عليها من الكرة الأرضية . وهذه المبادئ ليست سوى النسب والعلاقات بين الصورة المنعكسة على السطح المستوي من سقوط شعاع مناظر الكرة الأرضية عليها .

الثاني : بالنسبة للمتاديات الرياضية : وذلك على اعتبار أن الأشكال

من المتماديات — جمع متمادى Continue — وأكثر المبادئ التي يرجع إليها في هذا الشأن ، تلك التي تعتبر المكان مكونا من عناصر بسيطة تشكل اللبنة منها النقطة ، ويبنى أصول التحويل على هذا الأساس . وبذا يكون تحويل شكل من الأشكال من وضع لآخر معناه تحويل النقط التي تكون بهذا الشكل الى الوضع الآخر وفقا لقانون معين . فاذا فرضنا أن شكلا ما مثل مربع أريد استخلاص صورة له منه على مسطح عن طريق التحويل ، فذلك يكون عن طريق تحويل النقط المكونة للمربع حتى تأخذ وضعها على المسطح وفقا للقانون الذي يرجع إليه في التحويل . وهذه القواعد معروفة في الرياضه التحليلية وتعرف قاعدتها مبدا تحويل الأشكال من وضع لآخر عن طريق نقل النقط المكونة لها في الوضع الأول الى الوضع الثاني وفقا للقانون المعين .

إذا فهمنا فكرة التحويل على هذا الأساس ، فيمكننا أن نستفيد من المبادئ التي بثها رينيه ديكارت ( ١٥٩٦ — ١٦٥٠ ) عن نظام المتعامدات في كتابه « الهندسة » عام ١٦٣٧ والتي توسع بها الفيلسوف الرياضى ليبنتز ( ١٦٤٦ — ١٧١٦ م ) في كتابه Acta Eruditorum Lepisisie — عام ١٦٩٢ م ص ١٧٠ وما بعده والتي قامت من عليها الهندسة التحليلية في تحديد موضع نقطة ما على سطح محصور . فلو افترضنا أن هنالك نقطة تقع في الركن الأعلى من جهة اليسار من هذه الصحيفة فان تحديد هذه النقطة يمكن عن طريق رسم خطين . الأول من حد المجلة الأعلى والثاني من الحد الجانبي يصلان بالنقطة ويتقابلان عندها . هذين الخطين يعرفان في الهندسة بخطوط الوضع ، أعنى الخطوط التي تحدد من وضع الأشياء ، واستنادا الى هذه الفكرة الرياضية البسيطة يمكننا بكل سهولة استخلاص الأصول التي يرجع إليها في تجديد موضع نقطة ما في الفضاء . فلو فرضنا ان المصباح الكهربائى المعلق في سماء حجرتك أردت تجديدها فانك زيادة عن الخطين اللذين تصورناهما في مثل صحيفة المجلة ، والمتقابلين عند النقطة المراد تحديدها على سطحها ، نحتاج الى خط ثالث ، الأول من جهة العرض والثاني من جهة الطول والثالث من جهة العمق ، هذه الخطوط المتقابلة عند المصباح ،

يكون نقطة تقابلها التجديد الصباح ، ونظامها الانسيابي يحدد وضعها في الحجرة .

هذا المبدأ الذي يرجع اليه في التحديد مستعمل في الحياة العلمية في أمريكا ، فأنت لو أردت أن تعرف عنوان شخص هنالك ، لوجدته مثلا : ( م . امي خير : ٢٠ : ٢٥ : ٧ ) اعنى مدام امي خير بالشارع ٢٠ بالمنزل ٢٥ بالدور ٧ . وبهذا التفسير يتحدد عنوان الشخص عندهم في أمريكا تماما هو الحال في تحديد نقطة عندنا في نظام مجسم . وهذه القواعد تعرف بنظام المتعامدات الديكارتية نسبة الى ديكارت الفيلسوف الرياضي الفرنسي الذي كشف عنها . وكونها متعامدة تعود الى انها تتقابل في نقطة واحدة هي المراد تحديدها . فتكون كل خط متعامدة عليها . وهذا التحديد يرجع لثلاث خطوط ليست على مسافات محددة من وضع النقطة بل منتظمة بعضها مع بعض في شكل مطرد لتعيين موضع النقطة . ولهذا كان تعامدها بعضها على بعض محددا للنقطة .

واستنادا الى هذه القواعد الأولية في الهندسة التحليلية يكون الفضاء من حيث يتألف من نقط ، خاضعا لنظام ثلاثي ، تمتد من كل نقطة كائنة في الفضاء ثلاث خطوط تأخذ شكلا مطردا محددة للنقطة . وهذا التصور يسوقنا الى اصول المجسمات المستمدة من نظام المتعامدات المنظورات ، ويكون بذلك تحويل شكل من الأشكال راجعا للاصول التي سترجع اليها هذه الخطوط المحددة من وضع النقط المكونة لها في تحويلها الى الوضع الجديد . وهذه الاصول تسمى بالتواضع ، لأن الخطوط المحددة من الوضع تتبعها في مبدأ التحويل .

فلو فرضنا شكلين مجسمين ، تحاول أن نوفق أوضاع أحدهما حتى تأخذ صورة الآخر ، فان التناظر والتوازن بين النسب والعلاقات هي التوابع . فإذا افترضنا أن كائنا ما تحول مبتدئين من الشكل الأول الى الثاني موفقا لأوضاعه حسب أوضاع الشكل الثاني ، فان خط التوابع يعينه سرعة الانتقال ،



اعنى المدة التى تستغرق فى الانتقال . . وهكذا يتداخل معنا الزمن كحد مع الحدود الثلاثة المحددة من وضع الكائن (1) .

ولما كان كل هذا يجرى مطلقا ، لأن الأساس فيها الرجوع المباشر للأشياء بدون حساب حركتها أو سكوتها ، ووضع الراصد لها . فان قاعدة التحويل قامت مطلقة ، وحد الانتقال فيها الموازى لامتداد الوضع الأساسى . من خطوط التحديد ، باختلاطها بمفهوم الزمان ، قامت مطلقة ، لانها رجعت بكل دققة من الدقائق التى تتكون منها الأشكال فى العالم الخارجى الى قانون واحد . من حيث أن مقدار تعجيل هذه الدقائق يتبع القيمة المطلقة لحركتها ، وذلك نظرا لأن القيمة التفاضلية بين السرعة المحددة لخطوط حركة تتبع القيم التفاضلية بين الخطوط المحددة الأوضاع دقائق الشكل .

على أنه يمكننا أن نتمدى كل هذا الكلام ، ونفهم قرارة النظرة الميكانيكية القديمة ومبدأ النسبية القديم وسبب اطلاقها ، اذا اعتبرنا أن هذه النظرة تعود بالأشياء فى العالم الخارجى الى أصولها من النقاط المكونة لها . وهى مطلقة فى أوضاعها ، واستنادا على هذا تقيم مبادئ التحويل .

وأظن أن هذا الكلام ، ونفهم قرارة النظرة الميكانيكية القديمة ومبدأ النسبية القديم وسبب اطلاقها ، اذا اعتبرنا أن هذه النظرة تعود بالأشياء فى العالم الخارجى الى أصولها من النقاط المكونة لها . وهى مطلقة فى أوضاعها ، واستنادا على هذا تقيم مبادئ التحويل .

وأظن أن هذا البيان كاف لفهم الأسس التى تقوم عليها فكره النسبية فى الفيزياء القديمة المتقومة بالميكانيكا الكلاسيكية .

« اسماعيل أحمد ادهم »

---

(1) انظر لنا المقتطف ، م ٩٣ ج ٥ « ديسمبر ١٩٣٨ » وفيها تصور الوضع الرياضى لهذا الكلام بأسلوب رياضى .  
تعليق : المقال المذكور منشور فى هذا الجزء من المؤلفات الكاملة والشاؤل الرياضى هو الاضافة التى تميز المقال فقط .

« المحرر »

## ١٢ - أثر الرياضيات فى الحياة البشرية \*

### توطئة :

خرج الانسان الأول للحياة متطورا عن أحد اشباه القردة فى حالة أقرب الى الحيوانية منه الى البشرية التى نعرفها اليوم . وقد ظن الكثيرون من اعلام الرياضيات ان التفكير الرياضى وهو يدور على الوحدة والعلاقة\*\* عرفه الانسان الأول بادراكه الفرق الذى يطرا على جماعته البشرية يفقدان فرد منها أو زيادة فرد عليها . هذا من جهة ومن جهة أخرى كونه أطول من الانثى التى يسكن هو اليها أو أقصر منها . على أن مثل هذا التفكير وان بدا — للوهلة الأولى — صحيحا عند الكثيرين ، فهو فى الواقع يحوى فى تضاعيفه عنصرا من الخطأ . وهذا الخطأ جاء من اعتبارات التفكير الرياضى وقف على ادراك لفروق والاختلافات الكمية الطارئة على الأشياء . والحقيقة أنه ليس من التفكير الرياضى تمييز الطفل بين خمس ثمرات من التفاح وست ثمرات منها ، ولا أن عودا من القصب أطول من الآخر ، لأن فكرة الكم والمقدار هنا لم تتجرد عن الكيفية التى أخذتها ، والتفكير الرياضى يبدأ عند الانسان حينما يجرد الخمسة والسته عن الكيفية التى تأخذها بالطول والقصر عن الأشياء التى توجد فيها ، ثم يفرغها فى وحدات أو مجامع كمية ويتعامل معها على اعتبار كونها كميات مجردة ، ويحاول أن يكشف العلاقة بين هذه الكميات التى يتعامل معها . وبذلك يسبغ عنصر النظام على الكميات نتيجة لتوحيدها فى عملية واحدة هى عملية التعادل الرياضى التى تدل على أن مجموعة من

---

\* الحديث ، العدد الرابع ، حلب نيسان « ابريل » ١٩٤٠ ، ص : ٢٦٥ وما يلى :

خلاصة المحاضرة التى القاها الدكتور ادهم فى « جمعية الشبان المسيحيين » فى الاسكندرية وخص بها « الحديث » .  
\*\* تمييز الكلمات من عندى « المحرر »

وحدات ذات نسب خاصة تعادل مجموعة أخرى من وحدات لها نسب أخرى .  
 وذلك لأن التفكير الرياضى لما كان مرتبطا بعنصر التجريد abstraction والتجريد الرياضى هو اقتزاع الخاصة الكمية ( المقدارية ) التى فى الأشياء والتعامل معها على أساس اظهارها فى علاقاتها ، فان العنصر التجريدى يخلع على العمل الرياضى صفة الاطلاق كما وان عنصر التعامل مع الكميات على أساس اظهارها فى علاقاتها يكشف عن طبيعة الأشياء الكمية وعلاقاتها

من هنا فقط يمكن لى بكل اطمئنان ان اسطب الانسان البدائى خاصة المقدرة على التفكير الرياضى . لأن ما عنده من القدرة على التفرقة بين خمس ثمرات من الأناناس وست منها ، لا يدل على قدرة على التجريد ، وبالتالي على مقدرة على التفكير الرياضى . وعندنا اليوم صورة حية تنطق عن ماضى البشرية ، تعيش فى صحارى أستراليا وفى جزر الباسيفيك . وهذه الصور الحية التى تعبر عن ادنى مراتب البشرية الحاضرة اليوم ، لا تعرف التفكير الرياضى ، لأنها لا تعرف ان تجرد من وجود ثلاثة آدميين وثلاثة قروود وثلاث اوابد من الطير ، مفهومها للثلاثة وتنزعها من هذه الأعيان المتحققة فى العالم الخارجى ، كما وانها لا تقدر على ان تتعامل مع كميات هذه الأشياء فى عالم الذهن المحض مجردة عن كميّاتها المحسوسة فى الخارج . واذن ، يمكننا القول بأن الفكر الرياضى بدأ عند الانسان حينما تمكن من تجريد الصفة الكمية من الأشياء ، وتعامل معها فى عالم التجردات كاشفا عن الصلوات الممكنة بينها ، مفرغا هذه الصلوات فى معادلات رياضية . ومن اليوم الذى تمكنت فيه البشرية من التفكير بهذا المعنى ، يمكن ان نتكلم عن وجود الفكر الرياضى عنها ، وبالتالى عن امكان جقيها ثمار هذا التفكير ، وظهور اثر التفكير الرياضى فى الحياة البشرية ..

- ١ -

فى المستطاع تعريف الفكر التجريدى الذى يعرض لخاصة الكم أو المقدار quantity التى بالأشياء بقدر ان ينتزعها من الأعيان المتحققة فيها فى العالم الخارجى ، والتفكير الرياضى بدور عادة على الكميات مفرغة.

في وحدات ، وعلى العلاقات بين هذه الوحدات ، عاملا على تعيين القوانين الخاصة بهذه العلاقات من جهة وبالتغايرات التي تتاب الكميات من جهة أخرى . ولما كانت الكميات في أبسط صورها وحدات ، في الامكان ردها الى وجهتين :

الأولى : منفصلة كالأعداد .

والثانية : متصلة كالأمدادات .

فإن الآلة الرياضية *Mathématique organon* والأورغانون الآلة الفكرية : عن أرسطو طاليس ) ان اشتغلت على كميات منفصلة كالأعداد كان معنا علم الحساب . أما اذا أبدلت الأعداد رموزا كان معنا علم الجبر . وفي حالة اشتغال الآلة لرياضية على مقادير متصلة ( امتدادات ) ، تتولد معنا الهندسة . وبين الجبر والهندسة ، علم الهندسة التحليلية ، وهو في الواقع جسر يجتازه العقل من الكم المنفصل الى الكم المتصل ، وفيها يستعاض عن المشكل الهندسي برموز آخذة صيغة معادلة رياضية لو تتبعته مختلف كمياتها لتمكن من معرفة الشكل الهندسي وتغيراته . ومن المهم ان ننتبه الى أن الآلة الرياضية حسب الساحة التي تعمل فيها تولد علما . وهذه الساحات في الواقع تتعدد على قدر عدد العلوم . ويكنى أن نشير هنا الى أن الآلة الرياضية لو اشتغلت في الساحة التي تنسحب على النسب والعلاقات بين الوحدات والتي تفرغها في نظام ، فانها تولد علم الاطراد . أما اذا كان الشغل على الصلات التي تربط التغايرات الملازمة للكميتين أحدهما مكرر من الآخر ، فعن ذلك ينشأ علم الدوال وهو أهم من علمي الحساب والجبر . وفي حالة اقتصار الآلة الرياضية على الصلات التي تربط الأشياء بالمناطق التي تحتلها من العالم يخرج معنا علم المنطق الرياضي (*Logística*) وهو في أبسط صورة ليس الا الجبر مطبقا على المنطق الصوري ، وخلاصة القول أنه يمكننا تعريف موضوع العلم الرياضي بأنه العلم الذي يتناول الصفة الكمية من الأشياء وصلاتها ببعض .

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن العملية الرياضية وهي تجري على

مقادير مجردة ، انما تجرى في عالم الذهن المحض المتصف بصفة التجريب .  
وصفة التجريب تخلع على هذه العمليات صفتي التعميم والاطلاق ، وهذه  
قطة خطيرة ذات شأن في فلسفة العلم الرياضى . ونقطة الخطورة في كيفية  
تعميم الوحدة المنتزعة من شئ على الوحدات المماثلة لها ، او في كيفية التعامل  
مع الوحدات وافراغها في نظام يتصف بصفة التوحيد ، وليبان ذلك نقول :  
ان فكرة الواحد التى ننتزعها من انسان ، وليكن زيد مثلا ، وفكرة الواحد  
التي ننتزعها من عمرو مثلا ، ان تساوتا من جهة الوحدة الكمية ، فهذه  
المساواة لا تسوق الى التعميم الا في دائرة محدودة ، لا تنتهى الى حد  
الاطلاق لأن مفهوم الواحد الذى ننتزعه من زيد ان كان هو عين مفهوم الواحد  
الذى ننتزعه من عمرو ، فذلك يتحقق من التجربة ، ولما كانت الاحاد التى  
تحصل اليها بالتجربة لن تتجاوز حدا محدودا لأن تجربتنا محدودة ، فاذن ،  
كيف ننتهى من فكرة التساوى بين آحاد حقيقتها التجربة في دائرة محدودة  
الى فكرة التساوى المعممة حتى الاطلاق .

هذه نقطة الأشكال . والواقع أن اللجوء للتجربة لا يسعفنا في هذا  
الشان بقليل او كثير . ولما كان حل هذه الأشكال يتوقف عليه الى حد كبير  
فهم عمل الآلة الرياضية . لذلك فنحن مرغمين للنظر في حل لها . والواقع  
ان اماننا منحيين نفحنى مع احدهما للتغلب على هذا الأشكال . والأول قائم  
على اساس الرجوع الى الحدس Intuition الحدس هو الملكة التى بالانسان  
تجعله يصل من المقدمات الى النتائج دفعة واحدة . وعن طريق هذه الملكة يمكن  
استنادا الى مبدأ العينية Identity التى نقول الشئ عين نفسه ،  
الوصول الى تساوى الوحدة العددية في الواحد . وما دام العقل يحل  
في طبيعته ما يساعده على هذا الحكم ففى الامكان الوصول بقفزة واحدة  
الى ان الواحد واحد في كل الحالات . والمنحى الثانى يرفض سالكونه  
اللجوء للحدس ، ويقدرّون ان فكرة التساوى ليست الا متعارفة Postulate  
رياضية وهى في الأصل تعريف Définition لفكرة الواجد المنتزعة من  
الجانب الكنى من مبدأ العينية identity وعليه ، فتعريف الواحد هو  
الكم الذى يشغل منطقة واحدة في الخارج .

اذن ، فالمعمل الذى يسوق الى تقرير قاعدة التساوى بين الاحاد هو العقل . على ائنه من المهم ان نقول : انه فى كلا المنحيين اللذين ننحوهما مع الحدس أو العقل ، فى تقرير فكرة المساواة ، وتعميمها حتى الاطلاق نصطدم بحقيقة ثابتة ، وهى أن الواحد ذو أس لا نهائى بيان ذلك أن الواحد من حيث هو واحد يدل على وحدة تشغل منطقة واحدة فى الخارج وان هذه الوحدة يصح أن تتكرر حتى اللانهائية فى الخارج ومن هذا الأصل تتبع كل الأرقام . فمثلا الرقم ٢ ليس هو الا الواحد مكررا مرتين اندمجت أو توجدت كمياتها مع بقاء المنطقة الخارجية لتي تشغلانها متوحدتين ، مزدوجة . وهكذا كل الأرقام .

ومن الأهمية بمكان ملاحظة العنصر اللانهائى المندمج مع فكرة الواحد . وهو يختلف باختلاف المنحى الذى ننتحيه ، فنحن لو انتحينا منحى الحدسين لم يصبح هنالك مجال للتمييز ، ولا للبحث عن الاعداد ومناطقها . أما اذا انتحينا منحى العقليين ، فإن التمييز ممكن . بيان ذلك أننا نعرف أن الواحد من حيث هو واحد يحتوى على اجزاء تنطوى على مقادير لا حد لها ولا حصر وهذه الاجزاء اللامتناهية فعلا محصورة فى الواحد ولا تقدر ان تتجاوزها أو أن تبلغها والا حشرت وحددت . مثل ذلك الواحد فمن الممكن تصور قسمته الى اثنين ، كل واحد منهما نصف . ثم من الممكن تصور انقسام كل نصف الى قسمين . ثم كل قسم من النصف الناتج من انقسام النصفين من الممكن تصور انقسامه الى نصفين أيضا .. وهلم جرا . وهكذا نظفر بمجموعة عمليات لا نهاية لها ، تبرز من بينها اللانهائية ذات صفة أساسية هى سلب الحدود ولكن خاصتها عدم تجاوز الحدود . هذه اللانهائية يمكن أن نطلق عليها صفة اللانهائية السلبية ، وهى التى تقوم عادة فى الحدس ، واليها ينصرف الفكر عادة حين يعبر بلفظة اللانهائية ، غير أن هنالك لا نهائية أخرى ايجابية صفتها الأساسية أن لا حدود لها ، وهى بذلك متجاوزة كل الحدود . وهذه اللانهائية غير ممكن استحضرها أو تصورها فى الذهن ، فهى من هنا افتراضية ، على أن هذا لا ينزل من شأنها ولا من قدرها الرياضى ، وهذه التفرقة بين لا نهائية ولا نهائية تنتج فرقا خطيرا فى عالم

الرياضة ، لأنه لو كانت الوحدات والكميات تجرى على أساس من اللانهائية السلبية ، فأنها تجرى في حدود لا متناهية ولكنها لا تتجاوز في لانهايتها أحدها . وبالعكس فأنها ان كانت تجرى على أساس من اللانهائية الإيجابية فتكون في الواقع واقعة في ساحة وراء كل الحدود . ومن هنا تتصف بصفات غير صفات الكميات التي تجرى على أساس لانهاى سلبى .

وهكذا تتضح معنا صفتا التعميم والاطلاق ومفهوم العدد واللانهائية في الرياضة ، كل ذلك على أساس من فكرة الواحد أو الوحدة .

## - ٢ -

إذا أخذنا قاعدة الوحدة أساسا ففى المستطاع فهم كيفية العمل الرياضى . وبتعبير آخر كيف تشتغل الآلة الرياضية ؟

وأول كل شيء نلاحظه في هذا الشأن أن العمليات الرياضية تجرى حاملة في طياتها خصائص يكمل بتحقتها العمل الرياضى . وهذه الخصائص ترجع الى فهم قاعدة الوحدة أولا ، ثم ادراك الصلات الممكنة بين الوحدات ثانيا ، أما عن فهم الوجه الأول ، فقد تبسطنا فيه بما هو فيه الكفاية . وأما عن فهم الوجه الثانى ، فمن المهم أن نقول أن الصلات الممكن تصورها تجيء على شكلين : الأول من حيث صلتها بالكم أو المقدار من حيث هو . والآخر من حيث صلتها بروابط ونسب المقادير والكميات . أما عن الشكل الأول ، فنحن نلاحظ أن الصلات التي تجيء مع العدد أو الكم يمكن ردها الى ثلاثة أوجه :

الأول : أن يكون المقدار موجبا أو سالبا .

الثانى : أن يكون المقدار صحيحا أو كسرا .

الثالث : أن يكون المقدار ذا مناطق خارجية أكثر من التي يحملها

في طبيعته .

وقد شرح المحاضر هذه النواحي شرحا رياضيا بالأرقام والرموز ثم بين أن المقادير الرياضية تأتى من هذه الأوجه الثلاثة ، فقال :

ويعد من الأهمية بمكان ملاحظة كون المقادير الرياضية تأتي من هذه الأوجه الثلاثة وعلى هذه المقادير تشتغل الآلة الرياضية ، ونتيجتها العمليات الرياضية ، وفهم هذه العمليات مهم لادراك العمل الرياضى المندمج فيها . والواقع أن الآلة الرياضية التى تتعامل مع المقادير مدمجة فى نفس العمليات الرياضية . وهى تسير تبعا للوحدات التى تنظم فى معادلات تفرغ فيها علاقاتها مع بعضها البعض . وجرى العمل الرياضى على الوحدات المنطوية على خاصة ( عنصر ) اللانهائية تسبغ على العمل الرياضى التعميم ونخلع عليه الاطلاق ، وتمكن الآلة الرياضية من التعامل مع الصلات الكائنة بين المقادير وابرازها . بيان ذلك اننا حين نقرر عملية رياضية تجمع فى شطريها أهم العمليات الرياضية المعروفة ، فأننا نلاحظ أن الصفتين البارزتين فيها . هما عمليتا التركيب أو التحليل .. والواقع أن كل العمليات الرياضية يمكن ردها الى هاتين العمليتين الأساسيتين ، فالجمع والطرح والضرب والقسمة واستخراج جذر كمية أو قوتها بالنسبة لمنطقتهما الثالثة والرابعة أو ما يتظاهر فى الأس ، وعلى وجه عام التحويلات المتقابلة ( كالحصول على لوغاريتم عدد وعدد لوغاريتم وتجييب قوس أو مماسه أما شابه ذلك من الأشكال وحساب رأس المال المربوط لوعد خصم مبلغ مربوط لوعد ... وما الى ذلك ) واستخراج قيمة التفاضل لتاج ، وكل عمليات التركيب والتحليل التى يدخل فى كائنة العلوم تجدها عبارة عن بسط الكميات ثم قبض لها . واذن يمكن القول أن الصفة الأساسية للعمل الرياضى هو قبول التحليل والتركيب أو البسط والقبض فى الشرائط السابق ذكرها .

هذا ، وتحت عمليات التوحيد ( الجمع ) تبدو القوانين التى تنظم من عمليات التوحيد . وهذه القوانين من الممكن افراغها فى ثلاثة قوانين أساسية :

**أولا : قانون التساوى :** وهو أن إضافة كميات متساوية تنتج مجموعا متساويا .

**ثانيا : قانون التنسيق** associatives ( عن محمد حمدي والاختلاط عند صالح زكى ) وهو يقرر أن الحدود التى تدخلها فى عملية رياضية يمكن



الاحتفاظ بملاقاتها ونسبها ، مع تغيير تنسيق الحدود بحيث تصاغ العملية الرياضية في صورة مختلفة عن صورتها الأولى .

**ثالثا : قانون التوزيع distributive** وهو يفيد أن الكميات الداخلية في عملية رياضية يمكن توزيعها في الصورة التي نرغبها .

وبمقتضى هذه القوانين الداخلة صميم العمل الرياضى تكون معنا عملية التوحيد الجمعى . أما عملية التفريق فهى تقوم على أساس تفرقة الكميات على حسب اشتراكها .

وأساس الجمع اشتراك الكميات في حد واحد ، ومن هنا يجىء عنصر التفريق أو التكرير وعملية الضرب تخضع لنفس القوانين التى تخضع لها عملية الجمع أو التوحيد إلا أنها تفترق عنها بقانون واحد يختص بها وهذا القانون هو قانون التبادل Commutative ( تبديل الحدود : عن محمد حمدي ) وذلك بمعنى أن الكميات أو الحدود التى تدخل في عملية تفريق يمكن أن تتبادل مواقعها بدون أن تتأثر النتيجة .

ثم انتقل المحاضر الى بحث عملية الطرح فقال :

على أن عملية الاستثناء التى هى عملية الطرح يمكن أن نجد صلة بينها وبين عملية التفريق ( الضرب ) ويمكن أن توضع هذا الامكان على وجه رياضى فنقول : انه لو طرح المقدار ع من س مثلا فان هذا الطرح يستلزم وجود قسم مشترك بين س و ع ، هو الذى يستثنى في هذه العملية ويمكن الرمز له بالرمز س ع .

واظن أن كلامنا كان أيام التلمذة يتثبت من صحة ما يقوم به من عمليات رياضية عن طريق عكسها فهو أن جمع ٣٥ و ٧٨ والحاصل ١١٣ فيمتد النتيجة بطرح ٣٥ من الحاصل فان كانت النتيجة الحد الأول كانت العملية صحيحة ، كذلك على وجه يقرب من هذا كنا نمتحن عمليات الضرب والقسمة

« يتبع »

(( اسماعيل احمد ادهم ))

## ١٣ - أثر الرياضيات فى الحياة البشرية \*

- ٣ -

وبعد أن فرغ من توضيح مكانة الآلة الرياضية وكيفية عملها انتهى الى موضوع آخر فقال :

الآن وقد عرفنا العمل الرياضى بأنه تحليل أو تركيب ، وعرفنا كيف تعمل الآلة الرياضية فمن المهم أن نعرف كيف تخضع الآلة الرياضية الأشياء لسيطرتها .

وأول كل شئ يجب أن نلاحظه انه كما قلنا أن شغل الرياضيات الأول التعامل مع الكميات مجردة عن صفاتها الخارجية ، ومن هنا يكتسب العمل الرياضى عنصر الاطلاق والتعميم ، ويكتشف عن صفة فذة بين الكميات ، هى صفة انتظامها فى علاقة على أساس الوحدة *unité* واشتغال الرياضيات وتعاملها بكميات مجردة تقف بها فى ساحة خالصة من أن تلجها الأشياء مع صفاتها الخارجية . وهكذا يتصف العمل الرياضى بأنه خالص *pure*

على أن الرياضيات بعد ذلك تنزل من عليائها فى عوالم النظر المحض . ويحاول أن تخضع الأشياء لها ، وبطبيعة الحال ، الأشياء موجودة فى الخارج خصائص وصفات تنظر اليها الرياضة وهكذا تضيق معها دائرتها ، وتأخذ شكلا خاصا تفرغ فيه حسب مجموعة الأشياء التى تحاول اخضاعها لآلتها . وبطبيعة الحال هذا الوضع الخاص يعطيها صفتين : الأولى صفة التطبيق . الثانية صفة مجيئه من الواقعية ، ومن الصفة الأولى تأخذ الرياضيات التى

\* الحديث : العدد الخامس حلب ايار « مايو » ١٩٤٠ ، ص ٣٤١

ما يلى .

تخضع لآلتها مجموعة من الأشياء ذات صفة خاصة ، صفات تطبيقية باتخاذها  
الوضع الرياضى الذى يتفق وطبيعة هذه المجموعة من الأشياء وعلاقاتها  
بعض نتيجة لصفاتها . وهكذا تتولد فكرة الرياضيات التطبيقية . ومن المهم  
هنا أن نلاحظ الفروق الكائنة بين الرياضيات المجردة أو البحتة وبين  
الرياضيات التطبيقية . ففى الأولى يتعامل العقل الرياضى على أساس الامكان  
مع كميات مجردة عن أوصافها ، وفى الثانية يتعامل على أساس الواقع مع  
كميات معينة مع ملاحظة بعض أوصافها . وهذا التقيد هو الذى يسبغ صفتى  
الواقعية عليها وصفة التطبيق ويجعلها قادرة على التعامل مع الأشياء .  
وهكذا يبدو لنا بين الامكان والواقع والاطلاق والتقيد أهم خاصة للرياضيات  
البحتة والرياضيات التطبيقية . ولما كان الواقع وجها من أوجه الممكن ،  
فالرياضيات البحتة أعم من الرياضيات التطبيقية . والثانية حالة خاصة من  
الأولى ضمن شرائط وصفات معينة ، وفلسفة العلم الرياضى كله تنبع من  
هذه النقطة . ولكن مع الأسف لا ويدركها من رياضى اليوم الا نفر قليل ،  
لأن اشتغالهم بالجانب التطبيقى أفقد صلتهم الذهنية بالجانب البحت ،  
فكان نتيجة ذلك الخلط والتردى فى الأخطاء .

والآن وقد انكشفت أمامنا صلة الرياضيات بالأشياء وكيف تنزل لتأخذ  
صبغة علم تطبيقى من المهم أن نلاحظ هذه المسألة . وهى أن الرياضيات  
الصرفة تتطور أكثر من نظام موحد لمجموعة من الأشياء ، بحكم كونها تدور  
فى عالم الامكان ، من بينها وجد واحد هو الذى يمكن تطبيقه على مجموعة  
الأشياء . على أن عدم تطبيق النظم الأخرى لا يعنى مطلقا أنها فاقدة قيمتها  
لأنها تحتفظ بكل قيمتها فى عالم التجريد المخلص . كذلك الرياضة الموحدة مجموعة  
معينة من الأشياء فى خصائص معينة لا شك أنها تعجز عن توحيد هذه  
المجموعة بملاحظة خصائص أخرى ، وهذا أن كان يفتح الباب لقيام رياضة  
جديدة موحدة ، إلا أن ذلك لا يعنى أن الرياضة الموحدة الأولى فقدت قيمتها  
ومتخذ تبقى فى عالم المجردات وتتحقق فى الشرائط التى دارت عليها . وفقد  
نظام رياضى موحد لطبيعة مجموعة من الأشياء له قيمته التطبيقية لا يعنى فقد

قيمه المجردة وعلى هذا الوجه فإن النظام الموحد حركات الاجرام والأجسام حسب قانون نيوتن لم تفقد قيمته باكتشاف مبدأ النسبية ، لأن القانون الأول محتفظ بقيمته كنظام موحد مجموعة من الأشياء ذات خصائص خاصة في عالم التجريد ، بينما الثانى له بجانب قيمته الأولى القائمة في عالم التجريد قيمة تطبيقية اليوم . فمثلا العالم الرياضى الإيطالى ايوجينيو بلترامى Eugenio Beltrami في مقاله *Leoria pundomeutali de gliSpazü di curvotura* المنشور في مجلة *Amali di Mathématica* سنة ١٨٦٨ ١٦٨٩ يتناول بالبحث موضوع الامتدادات في الفضاء محاولا الكشف عن نظام موحد بين ضربى الهندسة الأوقليدية واللا أوقليدية ، ولفهم ضربى الهندستين الضروري لفهم موضوع الامكان والواقع نقول : اننا في الرياضه العملية لا نستخدم خطوطا مستقيمة كاملة الاجزاء وانما تقع تجربتنا على أجزاء محدودة منها على اننا نجرد من هذا امتدادا للخط المستقيم الى ما لا نهاية . وهنا لنا ان نتساءل ماذا يوؤل اليه الخط في اللانهائية اذا كانت خطوط اخرى توازيه .

وبعد ان أسهب المحاضر بذكر مختلف النظريات الرياضية والهندسية وذكر أسماء مكتشفها عاد الى الموضوع الأساسى فقال :

#### — ٤ —

أظن ان هذه المقدمات كافية لفهم العمل الرياضى وطبيعته وصلته بالأشياء ، والآن لننظر في تدخل الرياضه في حياتنا البشرية ، وأول كل شيء يجب ان نضعه موضع النظر هو الجانب التوحيدي في الرياضه ، والواقع انه بفضل هذا الجانب التوحيدي الذى هو نتيجة للمنطق الرياضى أو الآله الرياضيه في الانسان أصبحت الحياة البشرية ممكنة على سطح هذا السيار ، وأصبح السبيل ممهدا لتقدم البشرية وارتقائها .

ولبيان هذا أقول : ان أول شيء يجب ان ننظر فيه هو معنى الحياة البشرية ، والواقع ان أول شيء يجب ان ينظر فيه هو المعنى الحيوى المعروف

في عالم الحياة : اننا نتنفس ونتغذى ثم نموت . فهذه الحياة في الواقع حيوانية يشاركنا فيها جل عالم الحيوان ان لم يكن كله . وانما الحياة تأخذ مفادة خاصة في كلامنا ، لأنها تجيء مربوطه لمفهوم البشرية . وأهم ميزة للانسان هو قدرة السيادة على الطبيعة واستغلالها لفائدته . ويقوم استغلال الطبيعة على أساس منظم هو اليوم النذى بدأت فيه الرياضة تدخل في حياتنا وتؤثر عليها . والواقع يجب الانتباه الى هذه النقطة . وهو أن الحياة الفطرية التي يعيشها الانسان في ادغال افريقيا وصحارى أستراليا وفي جزر الباسيفيك وفي كثير من أجزاء المعمورة لا تتأثر بالرياضيات ، لأن ليس فيها عنصر استغلال الطبيعة على أساس منظم . ومن المهم أن أقول هنا أن العقلية الشرقية بمنطقها الغيبي الذي يجعلها في حالة استسلام لمآ يجيء به القدر ، والتي تظهر في فلسفة الهند وديانات الهند والساميين ، ليست الا حلقة متصلة بالحالة الفطرية . ومن هنا لا تتأثر بالمنطق الرياضي ولا بآثاره . والحق أن الحياة الشرقية القائمة على العقلية الشرقية ، حياة حيوانية ، لأن الأساس فيها الاستسلام للطبيعة ، ومثل هذه الحياة لا تدخل في حسابنا . انما الحياة التي تعنينا هي الحياة النشيطة الفعالة التي تحاول الاستفادة من الطبيعة واستغلال نظامها لفائدة لحياة البشرية ، ومثل هذه الحياة مربوطة للعقلية الغربية ، لأن من أسسها الفكر الرياضي ، وهو موفور عند الغربيين .

والحياة بهذا المعنى الذي نعطيه من جهة تعاملها مع العالم الخارجى ومحاولة إخضاعه لفائدتها هي الحياة التي لا يمكن تصورهما بدون المنطق والفكر الرياضى . ذلك لأن الحياة الفعالة المستغلة للطبيعة للانسان تقوم على أساس صوغ الأشياء الخارجية في نظم موحدة على أساسها يمكن تفهم طبيعة الأشياء وبالتالي الاستفادة منها .

فمثلا هو ذا عالم الطبيعة ازاعنا يفيض ويزخر بأشياء لا حد لها ولا حصر ، من المادة الى الكهرباء الى الطاقة الى اضرب المادة وأنواع الطاقة من العناصر البسيطة والمركبة ، والاشعاعات السريعة والبطيئة . وليس في

الإمكان الاستفادة منها الا على أساس تفهم طبيعتها وهذا يأتي اذا ما صنعنا هذه الأشياء في نظم موحدة ، تجعل امكانا لتعامل العقل معها والاستفادة منها .

فهذه الكهرباء مثلا عرفها الانسان من عهد ناليس ، أعنى ليست مئة عام خلت قبل ميلاد المسيح ، ومع ذلك لم يتمكن الانسان من الاستفادة منها الا في القرن الأخير ، وعلى وجه خاص في الثلث الأول من قرننا هذا . والواقع أن هذه الاستفادة جاءت بعد صوغ تجارب العلماء واستقراءاتهم للكهرباء في عمليات رياضية . والواقع أن اعظم خطوة خطاها العلم الكهربائي كان على يد كلارك جيمس ماكسويل الذي كان رياضيا في الأصل فنجح في صوغ النتائج التي انتهى اليها فراداي وامبير وغيرهما من الباحث في الكهربائية وصفاتها وشغلها في صيغ رياضية . ومن ذلك اليوم ابتدأ عهد الكهرباء عن حق ...

كذلك عندنا عالم الأجسام المركبة وهي التي تكون ساحة الكيمياء ، فهذه الساحة لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون أن يلجها الفكر الرياضي ويعمل على صوغ التجارب والنتائج التي تنتهي اليها في عمليات رياضية . فتركيب محضر كيميائي يدخله عنصر الرياضة من حيث تعيين النسب والعلاقات وبدون هذا العنصر لا يمكن للمحضر أن يتركب معنا :

فتصوروا حياتنا الراهنة ، قد خلت فجأة من العنصر الرياضي ، فلاشك . انها ستتهار ولا يمكن أن تقوم لها قائمة .

والواقع أن اختراعاتنا وعلومنا وكل شيء يتصل بحياتنا الخارجية ، في حياتنا المعاشية يتوقف على الفكر الرياضي .

قد يقول البعض هذه مغالاة « رياضي .. لا يرى في الأشياء غير الرياضة ولكن هذا ليس صحيحا لأن عنصر المغالاة غير موجودة في تقدير أنه ليس في

الأشياء غير صلاتها التي تعين طبيعتها، والرياضة تصوغها هذه الصلات لا تترك مجالاً لشيء آخر . واذن كلمتنا الأولى بأن إمكان حياتنا عائد للرياضة ليس فيها موضع للدهشة والاستغراب وبهذه المناسبة أفكر أن العالم الانكليزي السير جيمس جينز الفلكي الشهير قال مرة :

« ان الـه هذا الكون لابد أن يكون رياضيا ، يقتن لفة الرياضة حتى تمكن له أن يفرغ هذا الكون في هذا النظام الذي تضبطه النسب والعلاقات المفرغة في قوالب رياضية » وهذا الكلام ن كنت انا شخصيا لا اوافق قائله عليه — لسبب شخصي — وهو انى لا ارى وراء هذا العالم قوة تضبط نسبه وعلاقاته ، الا اننى لا يسعنى الا الإشارة الى كلام هذا العالم من اظهار عنصر الرياضة المتغلغل في الكون ..

وهذه الأهمية العظيمة للرياضة التي تجيء من صفة فذة فيه وهو أنه يتعامل مع أكثر الصفات اطلاقا وتجريدا في الأشياء ، وفي الصفة الكمية ، تجعل اليوم كل المعارف البشرية تحاول أن تأخذ قالب الرياضى . ولقد حاول ديكارت الفرنسي أن يرتفع بكل معارف عصره للرياضة فنشل ولكن فشله لم يكن نتيجة لقصور في العلم الرياضى ، ولكن لأنه جهل الرياضة التي تتفق مع كل معرفة خاصة بنوع من الأشياء . ومن بعده نجح الكثيرون في رد كثير من المعارف الخاصة بأنواع من الأشياء . الى الأسلوب العلمى وبذلك خلعوا عليها الجانب العلمى ، فأصبحت علوم الطبيعة والكيمياء والميكانيكا السماوية والميكانيكا الأرضية وعلوم الحياة والوراثة والنفس والاجتماع خاضعة لعمل الآلة الرياضية فيها واستخراج اللغة الرياضية التي تماشى كلا منها . وهذه العملية لا تزال في البدء ولا يزال الأسلوب العلمى لم يتركز في العلوم الحيوية لتعتقد مادتها ، وفهم هذه المواد كل منها على حده وخصائصها مما لم ينته منه الباحثون بعد . وفي اليوم الذي ينتهون ويمكن صب مادة العلوم الحيوية في صيغ رياضية يمكن التحكم في الحياة نفسها وتسييرها حسب ما نرغب ، والتقلب على الأمراض بل والموت . وهذه مسألة لا سييل الى إنكارها اذا فهمنا العلوم نقيقا وفهمنا عمل العقل الرياضى في السلطات التي تدخلها .

والواقع ان الكثيرين سيرون في هذا شيئا من المغالاة ... وانا معهم ..  
 ولكن لو نظرنا الى هذه الأشياء التي اتكلم عنها من منظارهم . ولكن لو أبدلنا  
 منظارهم بالمنظار الرياضي ، وعرفنا ان هذا المنظار يدور من صفة الكم  
 في الأشياء وهي الصفة الأكثر شيوعا في الأشياء ، وان كل شيء يمكن تصوره  
 يمكن استخراج المقدار الذي فيه وبذلك يمكن افراغه في عملية كمية ، وذلك  
 بلا استثناء للمشاعر والاحساسات والتفكير . لأن تغير المشاعر والاحساسات  
 شذنتها تبين عنصرا كيميا فيها يمكن قياسه وربطه وبالتالي صوغه في عمليات  
 رياضية . فمثلا درجة التعاطف بين الرجل والمرأة ، والتي تعرف باسم  
 الحب تتمثل في معادلة صيغتها :  $E = D (M)$  . فيها ع رمز للعطف و ( د )  
 دالة رياضية خاصة و ( م ) عدد المرات التي تعرض فيها الرجل للمرأة عاطفا .  
 غير انه لناخذ هذه المعادلة صيغة نهائية لابد من ملاحظة الصفات التي تقتزن  
 مع عملية التعاطف ويكون لها اثر على العملية نفسها . ويكفى ان اقول ان  
 عاطفة الأبوة والأمومة تزرع في الانسان عمليات خاصة في معامل روسيا  
 استنادا الى فهم حقيقة معادلة عاطفة الأبوة والأمومة عند الأحياء .

والواقع اننا على حافة انقلاب خطير ، للرياضة العامل الأول فيه .  
 أمكنه هذا الانقلاب فد أحب ان أتكلن به وان كان من الممكن رسم خطوطه  
 على وجه من التقريب ، ويكفى ان اقول ان هذا الانقلاب سيتمخض عن أسس  
 حياة جديدة للانسان تتغير فيها آدابه وسلوكه وحياته ونظراته للأشياء تغيرا  
 كبيرا .. واذكر اننى كنت اطلع هذه الأيام كتابا جديدا للزميل الأستاذ فؤاد  
 صروف محرر المقتطف عنوانه « آفاق العلم الحديث » وهو كتاب قيم جمع  
 خلاصة دقيقة لآفاق العلم والنتائج التي وصل اليها في مختلف ساحاته .  
 وقد ابتداء الكتاب بمقدمة عن « أثر العلم في خلق الفرد وخلق الجماعة »  
 ورأى ان العلم الحديث يعمل على تفكيك اوصال مدينتنا وتقاليدها ، ليضع  
 أساس مدينة جديدة بتقاليد أخرى يشتقها من طبيعة الحالات التي تقوم  
 بها . وهو في هذا الفصل نجح نجاحا منقطع النظير في استقراء آثار العلم  
 في خلقنا الفردي والاجتماعي . وهو في هذا كله وقف عند رده أسس العلم  
 الحديث الى أسلوب التجربة والاختيار والملاحظة دون ان يتعداها الى



الرياضة التي تفرغ نتائج التجربة والمشاهدة في نظم وحدة تجعل وجهها  
للتعامل معها والاستغلة منها . . والواقع أن الأسلوب الرياضي من الأسلوب  
العلمي اليوم بمثابة الروح من الجسد والشاعرية من الشعور ، أما التجارب  
فهى الجسد والقالب اللذان تستعيرهما من اخرج .

يتبع

(( اسماعيل احمد ادهم ))

## ١٤ - أثر الرياضيات فى الحياة البشرية \*

- ٥٠ -

يحسن بى الآن أن استزيد البيان فى الأثر الذى تتركه الرياضيات فى الحياة البشرية . وأول كل شئ يجب أن نفرق بين الأثر الذى يتركه التفكير الرياضى على حياتنا العقلية والأثر الذى يتركه على حياتنا المعاشية . أما عن الأول ، فهو أنها تعطى العقل عنصر التنظيم وتجعل الفكر يتعامل مع الأشياء على أساس صحيح ، وبهذا تعطى الإنسان الدراية والخبرة فى مجابهة شؤون الحياة ومشاكلها وحل مغمضاتها .

جرى الفكر البشرى على أساس رياضى ، لا شك أنه يخضعها لعمل الآلة الرياضية فتنشأ من ذلك ساحة جديدة نظرية ، هى ساحة علم المنطق الرياضى المعروف اصطلاحيا بالـ *Logística*

وانتقل المحاضر بعد أن عدد ما للمنطق من العلاقات بالآلة الرياضية الى دخول هذه الآلة على التفكير ومحاولتها ايجاد منطق آخر ذى صيغة رياضية ثم أورد المثال الآتى : بدلا من أن تقول الكتابيون هم المسلمون والنصارى واليهود تقول فى لغة رياضية ك = س + ع + و + ص من اعتبار أن ( ك ) رمز الكتابيين و ( س ) رمز للمسلمين و ( ص ) للنصارى و ( ع ) لليهود . وأول خاصة لهذه اللغة أنها تخضع المفادات العقلية لهذه الحدود لخاصتى التنسيق والتوزيع فيمكنك أن تصوغ المعادلة فى صيغة ك = ع + س + ص ، و ك = ص + ع + س وذلك بدون أن يفقد التعبير قيمته المنطقية . وغائدة

\* إلهديث ، العدد السادس ، حلب حزيران « يونيو » ١٩٤٠ .  
ص ٤١٧ .

هذه اللغة تظهر في انها تقطع السبيل على المفاضلة بين الحدود على أساس الترتيب فمثلا الآية : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصابئين من آمن بالله وباليوم الآخر ، وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » تصاغ رياضيا في صورة : ( س + ع + ص + ف ) × ( ا + ي + و ) - ح على اعتبار أن س رمز للمسلمين « المؤمنين » و « ع » لليهود و « ص » للنجاري و « ف » للصائبين و « ا » للايمان بالله و « ي » للايمان باليوم الآخر و « و » للعمل الصالح . وفي هذه المعادلة لا وجوب للتلاعب في المفاضلة بين الحدود على أساس ترتيبها من الوجهة المنطقية ، وهذا يعكس صوغها في تعبير كلامي يفسح المجال للتلاعب كما حدث حينما فسر المفسرون هذه الآية .

هذا والوجود المنطقي في مثل هذه العمليات الرياضية يتغير تبعا للتغير الطارئ على القضية وتكتسب القضية من هذا التغير دائرة أوسع بخضوعها لقوانين الاشتراك والتوزيع والتبادل والتنسيق الرياضي . ثم استشهد المحاضر بعدة أمثلة على الوجود المنطقي في المنطق الرياضي ، وقال : « في احكام التفكير على هذا الأساس لو تحقق من قبل ، لما كان هنالك مجال لمحاكمات العقول في القرون الوسطى ويكفى أن يقرأ الانسان كتاب تهافت الفلاسفة للامام الغزالي حجة الاسلام وكتاب « تهافت التهافت » في الرد عليه لابن رشد فيلسوف قرطبة ليقف على عمليات جوقاء صماء لا تدل على شيء . فمن كلام عن العدم الصلوحى لطرؤ الوجود عليه ، الى الكلام ن العدم غير الصلوحى ثم الاستناد الى ذلك لاثبات حدوث العالم ، باعتبار أنه طارئ على عدم صلوحى . ثم مناسقات هذا الكلام من ابن رشد ، كل ذلك بوقعك على ناحية عجيبة في الفكر الانساني ، كلها ضلال ، كان السائق اليها اللغة ، وتصور كل كلمة لها مدلول في الخارج وهذه ظاهرة أبرز ما يكون في الجدل dialectique وهو علم يبحث بالكلام وفي صورة يرتفع فيها من الجزئى الى الكلى على اساس الاستقراء induction عن ماهية الأشياء . ولما كان معظم افكارنا البراهنة عن الأشياء يقوم على أساس التداعى بين المفهومات التى ينتزعها الانسان من الاعيان الخارجة . فمثلا مفهوم الوجود يعكس في الذهن العدم ومفهوم النهاية يعكس في الذهن اللانهاية فهذا العدم واللا نهائية ظلان.

منعكسان في مفهومى الوجود والنهاية . وعادة في التعبيرات المنطقية ننسى هذا ونعطي هذه الظلال ثوب الحقائق وبينما هي فاقدة وجودها المنطقي ، تخلع عليها وجودا منطقيا لا حقيقة له ومن هنا تتضح حقيقة مسألة « المعلوم شيء أم لا » تلك التي دارت عليها العقول طويلا في القرون الوسطى ، والتي لا تزال تشغل اذهان المشتغلين بعلوم اللاهوت والكلام :

#### Théology and dialectiques

والواقع أنه من بين كل معاصرينا اليوم يوجد فيلسوف واحد أدرك أهمية هذه المسألة فحاول أن يصب الفلسفة والكلام في أسلوب رياضي ونجح في ذلك الى حد كبير ، ذلك هو آرل برتدرا ندرسل الفيلسوف الانجليزي ، ولا اشك لحظة في أن هذا الفيلسوف سيكون حدا بين عهدين في تاريخ الفكر البشري ، عهد طفيان المعاني الجوفاء التي لا تدل على شيء وعهد اشتغال الفكر بالمعاني المنطقية وملاحظة المناطق التي تشغلها في الخارج .

وهذه الفائدة التي قد تبدو نظرية عظيمة الأهمية في الواقع من الناحية العملية ، لو عرفنا اننا اليوم تدور معظم حياتنا حول ألفاظ جوفاء لا معنى لها بالمرّة . لا أحب أن اشير اليها الآن لأسباب قد لا تغيب عن البعض .

#### — ٦ —

الآن وقد عرفنا الأثر الذي تتركه الرياضة في حياتنا العقلية فمن المهم أن ننظر في أثرها في حياتنا الشعورية من الجانب العقلي ، والواقع أن الشعور الانساني يتظاهر في نبضات وخفقات وصور هذه النبضات والخفقات تصور حالات الشعور من الهدوء والثورة ، ودرجة الهدوء والثورة . ولما كانت هذه النبضات والخفقات تجيء من الشعور رتيبة على نظام الوحدة في التكرار للضربات والنبضات ، فإن ضبط هذه النبضات في مجيئها على قاعدة الوحدة والعلاقة ينتج معنا الصناعات الفنية كالشعر والموسيقى والرقص والنحت والتصوير . فالشعر نبضات القلب تكرر على نظام الوحدة في تكرار الضربات ،

من هنا تجيء موسيقى الشعر وأوزانه وبحوره وتقاطيعه ، والموسيقى  
نفحات تدخل على أساس الوحدة والعلاقة في نظام لتخرج الحانا . والرقص  
توقيع والتصوير نسب وعلاقات ، والنحت ملاحظة للنسب والعلاقات أيضا  
الفروق فقط في الأشياء التي تتعامل معها هذه الفنون ، ولكن تجمعها بعد  
ذلك عملية واحدة ، هي عملية الفراغ في نظام موحد ذي خاصة معينة \* .  
ولا يهم الرياضى غير النظام الموحد ولا يهم رجل الفن غير الخاصة المعينة  
التي فيها الشعور والحياة والجمال . على أن هذا لا يتحقق الا بملاحظة  
النظام الموحد بين الحدود الداخلية في العملية حتى يخرج الشعور مضبوط .  
والجمال صحيحا ، واطن أن هذا وحده سيفسر للكثيرين اشتغالى الراهن  
بالآداب العربية ودرسها مع انى رجل رياضة في الأصل \* \* .

وهنا لا بد لى من إشارة الى فن الموسيقى ، فاطن الجميع يذكر أنه في  
عام ١٩٣٢ انعقد بالقاهرة مؤتمر دولى للموسيقى العربية ، ودخل المندوبون  
المصريون الذين يمثلون الموسيقى المصرية المؤتمر وهم لا يعرفون الموسيقى  
الا معرفة عملية ، وينقصهم الجانب النظرى . ومن كان عنده المام بالجانب  
النظرى ، كان يدور على الموسيقى الغربية وقوانينها ، فكان نتيجة ذلك  
خلط بين قوانين الموسيقى الشرقية والغربية ، ومع أن المؤتمر انعقد في مصر  
ومضت سبع سنوات على انعقاده \* فان طرق تدريس الموسيقى الشرقية في  
مصر خاطيء لأن العنصر الرياضى الذى يوحد الموسيقى الشرقية في عملية واحدة  
مستمدة من طبيعة الموسيقى الشرقية ، لم يوجد بعد ، لأن العقلية الرياضية  
الصحيحة لم توجد بعد عند موسيقى مصرى يمكنه أن يفرغ الأنغام وصلاتها  
ومواقعها الحقيقية والمعدلة على أساس من فهم النظام الصوتى Tonal .  
للموسيقى الشرقية في عملية رياضية ، فكان نتيجة ذلك الخلط والفوضى التي  
تراها اليوم في موسيقى عبدالوهاب وأم كلثوم وغيرهما ، والخطأ في أصول  
تدريس الموسيقى الشرقية بمعهد الموسيقى الملكى بالقاهرة ، وفي وزارة  
المعارف المصرية .

\* بالنسبة لتاريخ نشر المقال « يونيو » ١٩٤٠ .  
\* \* تمييز الكلمات من عندى

والواقع اننى وان كنت غير موسيقى ، فاننى المس من وراء التوقيع الموسيقى فوضى فى ادهاج الأنغام وتركيبها لاجراج اللحن الموسيقى . هذا اثر واحد لانتفاء العنصر الرياضى فى حياتنا اليوم ونتيجة هذه الصرخات التى يرفعها الكل عند فوضى الموسيقى ..

وكان بودى فى الواقع التوسع فى بيان اثر الرياضة فى مناحى الحياة المختلفة . ولكن الوقت قد طال والموضوع قد أثقل عليكم جفاقه ، لهذا اكتفى بإشارة وجيزة عما للرياضيات من الأثر فى حياتنا البشرية من الناحية المعاشية . وأبرز ما تكون هذه الآثار فى الناحية الاقتصادية ، فنحن نعرف أن عمليات الحساب التجارى والمالى وشؤون البورصة وحسابات الأرباح والخسائر ومسك الدفاتر وعمليات التعامل المالى والتجارى ، وبتعبير أدق كل العمليات التى تضبط العصب الاقتصادى من حياتنا اليوم ، يفرغ هذه المعاملات فى عمليات تضبط حياتنا الاقتصادية ، وبدونها يختل العمل الاقتصادى وينهار صرح بناء المدينة الحالية فى جانبها المعاشى .

واكتفى هنا بهذه الاشارة دون ان ادخل تفاصيل الموضوع .

كذلك شئون التعمير من البنايات الجديدة والجسور والمنشآت الصناعية والكبرى والخزانات والمصارف ، تعود بأصل الى العمل الهندسى . وهذا واضح لكم والعمل الرياضى واضح فيه .

كذلك علاج الأمراض تعود بأصل الى الرياضة من حيث صوغ العقائر فى مقادير ونسب معينة . ويكفى أن تتصوروا أن الصيدلى يخطئ فى تركيب عقار فيزيد من مقدار داخل فى تركيبه فتتغير لذلك صفة الدواء ، فتكون النتيجة ضياع الحياة .. أو على الأقل عدم فائدة الدواء .

والواقع أن كل شئ فى حياتنا البشرية اليوم يعود الى الرياضة بأصل كعنصر موحد . والسّر فى هذا أن الجانب الكمى يتمشى فى كل شئ من حياتنا ، والرياضة كما قلنا مربوطة للكم الذى فى الأشياء .

ولهذا لا أرى كثير مغالاة في قول الأول رسل : « أروني أي شيء في هذا  
الوجود أريكم الأصل الرياضي في طبيعته وفي وجوده » وأظن أن في هذه  
الأيضاحات بياناً وافياً لأثر الرياضة في الحياة ..

**اسماعيل أحمد أدهم**

## القسم الرابع

### ٤ - مراجعات نقدية





## ١ - حياة محمد

الدكتور محمد حسين هيكل بك \*

( توطئة )

عندما ظهرت الطبعة الأولى من كتاب ( حياة محمد ) كنت مشتغلا بإعداد بعض رسائل العلمية الى أكاديمية العلوم الروسية ، مما حال دون أن ألقى نظرة مستفيضة على كتاب الدكتور هيكل الا أنني اذكر أنني طالعت الكتاب فصولا مجزأة في مقالات كان الدكتور ينشرها ( بالسياسة الأسبوعية ) ، فكونت عن بحثه فكرة عامة بعثت بها الى مجلة المستشرقين الألمانية، كما وأنى بعثت الى الدكتور بصورة مختصرة بالعربية من قبيل اطلاعه على رأى عرضته بلغة أجنبية عن كتابه ، هذا الى انى فى الوقت نفسه بعثت الى جريدة ( الاهرام ) بصورة ما بعثت به الى الدكتور هيكل بك للنشر . وغبت عن عن مصر فترة وانشغلت بمباحثى عن النظر فى الموضوع حتى طلع الدكتور بكتابه فى طبعة ثانية مزدانة ببحوث شائقة وفصول جديدة كما قالت الصحف، ولفت نظرى أخيرا أديب « كبير » من الذين يعنون بدراسة التاريخ الإسلامى الى تقديم الطبعة الثانية فاذا بى أمام بضع صفحات شغلت نصف التقديم ان لم يكن جلّه أوقفها الدكتور الفاضل على ما سماه كلام كاتب مصرى من انصار المبشرين وجهلة المستشرقين ! فعجبت للأمر ! بل مما أثار دواعى الدهشة فى نفسى أن يغفل الدكتور هيكل بك نشر نقدى لكتابه ويرد عليه - الشيء الذى لم نألفه ، بل ولم نر له مثيلا ، مع أننا نطرق الكتابة فى بضع لغات ! كل هذا جعلنى أميل الى اهمال الرد وخاصة متى علم الدكتور الفاضل انى بحمد الله لست ذلك الشخص الذى يردد آراء المبشرين وتقولات « جهلة

(\*) الامام : سبتمبر ١٩٣٦ ، ص ٦١٣ .

المستشرقين » كما اتهمنى الدكتور وشاء اذبه أن ينعتنى به ! كنت أريد أن أنقف عند هذا الحد خشية أن تغمزنا غمزات الدكتور في مجال كنا نسود أن نكون المناقشة فيه خالصة للعلم والبحث وراء الحقيقة فنفيد ونستفيد ، أما وإن الدكتور الفاضل قد اختار لنفسه طريقا لا يعرفهما العلم وأساليب لا تعيها صدور العلماء ، فاننا نصرح أننا لا نستطيع أن نجاريه في ذلك ، الا أن كل هذا لا ينعنى من أن أرد على كلام الدكتور الفاضل ، ولا يجعلنى أوصد باب البحث العلمى بيننا اذا شاء الدكتور ، وخاصة لأنى عمدت الى نشر مقالى الأول بمجلة المستشرقين الألمانية خدمة لمادة ناشئة في البلاد العربية .

- ١ -

## ( دراسة التاريخ )

آخذت الدكتور هيكل بك في نقدى لكتابه أن دعواه في بحثه حياة محمد على الطريقة العلمية الحديثة دعوى لا يقوم عليها دليل ، وهنا أجد المجال أوسع لشرح ما وصلت اليه .

يعلم المشتغلون بالمباحث التاريخية أن هنالك مذهبين في دراسة التاريخ : **الأول** : المذهب التقريرى ، وهو مذهب القدماء من الباحثين في التاريخ ، وهو لا يتعدى دراسة التاريخ في حدود الروايات التى وصلتنا عن الماضى ونقدتها وسردها ، وهذه الطريقة فنية صرفة تابعة للفق الشخصى .

**الثانى** : المذهب التحليلى وهو مذهب المحدثين في دراسة التاريخ ، وهو عبارة عن تحليل التاريخ الى العناصر الأولية والوقائع التى تتكون من جماعها ، وتكشف عن تأثير السنة الطبيعية والعوامل الاجتماعية والمؤثرات الجغرافية في سير التاريخ ، وهذه الطريقة يطلق عليها تجاوزا اصطلاح « الطريقة العلمية » لأنها تحاول المضى للكشف عن السنن المؤثرة في سير التاريخ .

ان التاريخ بأعتباره معرض سير التطور الانسانى يرجع فى تفسير الوقائع والحوادث التى يتناولها ببحثه الى اعتبار العوامل الطبيعية والجغرافية والحيوية والانسانية التى يتكيف تبعاً لها الكل الاجتماعى ويتأثر بها فى سيره .

وهذا الأسلوب يعرف فى الاصطلاح العلمى بالمنهج التاريخى ، وهو يرى مظاهر التاريخ ليست وليدة الصنع بل نتيجة النمو والتطور .

هذه القواعد أسهب فى بحثها وشرحها نيبور Nibour ورافكه Ranke وشلوسر Schlosser وبوكل Buckle ، ولهؤلاء يعود الفضل فى الكشف عن النواميس المتحكمة فى طبائع الأمم ومظاهر حياتها وسير تاريخها . ومن خير هذه المباحث ما ذكره للمؤرخ Henry Thomas Bukle عن *History of Civilization in England* اذ بين فى كتابه هذا مقدار تأثير بريطانيا فى حضارتها بالعوامل الطبيعية والجغرافية من مناخ وغذاء وتربة .

فنحن اذا رأينا الدكتور هيكل بك يزعم أنه بحث حياة محمد ( صلعم ) على الطريقة العلمية الحديثة فان أول ما يتبادر الى ذهننا أنه اختار لنفسه المذهب التحليلى ومضى للكشف عن العوامل التى كلفت تاريخ العرب وعملت على نشأة الاسلام . هذا ما نؤاخذ الدكتور هيكل بك عليه ، وهذا ما لم يرد علينا فيه مع أنه محور الخلاف بيننا . فهو يزعم لنفسه أنه بحث حياة محمد على الطريقة التحليلية ، وفى الوقت نفسه لن نتظفر من كتابه الضخم بما تستدل به على صدقه فى زعمه ، فالتقرير أجلى صفات كتابه . ان معنى ان الدكتور هيكل بك تناول حياة محمد بالمنهج العلمى أنه عمل على أن يكشف عن الأسباب والعوامل التى كمن معها بذور الانقلاب العظيم الذى شمل العرب بظهور الاسلام ، وأنه تمكن بأن يعود بالاسلام الى سلسلة من المقدمات تنزل فى التاريخ الذى سبق ظهور الاسلام الى آماذ متطاولة من الزمان ، وأنه كشف عن الأسباب والعوامل التى اقترنت فى الفرصة المناسبة فتمحضت عن الدين الاسلامى الكريم .

• ان الاسلام ليس الا حركة دينية في ظاهراً ولكنها في الواقع حركة اجتماعية سياسية اقتصادية بدت في ثوب ديني ، - هذه هي نتيجة تطبيق المنهج التاريخي على حياة الرسول ﷺ وعلى نشأة الاسلام ، ومثل هذا البحث ليس الا تعمقا في روح التاريخ وكشفا عن العوامل المؤثرة فيه • ولكن أين كل هذا المنطق في البحث من أسلوب الدكتور هيكل بك التقريرى الذى اخذت فيه الروايات بعضها برقاب بعض دون تحليل الى العناصر الأولية ؟ ويجدر بى قبل أن تمر هذه الفرصة أن أرشد الدكتور الفاضل هيكل بك بكل احترام وتواضع الى مراجع حقيقية في فن التاريخ ليرجع اليها اذا أراد ان يؤلف في التاريخ مرة أخرى : فليراجع أساسياً مؤلفات نيبوهر الألمانى وماكولى تريفلان في رسالته Elio والعلامة ليكى • أذكر ذلك ابتغاء الحقيقة ولا والنفع ثانياً •

- ٢ -

## ( ضعف المصادر )

مما آخذنى الدكتور هيكل بك به أنفى لفته على اعتماده على المراجع العربية وعلى المراجع الضعيفة في غير نقد • وقد ذهب الدكتور الفاضل في دفع هذه الأقوال الى مسائل لا يذهب اليها من له المام كاف بالتاريخ الاسلامى •

ان المراجع الاسلامية تأخر العهد بكتابتها عن عهد الرسول ( صلعم ) وبعد أن تقشّت في الاسلام دعايات سياسية وأخرى دينية كان اختلاق الروايات بعض وسائلها للذيوغ والانتشار • وكان لابد من النظر في كل ما يصل إلينا عن عصر الرسول ( صلعم ) بعين الحيطه وانتقاد كل رواية قبل قبولها ، لأن النقد مك الصحيح من الزائف في هذه الروايات • وما كان لنا ولا لغيرنا أن يمنع الدكتور هيكل بك أو غيره من الاستقلال في نقد الروايات وتمحيصها ، ولكن اذا أظهر الدكتور أنه لم يخضع مادة كتابه لمحكمه النقد جاز لنا بل وحق لنا ان نرشده لمراجع انتقائية تساعده في بحث الموضوع

الذى يتناوله وتجعله اقرب الى الصواب . فهذه رواية واحدة نعرضها على سبيل المثال على صحة ما ذهبنا اليه : رواية ذهاب ابراهيم مع ابنه اسماعيل الى وادى مكة ( ص - ٨٩ من الطبعة الثانية ) ، فهذه الرواية قبلها الدكتور هيكل بك دون أن يعرضها على حكمة النقد ، ولو عرضها فعلا لوضح له أن أقدم نص أتى فيه ذكر هجرة ابراهيم مع ابنه اسماعيل الى بركة فاران وارد في التوراة ، وهى لم تنص على ذهابه الى وادى مكة ، ولظهر له أن النصوص الاسلامية التى أتت بعد الفى عام هى التى حملت اشارات الى ذهاب ابراهيم مع ابنه اسماعيل وزوجته هاجر الى وادى مكة حيث وضع ابراهيم مع ابنه اسماعيل دعائم البيت الحرام . وقليل من النظر الثاقب يكشف عن أن القدماء لم يعرفوا بركة باسم فاران بجوار مكة أو في الحجاز ، وانما نجد أن هذا الاسم ظهر فيما بعد في القرن الثانى الهجرى بعد أن فشت في الاسلام دعايات سياسية وأخرى دينية كان افتتاح الروايات بعض وسائلها الى الذيوع والانتشار كما يعترف الدكتور هيكل بك . فاذن كيف يطمئن الدكتور الفاضل الى رواية مثل هذه مع أن البحث التاريخى الحديث كشف عن أن آباء اليهودية الأول كابراهيم ويعقوب لا وجود لهم ؟ ( انظر Frazer كتابه Folk-Lore in the Old Testament. Lon. 3 vol. ) كما أننا لا نريد أن نناقش الدكتور في أن الكعبة حديثة في بنائها عن العهد الذى ظهر فيه ان ابراهيم واسماعيل وجدا بدلائل لغوية عبرية وآرامية ) ( انظر Dr. Dozy في كتابه Die Israeliten zu Mekka. Leiden — 1864 )

وانا نوجه نظر الدكتور هيكل بك الى التلمود ليقرأ قصة بناء الهيكل المقدس باورشليم وعلاوة الآباء الأقدمين به وتقديس الملائكة له ، ثم ليقرأ ما كتبه ابن هشام عن حرم مكة وبنائه واشتراك ابراهيم واسماعيل والملائكة في ذلك وتقديسه . . . الخ ( ص ١٠٦ / ١٣٤ / ١٨١ من الجزء الأول من سيرة ابن هشام ) .

(\*) ظهرت الترجمة العربية لكتاب فريز « الفلكلور في العهد القديم » بقلم دكتور نبيلة ابراهيم ، في مجلدين .

« المحرر »

وسيجد مطابقة غريبة حتى أنه سيخيل اليه أنه يطالع التلمود في سيرة ابن هشام أو سيرة ابن هشام في التلمود ، ثم بعد هذا ينظر الى الدلائل التي ذكرها دوزي في كتابه عن التشابه القوي بين اليهود وأهل مكة من جهة الأخلاق والتقاليد والاصطلاحات الدينية ، ثم بعد هذا ليتأمل حجرة بطون بنى شمعون اليهودية من فلسطين الى بلاد العرب ، وسيجد الصلة قوية بين كل هذه القرائن ، مما لا يدع مجالا للشك في أن بطون بنى شمعون هم الذين أقاموا البيت الحرام . وقد عرفهم اليهود فيما بعد ببطون بنى اسماعيل ( أنظر التكوين فصل ١٥ - ١٨ ) ، وفي هذه المقدمات يلمس أصل القصة التي تناقلها العرب في ذهاب ابراهيم مع زوجته هاجر وابنه اسماعيل الى الحجاز واقامتهم بوادى مكة وبناء ابراهيم واسماعيل للبيت الحرام . كذلك أذكر أن جرهم ( بطون بنى شمعون ) لما نزلت ببطن مكة حكمها اثني عشر ملكا ذكرهم أبو الفداء ، ويلاحظ أن ملكهم السادس يعرف باسم عبد المسيح ، ووجود هذا الاسم يدل على قرب عهد بالنصرانية ، وخصوصا وأن ديودور الصقلي يتحدث عن الجرهميين في القرن الأول قبل الميلاد ، وهذا ينتقض زعم مؤرخي العرب أن اسماعيل تزوج من جرهم لأن اسماعيل عاش قبيل الميلاد بنحو ١٥٩٠ سنة . وهنا تبدو قوة رأى السير ولیم مویر في انتقال جماعة من الاسماعيليين واتصالهم بالعرب بصلة النسب لتفسير القصة المعروفة عند العرب . فهل بعد هذا نكون قد أخطأنا بل أجزمنا في حق العلم اذا ما أرشدنا الدكتور الفاضل الى ابحاث ( نولدكه ) و ( فييئ ) و ( شبرنجر ) و ( جولدزيهر ) و ( كايثاني ) و ( دوزي ) و ( سنوك هيجرونيه ) من كبار المستشرقين ؟ !

وبهذه المناسبة أقول ان المصادر الفرنجية التي اعتمد عليها الدكتور ليست لها من الوجهة التاريخية قيمة كبيرة ما عدا كتابا او كتابين . واعتماد الدكتور على مصادر ضعيفة هو ضعف لا يغتفر وخصوصا لمن كان في مكانة الدكتور ، لأن معظم هذه المصادر قديمة قاصرة من حيث مستواها العلمي ، ومنها ما هو ثانوى الأهمية ، ومنها ما قصد بكتابته الى التثقيف العام . ومن هذه المؤلفات ( روح الاسلام ) للسيد أمير على ، و ( حياة محمد ) لوانجنجن ليرفنج و ، ( نبى الصحراء ) لخالد جوبا ، و ( الأبطال ) لكارليل ، وغيرها

من المؤلفات التي ذكرها المؤلف في سجل مراجعه ، وما هي من مراجع التحقيق العلمي في شيء .

ان هذه الكتب وكثيرا غيرها مما لم يذكرها المؤلف وضعها في اغلب الاحيان هواة يقصدون بها الى الناحية الثقافية العامة والتصوير المجمل ، والاعتماد عليها في المجال العلمي ترخص لا مشوغ له .

- ٣ -

### ( مصادر تاريخ حياة محمد )

أما أن المصادر العربية فهي الأساس الأول للبحث فهذا ما لا ريب فيه . ولكن بعد عرض رواياتها على محك النقد ، وهذه المصادر ترد الى ثلاثة مجاميع أساسية :

١ - الحديث الشريف .

٢ - السيرة النبوية .

٣ - القرآن الكريم .

أما السيرة والحديث فالتشك يحف برواياتهما ، ولنا في هذا رسالة صغيرة تحت عنوان ( من مصادر التاريخ الاسلامي ) ليراجعها الدكتور ان شاء ، واني ضممن بأن الدكتور هيكل بك سيخرج من قراءاتها مقتنعا بصحة مذهبته اليه .

أما القرآن الكريم فهو المصدر الأساسي والأول لحياة الرسول (صلم) ولنا في هذا المصدر رأى مستفيض سنعرضه في مقدمة كتابنا ( حياة محمد ونشأة الاسلام ) الذي سنقدم جزءه الأول للطبع عن قريب . أما ما وجهه الى الدكتور الفاضل من تهمة قولي ان القرآن غير وبجل فالواقع أنني شخصيا لم أجزم بهذا ولم أقل بأن القرآن حرف ، وكانت أمانة البحث تقتضي من الدكتور أن يبسط الرأي الذي يخالفه بحججه ويقارن بين الرأيين .

وكذلك كان رأينا في مسألة الصرع ، ولكن الدكتور شاء أن ينعتنا - في رده السطحي المخطيء - بالجهل وعدم الاطلاع على كتب الطب ، وكنا نجيز له



هذا لو كان طبيبا اختصاصيا ، ولكن ما قوله في أبحاث لمبروزو المستقصية وهو عمدة في الأمراض العصبية ؟

أما عن اسم الرسول ( صلعم ) قبل نبوته ومسألة نسبه فاننا سنعرض لهما بشيء من الاسهاب في الجزء الاول من كتابنا ( حياة محمد ونشأة الاسلام ) ، وإذا شاء الدكتور أن يقف على المقررات العلمية فليطالعها في المجلد الأول من كتاب البرنس ليون كاييتاني عن تاريخ الاسلام أو في كتاب المستشرق

روبرتسن سميث عن :  
Kinhsip and Marriage in Early Arabia. 2nd Edition (1903).

- ٤ -

### ( طبيعة الوحي )

يعلم الدكتور الفاضل هيكل بك كما أعلم جيدا أن الانسان اذا عجز عن معرفة سبب ظاهرة ما من ظاهرات الكون وعللها الطبيعية عزاها مخلصا الى قوى من فوق الطبيعة شبيهة بالقوى البشرية . وأظن أن الدكتور يتذكر معي جيدا أن النظرية بثها لأول مرة في ثوب علمي أوغشت كونت . ومما لا شك فيه أن هذه النظرية صحيحة تنطبق على وقائع الحالات التي يحار فيها الفكر فالوحي لا يخرج عن دائرة الكون ، فهو تابع لنواميسه وقوانينه . وبذا يكون ظاهرة طبيعية أعنى أنه يصح وقوعها في الكون ثانية لو تهدأت ظروفها . وسيجد الدكتور الفاضل في كتابي المشار اليه بيانا تفسيريا كافيا يتفق وأصول العلم يتمشى مع ثقافة أبين القرن العشرين . ولو فعل الدكتور ذلك لأنصف الاسلام والرسول ( صلعم ) ولأنصف نفسه وقراءه ، وهو ما لم يفعله بلجونه الى تفاسير قديمة ليس لها أى سند من الثقافة العلمية الحديثة فلم يخدم بذلك الاسلام ولم ينصف رسوله الكريم .

\* \* \*

وختاماً نأمل أن الدكتور الفاضل محمد حسين هيكل بك يولى كلمتنا هذه عنايته ، فليس غرضنا الا معرفة الحق ( \* ) أينما كانت والادلاء بها أنى وجدنا لذلك من سبيل .  
اسماعيل أحمد آدم ،

( \* ) هكذا في الأصل والصواب « الحقيقة » ليستقيم المعنى والسياق .  
المحرر ،

## ٢ - أبو شادى الشاعر \*

ABUSHADY : THE POET

الدكتور اسماعيل أحمد أدهم

أصدرت مطبعة التعاون حديثاً هذه الرسالة بالانجليزية والعربية للاستاذ اسماعيل أحمد أدهم ، وهى خاصة بالتوزيع فى الخارج بين المستشرقين بواسطة ناشره المستر جستاف فيشر فى ليبزج . وهى نظيرة رسالته العربية المنشورة فى الكتاب الفائت من ( أدبى ) خلا بعض التوسع والشواهد . وقد سبق لنا التعليق على نقداًته فلا حاجة بنا لتكرار ذلك . وكان الدكتور الفاضل يريد أن يخص بها عدداً من ( أدبى ) فآثرنا أن تكون منفصلة عن المجلد لاعتبارات صحفية . ومن السهل انتقاد لغة الرسالة باعتبارها تركية الصبغة أو شرقية الروح تحتاج الى إعادة كتابتها ليرضى عنها الأديب الانجليزى بل ليرضى عنها نفس الشرقيين المثقفين فى انجلترا ، ولكن لا يسعنا الا الاعجاب بتشبث الدكتور أدهم بمعتقداته وشجاعته الأدبية فى التصريح بها ، وإن كنا نخالفه فى جوانب منها . وقد فهمنا منه أنه يريد إصدار طبعة ثانية فى الخارج عندما تسمح له الظروف بالسفر الى ألمانيا ، وسيضمنها حينئذ ترجمة مختارات من الشعر الى الانجليزية بواسطة بعض زملائه المستشرقين ، بعد أن سمح له وجوده فى مصر بتحقيق أخراج القسم العربى منها ، مما كان يشق تحقيقه لأول مرة فى مطبعة اجنبية .

ونحن نؤثر من جانبنا التعريف بنخبة من الأدباء العرب سواء أكانوا مصريين أم غير مصريين ، ونرحب مقدماً برسالته التى وعد بها عن الزهاوى ، ونرجو أن يتبعها برسائل أخرى بالعربية وغيرها من اللغات التى يجيدها أو يلم بها .

(\*) أدبى : المجلد الأول ، ١٩٣٦ ، ص ٥٠٢ . والتعليق النقدى لمجلة أدبى .

«المحرر»

### ٣ - الزهاوى الشاعر \*

يرى القارىء فى هذا العدد من المجلة الجديدة مقالا لمؤلف هذا الكتاب عن النهضة فى كل من تركيا ومصر . وقد لا يوافق البعض على كل ما جاء فيها ولكن لا يمكن الا الاعتراف بأنه يعالج موضوعه فى احاطة عجيبة مع ذكاء عظيم . كما يجد القارىء له أيضا قطعة مختارة من هذا الكتاب عن جميل صدقى الزهاوى الذى تكرم فامداه الينا نحن واسماعيل مظهر . ومؤلف هذا الكتاب هو نفسه صاحب الكتاب الذى دعا الأزهر الى مصادرته لانه تناول الحديث النبوى على غير ما يهوى الأزهريون كان الثقافة يجب ان تنزل على المستوى الذهنى الأزهرى ولا تتجاوزه .

ونحن نقرأ ما يكتبه اسماعيل احمد أدهم مع الاعجاب والأسف . نعجب بالنظرة الصائبة التى ينظر بها الى معنى الرقى الاجتماعى . وهى نظرة زعماء تركيا وأدبائهم . ونأسف لأنه ليس بين أدبائنا فى مصر من ينظر هذه النظرة . فان تركيا ادركت ان نجاتها متوقفة على التخلص من العقلية العربية سواء فى الأدب أم الاجتماع بالرجوع الى نفسها وأحياء عنصريتها التورانية والاندماج فى الأسرة الأوربية المتحضرة . أما نحن فمازلنا منغمسين فى الأدب العربى قد غمرتنا العقلية العربية فى كل شىء تقريبا . وأكد اكون الوحيد فى مصر فى الدعوة الى القومية الفرعونية والتخلص من العقلية العربية والاندماج فى الأسرة الأوربية المتحضرة . ولكنى فرد بين رعاع وغوغاء يقرأون السخف فى كتب الأدب العربى القديم ويحسبون أنهم أدباء . ولو أننا كننا نحرك

---

(\*) المجلة الجديدة ، ابريل ١٩٣٧ ، ص ٨٣ .

وقد نشرت المجلة فصلا من دراسة دكتور اسماعيل أدهم عن الزهاوى

فى العدد نفسه ، ص ٤٢ . « المحرر » .

مغزى النهضة الحديثة والتقدم البشرى فى القرن العشرين لكافانا اسماعيل  
أحمد ادهم بأحسن ما يكافأ به كاتب لكى لا ينقطع عن الكتابة فى النصح لنا  
وتعيين الطرق للرقى .

ولكننا نجهل مغزى النهضة الحديثة . ولذلك نحن نصادر كتبه . ولذلك  
ايضا تتقدم تركيا وتتأخر مصر .

## ٤ - الزهاوى الشاعر \*

أصدرت حديثاً زميلتنا مجلة ( الامام ) هذا الكتاب بمثابة عدد خاص منها عن شهر مارس سنة ١٩٣٧ ، ولا نبالغ اذا قلنا انه أوفى دراسة حرة قام بها أديب مستعرب نحو هذا الشاعر الفيلسوف الذى نرجو أن نوفيه بعض حقه فى الكتاب التالى من ( أدبى ) بنشر أشعاره الفلسفية التى لم تنشر قبلاً وبالتعليق عليها .

ويسرنا أنه استقبل بحفاوة كبيرة فى الصحف العربية جدير بها اجتهد مؤلفه . ومع أن هذا التأليف يقابل تأليفه الآخر ( أبو شادى الشاعر ) الذى طبعناه بمثابة ملحق لمجلة ( أدبى ) الا انه لا يرجع إلينا أى فضل فى نشر أثره الجديد ، وانما يعود ذلك الفضل الى الزميل الكريم رئيس تحرير ( الامام ) .

يقول المؤلف فى تصديره : « منذ حطت رحالى بالبلدان العربية ونزلت مصر موفداً من قبل ( كلية التاريخ التركية Türkiye Günlemez Facültesi الملحقة بكلية الآداب بجامعة الآستانة لدراسة الحياة الاجتماعية والأدبية فى البلدان العربية عملت على الاستفادة الأدبية والاجتماعية فوفقت عن كتب على اتجاهات الأدب العربى الحديث ، وصرت أقدر على دراسة آثار هذا الجيل والجيل الذى انقضى مما لو كنت قد ظللت بعيداً عن تنسم هواء الشرق . ولقد اهتمت بداءة ذى بدء بدراسة تيارات الثقافة وموجاتها فى العالم العربى ووجهت لها كل عنايتى ، ولم ينأز عنى اهتمامى بها الا اتمامى بدراسة العوامل والمؤثرات التى تمضى بالمجتمع فى العالم العربى فى سلسلة من

---

(\*) أدبى فى المجلد الثانى : يناير - مارس ١٩٣٧ ، ص ١١٦ وما يلى .  
والتعليق النقدى لمحرر المجلة .

التطورات فتتمحضر عن تلك الآثار التي نلمسها واضحة في ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد . ولقد كان من عوامل النهضة في الشرق العربي نفر من الرجال آمنوا بمنطق الحياة الغربي وعملوا على تلقح الفكر الشرقي بآثار الفكر الغربي في العلم والأدب والفلسفة . ولقد استوت أيديهم مع الزمن على عجلة التفكير في الشرق فألوا بها عن سمتها الأول حيث كانت تدور في دائرة ضيقة الى ميدان فسيح مترامي الأطراف فدارت فيه ، تلك دائرة الحياة كما عرفتها العقلية الغربية . ولقد كان الزهاوى من أولئك الأعلام ، ولهذا نال من اهتمامى الشيء الكثير ، ولم يظفر بمثل هذا الاهتمام منى من معاصريه الا الدكتور شبلى شميل الفيلسوف السورى الكبير .

« ولقد أكتب فترة متطاولة من الزمن أدرس الزهاوى ومضيت لوضع دراسة بالألمانية عنه مع مقارنات بينه وبين الشاعر الفيلسوف أبى العلاء والشاعر الحكيم عمر الخيام ، الا اننى بعد أن استكملت للبحث موادہ وعناصره صرفت عن ذلك بكثرة ما تراكم على من الشواغل وما ألقى على عاتقى من مباحث علمية وفلسفية وأدبية ، حتى كان أخيرا أن رغبت الى ( ندوة الثقافة ) أن أكتب عن الزهاوى رسالة لتنتشرها للذكرى السنوية الأولى فعدت الى موادى وأصول بحثى الأول أقلب صفحاتها من جديد وانقطعت في احدى ضواحي الاسكندرية حيث الطبيعة ساكنة وحيث كل شيء فى تصوف وشعرت بأن روحى ذهبت تأتلف للمرة الثانية مع روح الفيلسوف الحكيم السيد جميل صدقى الزهاوى ، وما كان أكثر غبطتى فى تلك الساعات وأنا جالس الى آثاره استوحى روحه العظيمة ، ولقد أيقظ ذلك من أعماق نفسى ميلى القديم لاستكمال بحثى عنه بالألمانية .

« وانى أمل أن أتمكن مع الزمن من اتمام دراستى باستفاضة ولتكن رسالتى هذه مقدمة لتلك وتنفيذا جزئيا لما كنت أقدمت عليه منذ سنتين أو أكثر . »

ونحن نرجو له التوفيق فى أداء هذه الخدمة الأدبية الواجبة ، ونأسف على أن بعض المفرضين قد تهجم على المؤلف بسبب تأليفه السابق للذكر عفا ،

مما لا حاجة بنا الى تكرار الاشارة اليه بعد ما أوضحناه في الصفحات المتقدمة ( ص ١٩ - ٢٨ ) ، وحسبنا في هذا المقام ان ننشر رسالتين بالزئكوغراف : احدهما من الاستاذ أحمد أمين الى الأديب الشهير أحمد حسن الزيات صاحب مجلة ( الرسالة ) ، والآخر من صاحب هذه المجلة المحترمة الى الدكتور أدهم ، وكلاهما يرجع الى سنة ١٩٣٥ ( \* ) ، وكلاهما كاف للدلالة على منزلة الدكتور أدهم في نظرهما ، وكاف لانزاله منزلة الاحترام من نفسنا . كذلك ننشر رسالة ثالثة من الاستاذ أحمد أمين الى الدكتور أدهم ترجع الى العام الماضي وهي تحمل معنى الاكبار ذاته . فليس الا لغرض بعد ذلك أن ينعت صلة الدكتور أدهم بنا أى نعت يخالف المعهود فينا من استقامة وصراحة ، فلا نحن بمن يغطى «الحاده» المزعوم ولا نحن بمن يغطى « جهله » كما يقال ! وكل ما عرفناه عنه أدبه وقضله ولم نلاحظ منه عكس ذلك . فاذا كان الرجل دعيا مجنونا فاننا لم نسمع من السفارة التركية الى الآن ما يعزز هذا الوصف . ونحن على كل حال لا تربطنا به أى صلة خاصة ، وقد تمر الأسابيع دون أن يكاثبنا أو نرى وجهه ، لأن الرجل منهمك بدراساته كما أنه فى شبه عزلة . فمن التجنى عليه يل من الحجود أن نسيء الظن به فى غير موجب الى ذلك .

واذا كنا قد رأينا من واجب الانصاف لذاقتنا وللمولف أن نستطرد هذا الاستطراد فى هذه المناسبة ، فما ذلك الا لكى نطهر الجو من عوامل الكيد الأدبى الذى ما يزال منتفشيا فى مصر مع الأسف . ولا بد أن نشير الى أن « اصول » الرسائل المنقولة سرقها بعض المشايخ وأذاعها فى نشرة ضد الالحاد المزعوم للدكتور أدهم وللأديبين الفاضلين أحمد أمين وأحمد حسن الزيات ، وعن هذه النشرة نقلنا صورها ، ولا شأن للدكتور أدهم بتصرفنا هذا لوضع الأمور فى نصابها وتبرئة لذمتنا .

وقد تسوء آراء الدكتور أدهم فى « الزهاوى » بعض أخواننا المحافظين

---

( \* ) يجد القارىء صورة زئكوغرافية للرسالتين المذكورتين فى هذا الجزء من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل أدهم - القسم الخاص بنماذج من الرسائل المتبادلة بينه وبين أدباء عصره .  
« المحرر » .

كما ساءت لهم من قيل بعض آرائه فينا ، وقد نخالفيه شخصيا في مواضع ولكن  
العبرة بنهجه الدراسي نفسه وبكيفية تناوله لموضوعاته بما ليس معهودا  
من قيل في الأدب العربي ، كما لاحظ أحد نقاده المنصفين ، وهو من أجل هذا  
الاجتهاد وهذه الأصالة في البحث يستحق تقديرنا سواء أَرْضانا أم لم يَرْضنا  
بآرائه وبناتج بحثه .



## ٥ - الزهاوى الشاعر \*

قد تكون هذه الرسالة هي أول دراسة انتقادية تظهر في العربية عن شاعر العراق جميل صدقى الزهاوى . فقد درس الدكتور اسماعيل أحمد أدهم آراء الزهاوى على ضوء من النزعات العلمية التى اعتنقها الشاعر ودافع عنها . والرسالة تحمل آراء جريئة عن خصائص الآداب العربية وسكونها وعدم تجردها عن الذاتية وهى آراء تحتل المناقشة « وأول شيء تلمسه فى الآداب العربية أنها ذاتية تنقصها الطاقة عن التجرد من الشخصية وجعل الظواهر الموضوعية فى طبيعتها الموضوعية . ذلك لأن طبيعة العربى تأثرت بفكرة الوحدة والاطراد التى غرستها فيه طبيعة البلاد التى نشأ فيها . ومن هنا كان غرض العربى فرديا فى ان يفتتح عن نفسه وأن يصور أعجابه ومقته وبسائته وشجاعته وأنفته وشغفه بالحرية . ولهذا كانت كل آدابه خلوة من الروح الفنية التى تلقى نورا شعريا على دائرة شنية من الفكر » وقد تضمنت الرسالة بحثا عن مجرى الأدب العربى فى العصور الحديثة ثم انحدر الى تلخيص دواوين الشاعر وآرائه فى الحياة وهو تلخيص شامل تطبعه النزعة العلمية الصافية وقد انتهى الى ان الزهاوى رغم ان عقليته عقلية فيلسوف فان شعره كان أشبه بالمقالات التى تنشر فى افتتاحيات المجلات السياسية والاجتماعية . والرسالة قيمة بالآراء التى تضمنتها وهى أول رسالة تدرس آراء شاعر معاصر بهذا الأسلوب الذى يجمع العلم الى النقد الى الأدب الى التفكير الفلسفى العميق فنشكر للدكتور أدهم هديته .

## ٦ - الزهاوى الشاعر

### نقد زكى المحاسنى (\*)

« تهتم الطليعة » بنوع خاص بنقد المؤلفات الجديدة ودرسها درسا دقيقا . « مراعية الروح العلمية التى تتطلبها النقد الصحيح » ومن دواعى السرور « أن يضطلع باعباء هذا الباب صديقنا الاستاذ زكى المحاسنى الذى أخذ « على عاتقه نقد ما يرد للإدارة من مؤلفات جديدة » . « فالطليعة » « تشكر له اهتمامه هذا ، وهى طبعا ترحب بأقلام الأدباء الذين يودون « أن يطرخوا هذا الباب » .

رحم الله الزهاوى . لقد سمعته يوم أنشد ، فى المجمع العلمى فى الشام . تصديده : ظننت بأن الشعر يغنى فما غنى . كان الوقت عشاء . وقد انبرت الردهة بمصابيح حمراء ، ألقت على المكان ضوء شعريا . كان الزهاوى ينشد وهو مرتجف الصوت ، طويل المد فيه ، تشويه نغمة فارسة أو كردية فى بعض ألفاظه . لقد أنشد فحرك الناس من على مقاعدهم ، وأهاجهم فضجوا وهم يصفقون لمجد شاعر العراق . قد رأيت شاعر الشام الاستاذ شفيق جبرى تلك العشية وهو يسمع الانشاد ، متأثرا ، محتدم الوجه من فرط شعوره (١) وإذا كان بعض العنادل لا يطرب لبعض ، فلمن يكون الطرب ، ولئن يقال الشعر .

ذكرت هذا وأنا أقرأ رسالة الدكتور اسماعيل أدهم عن الزهاوى . والدكتور أدهم أديب تركى هبط بلاد العرب منذ عهد ليس بعيدا ، وأخذ بالدرس والتحليل طوائف من الأدباء والعلماء وأهل النبوغ فى لغة العرب من

---

(\*) « الطليعة » الدمشقية : العدد ٩ ، ١٩٣٨ ، ص ٨١٩ وما يلى .

المعاصرين • فقد نشرت له مجلة الحديث الحلبية رسالة كهذه درس فيها  
أدب العميد الدكتور طه حسين بك • قرأت رسالته تلك معجبا ببراعته في النقد  
والتحليل وها انذا اليوم أعيد في نفسى ذلك الاعجاب •

لم أجد من يجرى في التحليل والدراسة الأدبية على مثال الدكتور أدهم •  
الا الادباء الغربيين ، وهذا يعود الى دراسة أدهم الغربية •

بدأ هذا الاديب رسالته الزهاوية عن الآداب العربية ، قديمها وحديثها •  
فبين مزايا هذا الادب ، وأشار الى نقائصه وفضائله • وقد ذهب الى تطبيق  
ناموس الوراثة على أدباء العرب ، فجعل طائفة عربية محضة ، وطائفة ذات  
أصول ليست عربية كابن الرومي وأبى نواس وبشار وابن المقفع • فقال ان  
الطلاقة الموضوعية التى تتجلى بآثار هؤلاء تعود الى وراثتهم •

اننى أريد ان أناقش الدكتور أدهم بعض الحساب عن ارسال نظريته  
على وجه الاطلاق دون قيد •

ان علم الفلسفة في قديمه وحديثه ، وأشد نظريات علم النفس جدة  
لا تجزم بقانون الوراثة في الطباع ولا تجعل للدم هذا الأثر العظيم في توجيهه  
المعبرية • وهذا الأمر ما زال قيد المحاولات في اثباته • فكيف جاز للدكتور  
أدهم أن يتخذ على وجه الجزم •

ان ابن الرومي وأبا نواس عاشا في عصر يفتق الأذهان الكلية ، يزهر  
القرائح الجافة • فللبينة الأثر الأحق في جعل هؤلاء أفاضل ذوى عبقریات  
خارقة • ان امرأ القيس لو عاش عيشة أبى نواس في عصر بنى العباس لأتانا  
بشعر ما أظن أن أبا نواس كان يحلم بمثله • وامرؤ القيس عربى النجار ،  
كندى المحتد ...

لم ينس الدكتور أدهم أن يصل بدراسته في رسالته الى زماننا ، والى  
شعرائنا الذين تعايشهم •

بعد هذه المقدمة يأخذ الاستاذ أدهم بذكر الزهاوى • فيضع بين يدي القارئ حياته ، ثم المؤثرات التى عملت فى اظهار شاعريته • ثم العوامل التى أثارت فى الزهاوى هذه الحكم فجرت فى شعره • ولا يفوته أن يؤرخ الزهاوى فى كل أطوار حياته : من شبابه الى شيخوخته وموته • ثم يندفع الى فلسفة الشاعر وشاعريته وآرائه فى قضايا الحياة ومشاكل الفكر •

أما فصله الأخير فعن شعر الزهاوى • وهنا يقدم الدكتور للقارئ على خوانه الحافل باطاييب الفكر أشهى ثمار لعبقرية الشاعر ، وأحلى أشعاره وأصفها •

ينتهى الناقد أدهم من بحوثه هذه الى أمرين : هل الزهاوى شاعر أو فيلسوف ؟ وإذا هو ليس شاعرا عنده بالمعنى الذى نعرفه من الشعر الشعراء وإنما فيلسوف يتخذ الشعر لبث فلسفته •

هنا أود أن أناقش الدكتور أدهم مناقشة ثانية :

كيف يجوز أيها العالم ، أن تطلق لفظة فيلسوف على من ليس له فلسفة منظمة • أن كلمة فيلسوف ، فى الاصطلاح العلمى ، لا تكون الا لمثل ابن سينا وابن رشد وأرسطو وبرجسون لأن هؤلاء نظريات معروفة يمشون فى أثرها ويظهرونها بنظام واحكام خلال مقولاتهم •

ان المعرى ليس فيلسوفا بهذا المعنى ولذلك لا يكون الزهاوى فيلسوفا • فإذا شئت أن تحكم القول فاذهب الى كلمة حكيم فهى أصح ما ينبغى أن يقال لشاعر خالد المعرى وشاعر عظيم كالزهاوى •

## ٧ - دائرة المعارف الإسلامية

المجلد الثاني : العدد التاسع (\*)

( ص ٥٥٥ - ٦٢٦ )

### توطئة

دائرة المعارف الإسلامية معجم وضعه لفيق من المستشرقين والمستعربين عن كل ما يتصل بالاسلام من تاريخ وأدب وفن وعلم ودين وفلسفة وتشريع في اللغات الألمانية والانجليزية والفرنسية . وقد قام بترجمة الدائرة جماعة من خريجي الجامعة المصرية عن الأصل الانجليزي والفرنسي ، ورغم ما في الترجمة من أخطاء وأغاليط فاحشة فالفائدة كبيرة بترجمتها العربية وخاصة لأنها خرجت بكثير من الحواشي والتعليقات من جهابذة الفكر في العالم العربي . وقد جرت بنى العادة في مطالعة الكتب أن اقرأها فقرة فقرة وأفيد الملاحظات والتصويبات على هوامشها ، وخرجت من عمليتي هذه بالدائرة العربية وقد انطمست معالم متنها ولم تعد حواشيها وهوامشها تتسع لاثبات كل المأخذ على الترجمة والتعليقات وأحيانا على المتن الأصلي للدائرة ! وليست غاييتي اليوم أن أستفيض في ذكر التصويبات فذاك ما سأترع فيه قريبا مسلسلا في *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* التي يصدرها صديقنا المستشرق الدكتور أ. كريمسكي *A. Krymskii* عن موسكو . وانما غاييتي هنا تفنيد بعض الأوهام واجمالي القول في أمثلة متنوعة من الأغاليط وشواهد تشهد على قصور ادراك الذين علقوا على الدائرة عن فهم ما جاء فيها على وجهه الصحيح . وسوف نقصر الكلام الآن على العدد التاسع

---

(\*) الامام : يوليو ١٩٣٧ ص ٢١٧ وما يلي .

من التجلد الثاني وهو تحت يدينا ، وذلك كله رغبة في الإجابة على سؤال وجهه لنا أحد الأساتذة بجامعة بيروت ، وهذا نص سؤاله مترجماً عن الانجليزية .

« ..... وسيدى يعرف بما له من الاطلاع الواسع على تاريخ الاسلام أن معظم ما جاء في التعليقات على متن المعلمة الاسلامية العربية خطأ يثبت تصور الكاتمين . والوقت اظنه قد حان لافهام هؤلاء أنهم لا يفهمون ما يردونه ويعلقون عليه ، وأنه من الأصون لهم ولأديبهم أن يجرّدوا صفحات الدائرة من مهاقراتهم التي جعلتنا أضحوكة أمام المستشرقين ..... فهلا يتفضل سيدى ويجمع عثراتهم ويربهم مثلاً من النقد التاريخي وآخر في التعليق على قواعد التحقيق التاريخي يحتفونه ان شاءوا أن يعلقوا ؟ ..... »

\* \* \*

## الله

يقود الجزء الذي خصصنا نقدها فيه عن الكلام  
عن الكائن الأعلى عند المسلمين

جب أن نلاحظ مع ولهاوزن Reste Arabischen Heidentums Wellhausen ( الطبعة الثانية ص ٧٥ ) أن العرب لم يقرروا أن الله كان صنماً مثل هبل ، غير أننا مع هذا نجد في آثار الصفا في شمال شبه الجزيرة بسوريا آثاراً نبطية مكتوبة بالخط الآرامي والنبطي تحرى كلمة « الله » واردة بصيغة « اللاه » ، ( Littmann ) في Semetic Inscriptions ص ١٦٥ والآثر رقم ٢٣٩ في المتحف الشرقي الألماني ) ، فكان العرب قبل محمد قالوا بوجود إله من آلهتهم سموه « اللاه » وعبدوّه في القرن الثالث والرابع للميلاد . ومن هنا نخطئ أصحاب الدائرة في قولهم : ( إن العرب قبل محمد قالوا بوجود إله على نحو ما سموه « الله » أو « الآله » وعبدوّه قواماً من العبادة لأن العرب عبدوها صتما باسم « الله » ) .

فاذا انتقلنا من هذا الى تصور الجاهليين لله فاننا نجد القرآن في الآية ٢٣ من سورة نوح يتحدث عن كثير من آلهة الجاهليين ، تلك الالهة التي تثبتتها الكشفيات الأخيرة في آثار الصفا وبالمير كما أن الآيات ١٩ - ٢٣ من سورة النجم تريك اعتقادهم في أن اللات والعزى ومناة شركاء لله وكما أن الآية ١٥٨ من سورة الصف توقفك على جانب من الصلة بين الجن والله ( Hartwig Derenbourg في Memoires Orientev de l'Ecole des Langues Orientales ١٩٠٥ - ص ٣٣ - ٤٠ بعنوان Le Culte de la déesse al-Auzzâ en Arabie au IVE science de notre era من نفس السورة تريك اعتقاد بعض الطوائف في الجاهلية في أن لله ولدا ( Welhausen في Reste Arab. ص ٢٤ ) ، فاذا تركت هذا كله للآثار وجدت ما يسند القول بأن « الله » اسم لصنم من الأصنام الجاهلية وهذا ينفي ما يثيره أصحاب الدائرة على لسان العلامة ما كدونلد من أن عقيدة الجاهليين في الله وتصورهم له كانت تجعل لله مكانة فوق آلهتهم ومعبوداتهم !

أما تعليق مترجمي الدائرة ومن يلوذ بهم فانهم يقررون على لسان الشيخ محمد حامد الفقى أن العرب لم تجعل آلهتها بنات لله ، وما جاء في القرآن انما هو على زعمهم أن الملائكة بنات الله ، وذلك ردا على قول أصحاب الدائرة أنهم - أى الجاهليين - اعتبروا بعض الآلهة بنات لله ، وتعليقا على هذا نود أن نحيل مترجمي الدائرة على الآية ٥٧ من سورة النحل ، ونصها « ويجعلون لله البنات » ، ليقفوا على صدق ما ذهب اليه أصحاب الدائرة خطأ ما ذهبوا اليه .

فاذا انتقلنا الى قسم صلة لله بالانسان ووقفنا على قول أصحاب الدائرة ان لفظ « الرحمن » استعمالها محمد كاسم مرادف لكلمة « الله » في وقت ما ، وان أهل مكة اعتبروا استعماله للفظ « الرحمن » من مبتكراته مع أن محمدا قد أخذها من جنوبى بلاد العرب ، ثم نظرنا تعليق مترجمي الدائرة ومن يلوذ بهم على لسان الشيخ محمد حامد الفقى أن أقوال اصحاب الدائرة خطأ ظاهر ، ولا دليل عليه ، وانما الذى أوجب الشبهة أنهم رأوا في بعض النقول أن أهل اليمامة

« أطلقوا لفظ « رحمان » على مسيلمة الكذاب فقالوا « رحمان اليمامة » كما في أول تفسير الكشاف وغيره من الكتب ، ولكن هذه الشبهة ضعيفة جدا لأن مسيلمة إنما ادعى النبوة في أواخر حياة النبي . فأراد أتباعه أن يعظموه بهذا الوصف ، وقد أخذوا هذا الوصف عن القرآن ، ولم يثبت سماع هذه الكلمة قبل ورودها في القرآن ، فاننا نلقى أنفسنا أزاء خطأ فاحش اذ أن أصحاب الدائرة حينما قرروا أن محمدا أخذ هذه الصيغة عن جنوبي بلاد العرب أحالوا القارئ على مورتمان ومولر في Weiners Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes ١٠ ص ٢٨٥ ) ومع الأسف يظهر أن الذين علقوا على هذه الفقرة لم ينظروا هذا المرجع - كدأب الباحثين الشرقيين - ومن هنا وقعوا في هذا الخطأ .

بصيغة

نحن نعلم أن كلمة رحمانا — Rahmanâ وردت في الآثار النبطية في بالير بالخط الأرامي في القرن الرابع والخامس لميلاد المسيح ، كما أنها وردت في كثير من النقوش الحميرية ، والأصل في الكلمة — رحمانا — في الكلدانية وهو اسم أحد معبوداتهم أخذها عنهم عرب ألصفا في الشمال والمعينيين والسبأيين والحمديين في الجنوب ، هذا الى أن كلمة رحيم وردت اسما لمعبود جاهلي بصيغة rahem في الآثار النبطية في الصفا ، وأحيل القارئ على النقش رقم ٣٠ من كتاب René Les Arabes en Syrie Avant l'Islam, Paris. 1907 Dussaud والنص في ترجمته الفرنسية هو ( ... et vengeance ! O rahâm, sauve-le ويعلق على المادة كلها الشيخ محمد عاشور الصدفي والشيخ أحمد شاكر الذي يهنا من تعليقاتهما أنهما أثبتا عدم الاطلاع على البحوث الأخيرة في الاسلام . وخاصة الشيخ المحدث أحمد محمد شاكر الذي ينافح عن الحديث النبوي اعتمادا على عناية المسلمين بحفظ أسانيد شريعتهم من الكتاب والسنة ، مع أنه لو علم أن الاسناد من وضع القرن الثالث الهجري وأواخر القرن الثاني كما بينا ذلك في رسالتنا ( من مصادر التاريخ الاسلامي ) وأنه مختلق ، لما تجاسر على مثل هذا القول ولما رمى أصحاب الدائرة بالجهل !

\*\*\*



## خاتمة

وبمناسبة كتابتي هذا المقال لابد لي من كلمة أجلو بها غامضاً ، فانه في الأيام الأخيرة أثار جماعة من الرجعيين حول اسمي ومباحث مناقشات ومهاترات لا معنى لها حتى أننى أصبحت في العهد الأخير هدفا لجماعة تعمل على تشويه أعمالى الأدبية والعلمية والطن في كفايتى الذهنية ، لا لشيء اللهم الا لأنى ملحد ! ولست أعرف كيف يكون الالحاد سببا في الطعن في كفاءة صاحبه ولا يكون التدين سببا لذلك ؟ !

اننى شخص لا يهمنى ما يقال عني من مدح وذم ، وانما الذى يهمنى النقد الأدبى الذى يوجه الى آثارى وهى كثيرة في خمس لغات . وإذا قلت النقد الأدبى فأعنى النقد الذى له قواعده الموزونة وأساسه المقررة . ولكن أين هذا النقد في بلد مثل مصر انصرف أدبها الى المهاترات اللفظية والتراشق بأحد الألفاظ ، والا فليدلونى على نقد موزون . أليس كتاب « الديوان » و « النظرات » و « على السفود » و « رسائل النقد » مثالا للتراشق بين أئمة الأدب في العالم العربى ؟ أو ليس كتاب « أدباء معاصرون » \* و « وحى الأيام » مثالا للنقد عند صعايك الأدب ؟ وماذا أنت واجد من فرق بين هؤلاء الأئمة وبين أولئك الصعايك ؟ لا شيء البتة ! .

اننى شخص اجنبى على هذا البلد . نزلته دارساً متفقداً أحواله ، وامتداد اقامتى دفعنى لأن اشترك في حركته الأدبية فأخرجت للمرة الأولى في تاريخ العربية دراسة تحليلية نقدية لعلمى الحديث والرواية ، فكان جواب الرجعية على ذلك مصادرتها ! ونقدت كتاب « حياة محمد » في مجلة المستشرقين الألمانية نقد منصف فكان جواب الدكتور محم حسين هيكل بك أن يغفل اسمى في رده وأن ينعتنى بآنى بوق من أبواق المستشرقين — بل جهلهم — ونصير للمبشرين ، ومع هذا كنت في ردى له على صفحات هذه المجلة للرجل المنصف . ونشرت بحثاً مسلسلاً للمرة الأولى في العربية عن نظرية النسبية

---

\* عنوان كتاب « لحبيب زحلاوى »

في مجلة ( لرسالة ) - وأعدت للطبع كتابا في مجلدين عن النظرية فوكتست  
وشبوه بحثي !

ووضعت كتابا بالانجليزية عن أديب مصرى كبير وشاعر رومانطيقى من  
الدرجة الأولى ، وهو فصل من كتاب أضعه عن « مجرى الرومانتسيم فى الأدب  
العربى الحديث » فكان جزءا غيرتى لظهار الأدب العربى الحديث أن أرمى  
بالحق والجهل ، وإن أكون « موقعا » أضع اسمى على الكتب بعد أن  
يكتبها غيرى !

وانى أعرض عن هذا كله وأعود لا أقول انى نشرت دراسة عن الزهاوى  
طبقت فيها قواعد النقد الأدبى للمرة الصحيحة الأولى فى الدراسات الأدبية العربية  
فماذا كان جزء وفائى لشاعر العربية الفيلسوف الا ان أنعت بالدكتور  
المأفون ، وأن صلتى وتقديرى للزهاوى راجعان الى أننا ملحدان ؟ !

عرفت الآن انى ذلك الرجل المأفون نصير الالحاد والملاحدين وبوق المستشرقين  
والجاهل الأحق الذى لا يعرف شيئا ، ولكن ليس من حق هذا المأفون الجاهل  
أن يسأل عن العقلاء العلماء فى هذا البلد وفى العالم العربى ؟

\*\*\*

الواقع أن الحركة العلمية والأدبية فى هذا البلد لاضابط لها ، فالفوضى  
تقمعها ، وكل انسان يقول ما يشاء دون أن يجشم نفسه تعب البحث  
والمراجعة والاستقصاء ! وكثير من الأدباء يسيطون على المؤلفات الغربية  
فيعترجمونها وينحلونها لأنفسهم ، وتبلغ الجراة ببعضهم أن يكتب عليها  
« النقل ممنوع بالمره » ! فهذا عميد الأدب العربى الدكتور طه حسين بك يفتحل  
رأيا لغيره فيخرج كتابه « الشعر الجاهلى » ليبلغ به القمة ! وهذا الدكتور  
محمد حسين هيكل بك يأخذ عن غيره خطوط كتابه « حياة محمد » ويخلط  
مع ذلك فى كثير من الأجزاء ، ويقابل لهذا العمل بأن يرفع الى السماء هو  
وكتابه المنتحل روحه عن غيره ! وهذا أديب كبير تعوزه الحجة فينتحل

نصا من كتاب مخطوط ، ولعمري تنطق الفاظ النض بأنه مصنوع ، ومع هذا  
يتبجح بأنه من كبار الأدباء ! ولو ذهبنا نستقصى فسوف نخرج بنتيجة تؤلم  
النفس . . . . .

الواقع أن الفوضى سائدة كل شيء : الأدب ، الفن ، الشعر ، الموسيقى  
النقد ، السياسة . . . . . ، وهذا نتيجة لفوضى البيئة المصرية .

فاذن ليس لنا أن نتألم من جحود نلقاه وقدح نصادفه فتلك حالة طبيعية  
في مثل هذه البيئة ، ولا نيسعنا الا التأمل في المستقبل بروح الصديق المخلص .

اسماعيل أحمد أدهم

## ٨ - لماذا أنا مؤمن ؟

الدكتور احمد زكى ابوشادى \*

يذكر القراء أن في مقدمة الرسائل الإسلامية القوية التى دبجتها يراعة الدكتور أبو شادى رسالته الموسومة « عقيدة اللوامة » . وقد نبرى للرد عليها فى العدد الماضى من ( الامام ) الاستاذ الدكتور اسماعيل احمد أدهم ، ونشرنا رده بحكم احترامنا حرية الرأى فى حدود القانون ، لاعتقادنا أن الأدب هو المستفيد من وراء هذا النقاش بغض النظر عن موافقتنا أو مخالفتنا للآراء المعروضة .

ولما اطلع الدكتور أبو شادى على نقد الدكتور أدهم كتب رداً عليه فى رسالة مستقلة بعنوان « لماذا أنا مؤمن ؟ » ، والى هذه الرسالة القيمة نوجه أنظار قرائنا حتى يلموا بطرفى الموضوع ، وأن كنا شخصيا لا نعتقد أن هناك جدوى عملية من مثل هذه البحوث ، وأن الأولى منها بعناية تتنسا الشؤون الاجتماعية والاقتصادية فى مملكة يعيش سوادها الأعظم فى حكم الهمل بسبب سوء أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية . وقد تحدثنا فى « كلمة الحرر » بمض التحدث عن النظرة الروحية للإنسانية وراينا الشخصى فى ذلك .

## ٩ - لماذا أنا ملحد ؟ \*

نعود الى هذه الرسالة المعروفة لمناسبة ما نشرته مجلة ( الأزهر ) الغراء في الجزء السابع من المجلد الثامن ( رجب سنة ١٣٥٦ هـ ) فنوجه أنظار قرائنا الى ما كتبه العلامة الاستاذ محمد فريد وجدى بك رئيس تحرير المجلة ومديرها وهو ما نوافقه عليه كل الموافقة . وفي الوقت ذاته نوجه أنظارهم الى ما كتبه الاستاذ الشيخ يوسف الدجوى عضو جماعة كبار العلماء اذ أنه يمثل النقيض لاسلوب وجدى بك ولتناوله الموضوع ، مع فقدان أدب الكتابة والنقد فقدانا تاما أشتهر به معظم السادة المشايخ الذين يسيئون الى الاسلام نفسه قبل منقودبيهم بذلك التصرف العجيب .

وقد لجأ الاستاذ فريد وجدى بك فى دحضه كتابات الدكتور أدهم الى أن تعريفه للإلحاد بأنه الايمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون فى ذاته لا يخرج عن كونه رأياً من الآراء ، وإن كان المشاهد أن كل ظاهرة طبيعية تحدثها علة طبيعية ، الا ان هذا لا ينتهى بأن علة الوجود ذاتية لأن هذه العلة الجزئية لا يتأتى ان تكون معلولاتها منتظمة الا اذا كانت منتزلة من علة رئيسية وصادرة عن تدبير سابق للجوادرث . وقد ناقش الدكتور أدهم فى ربطه الإلحاد بقانون الاحتمال وسنة الصدفة الشاملة بأنه مبنى على نظرية جديدة للدكتور أدهم ، الا أن الواقع يناقضها فى خضوع العالم لنظام رياضى آلى فى كل مكان مما لا يسمح لفرضية تحمل فى طياتها فكرة الصدفة والفوضى أن تقوم ، وما دعا الدكتور أدهم الى أن يركب هذا المركب الخشن الا رغبته فى التفادى مما يلزم القائلين بوجود السنن الأزلية من الايرادات ، من أنها مظهر الحكمة الالهية . واقتراض الدكتور أدهم أن نظام هذا الكون راجع لتكيفات حسب قوانين الاحتمال يدحض مزاعمه فى الصدفة المحضة لأن معنى الصدفة الفوضى

---

(\*) الامام : نوفمبر ١٩٣٧ ، ص ٤٠٠ وما يلى .

والخطب ، وقوانين الاحتمال قد وضعها « لا بلاس » العالم الفرنسى للترجيح  
لا للجزم ، وهى تطبق على عوالم ذات نظم وقوانين لا فى عالم الصدفة  
والخطب الذى لا يخضع لقانون أو نظام . وقد بين الأستاذ فريد بك وجدى أن  
فرضية الدكتور أدهم تحدث حدثا عقليا بوضع أسس جديدة للتصور كما يقول ،  
ولكن على حساب انهيار العلم والمعرفة .

أما الأستاذ الشيخ الدجوى فقد انحصرت بضاعته فى تسخيف الرسالة  
وكاتبها والحملة عليه مرددا بعض أقوال الفلاسفة الأوروبيين كديكارت  
وليبنتز دون تحليل نقدى من عندياته ، ومن صور كتاباته قوله :

« من أنكر وجود الله لم يزد على أن قال عن نفسه أنه مجنون » و « إن  
الحمار إذا ضرب التفت لأنه لا يتصور ضربا بلا ضارب ، فمن تصور أن  
يوجد أثر بلا مؤثر ونظام بلا منظم وأشياء متقنة كل الاتقان بلا صانع حكيم ،  
فهو أجهل من الحمار » - الشيء الذى يخرج عن أدب الكتابة الى الطعن والتجريح  
والقذف ، وليس بمثل هذا المنطق تناقش الآراء ، ولا يمثل هذه الحملات يرتفع  
صوت الدين . ولا يسعنا إزاء هذا إلا أن نقول مع الأستاذ فريد بك وجدى  
ما قاله فى مقدمة نقده للدكتور أدهم ، قال حفظه الله :

( إن انتشار العلوم الطبيعية وما تواضعت عليه الأمم المتقدمة من اطلاق  
حرية الكتابة والخطابة للمفكرين فى كل مجال من مجالات النشاط العقلى  
استدعت أن يتناول بعضهم البحث فى العقائد فنشأت معارك قلمية بين المثبتين  
والنافين تمصت بسببها حقائق وتبينت طرائق ، وآمن من آمن عن بينة ،  
والحد من الحد على عهده .

( ونحن الآن فى مصر ، وفى بحبوبة الحكم الدستورى ، نسلك من عالم  
الكتابة والتفكير هذا النهاج نفسه ، فلا نضيقن به ذرعا مأمنا نعتقد أننا على  
الحق المبين ، وأن الدليل معنا فى كل مجال نجول فيه . وإن هذا التسامح  
الذى يدعى أنه من ثمرات العصر الحاضر ، هو فى الحقيقة من نفحات الاسلام

نفسه ، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان على العالم كله ، فقد كان يجتمع المتباحثون في مجلس واحد بين سنى ومعتزلى ومشيه ودهرى الخ .  
فيتجاذبون أطراف المسائل المفضلة ، فلم يزد الدين حيال هذه الحرية الفعلية الا هتية في النفوس ، وعظمة في القلوب ، وكرامة في التاريخ ) .

وعندنا أن الدين الحق لن تقوم له قائمة الا بأمثال الأستاذ محمد فريد وجدى بك ( وما أندرهم في العالم الاسلامى ) - أولئك الذين يتبحرون في اطلاعهم العصرى ويتجملون بمكارم الأخلاق ويعرفون معنى التسامح الفكرى وأدب المناقشة والاقناع .

## ١٠ - الأدب والروح المادى \*

أثار الدكتور أدهم - واهتمامه معروف بالرياضة النظرية - بحثاً عجيباً بعنوان « لماذا أنا ملحد ؟ » فى عدد ( الامام ) الماضى ، ينظر فيه الى العالم نظرة مادية محضة ، ونحن مع ايماننا الشخصى بأن مثل هذه النظرة لا تفيد الأدب عادة ، ولا يهتم بها الشرق أى اهتمام ، فان المجلة بروحها الحرة قد نشرت هذا البحث الذى رد عليه الدكتور أبو شادى رداً مستقلاً فى رسالة « لماذا أنا مؤمن ؟ » اظهاراً للبيئة المصرية على عقلية تختلف كل الاختلاف مع العقلية المصرية ، بل الشرقية التى تؤمن بالنظرة الروحية المشرقة للوجود ، أما أن الطبيعة الانسانية ما هى الا حادثة بيولوجية مؤقتة ، فهذا ما نخالفه كل المخالفة ، ونعتقد شخصياً أن للروح مجالاً كبيراً وأثراً هاماً فى الوجود ، وأن عقولنا المحدودة لتقف أمام الوجود كما يقف السائح الجاهل فى البحر الجياش لا يرى فى رحلته الا الماء والسماء ، فيعتقد أن هذه اللانهائية ! وهذا النظر الخاطيء راجع الى ضيق الأفق الفكرى ، فى حين أن الانسان يعرف بالبصيرة أسراراً لا يدركها العقل ، ويأتى الانسان الصوفى أعمالاً تبهر العقل المجرد ، ومعنى هذا أن البصيرة لا تخضع للزمن كما يخضع لها العقل البشرى ، فإن الأحلام التى تأتى بالعجائب العلمية وبالأنباء المستقبلية إنما هى من نيات البصيرة وثمار قوة باطنية غير واعية ، يستحيل على العقل الواعى أن يفتن لها . ومن أمثلة هذه الأحلام حلم رجل بحوث بركان يموت فيه عدد معين من الأشخاص ، فحدث ذلك بعد سنين ، ومات فى البركان العدد الذى أتى به الحلم !

وقد عرفت الدنيا أرواحاً عجايباً من البشر فى القديم والوقت الحاضر

(\*) الامام : ديسمبر ١٩٣٧ ، ص ٢٥٤ .



يقرأون الفكر ، ويؤثرون بمغناطيسهم في الناس ، ويأتون بالمعجزات  
والعجائب ، فيقف الماديون يعلمهم حيارى ، ولا يقدرون على شيء إلا أن  
يكذبوها ! ونسى هؤلاء أن في الكون الهاما ، وفيه وحيا ، وأن في الدنيا  
أشخاصا يتجردون ويهجرون الجسد ولا يباليون بما يصنيهم من ارهاق  
وهوان ، ويبلغون درجة من الروحانية فائقة ، يصلون بها الى ما تعجز عنه  
عقول العلماء الماديين ، ونذكر من بين هؤلاء كريشنا الهندي الذي اعتبره  
الهنود الها ! ، وتاريخه في الحياة يثير غربة الأذهان في تلك الحياة المادية  
فهذا الهندي الروحاني جن بحب الله ، فنسى نفسه ، وهجر أهله ، وقضى  
امدا من حياته في غابة صغيرة وعاش في الزوبعة وضوء الشمس ، ولكي يقضى  
على كل نازعة بشرية فيه تردى ثياب النساء وعاش معهن حتى انمحت كل  
نزعة اليهن ، وبعدها ابتداء ينشر رسالته ، فما نقد أحدا ، ولا هاجم ديناً ،  
ولا اعتدى على طبقة من الطبقات ، وكانت كلماته وحيا ونهضة ، لأنها كانت  
مأينة بالضوء والقوة ، وكان أثره في الهند أعظم من آثار أى عقل بشرى  
في جيله بل في أجيال .

وانما أظننا في هذا المثال ، لنقول ان في الدنيا أشخاصا لا يخضعون للزمن  
ولا للمسافة ، وأن هناك بصائر تكشف ما تعجز عنه الأذهان والمعامل ، والذين  
يتمسكون بالمادية ويقفون بالحياة عند الموت يتجاهلون بآرائهم المدنية في  
تقدمها ولا يخدمون الأدب في طيرانه وخياله ، وروحانيته ولا الخلق الطيب  
النبيل ، وتفكيرهم هذا ليس بجديد ولا أصيل ، فهو تفكير سبقهم فيه  
المفكرون من قرون وقرون وخالفهم فيه الروحانيون من قرون وقرون ، وسيبقى  
هذا الاختلاف قائما وخالدا في مختلف العصور ، ولكن التفكير المادى في البيئة  
المصرية مقضى عليه بالفشل لا محالة ، ولا جدوى منه غالبا للأدب ولا للنهضة  
الحاضرة ، ولكنه على ما أعتقد بحث جدلى ، ولا يحبه المثقفون ولا يميلون  
اليه لعدم جدواه ، ولكونه يثير الخواطر ويتعب الأذهان على غير طائل .

## ١١ - ابنة يزيد « قصة تركية » \*

يُنزل الأديب الكبير رفيق بك خالد قره قاييش في المرتبة الأولى بين اعلام الادب في تركيا الحديثة ، وهو من اكبر كتاب مدرسة « فجر آتى » التي تأسست عام ١٩٠٨ باعلان الدستور وحقوق الانسان في الدولة العثمانية . وهو يعتبر في طليعة نفر من الكتاب عملوا على تسويد لهجة الاستانة ولغتهم الشعبية العذبة على بقية اللهجات باتخاذها اسلوب لهم في كتابتهم الأدبية . فأخرج قصة « كيربينك ديدكلرى » « استانبولك ايج يوزى » ومجموعة من القصص بلغ بها القمة في الأدب القصصى . غير ان الاوضاع السياسية في تركيا الحديثة اضطرت هذا الأديب الكبير ان يغادر تركيا لجارتها سوريا ويتخذ في شمالي سورية - حلب - لنفسه مقاما . وقد أخرج في السنوات الاخيرة عن حلب مجموعة من القصص رفعت رأس الادب التركى في الخارج عاليا . ولقد كان مقام الاديب الكبير رفيق خالد في سوريا الشمالية التي كانت مسرحا للانقلابات الطائفية واسكان الاشوريين بقوصية « عصابة الامم » فيها موضوعا لروايته ، وما كان لروائي ان يتأثر بها في حياته ولا تنضح بها نصصه ، ولهذا رأينا الاديب الكبير رفيق بك خالد يخرج قصة « ابنة يزيد » موضوع الاشوريين واليزيديين . وفي هذه القصة تناول بالتحليل الروائى لطائفتين وعادات وعقائد اليزيديين ، تحليلا تلمس بين سطورهِ الاطلاع الواسع الدارسة العلمية الدقيقة .

قرأت الكتاب على انه ادب محض لما بعث به صديق الاديب سامى الكيالى بدى فيه رأيى كائنا ما كان هذا الرأى ، ولكنى لا اکتتم القارىء هذه الحقيقة : انى خرجت منه بكثير من النظرات والآراء التى تمت للعلم بصله ، فتاريخ شوريين وصلاتهم باليزيديين وجوهر عقيدة هذه الطائفة التى عليها الكاتب

\* الحديث : العدد الرابع نيسان « ابريل » ١٩٣٨ ، ص ٣٢١ ومايلي .

كثيرا من أضواء العلم فأنكشفت تحته حقيقة تباينت الآراء فيها وتضاربت :  
وإنقد احسن الكاتب الكبير رفيق خالد في رجوعه الى تصانيف السر هسنرى  
اوستن لايارد وخاصة كتابه « استكشافات في نينوى وبابيل Discoveries in  
» Ninevah and Babylon « عن اليزيديين . ولقد علل رفيق خالد تعليلا  
لسان زيلى ديللايزدى الفتاة الارجنتينية التى تنحدر من سلالة الاشوريين  
حقيقة العقيدة اليزيدية فقال صفحة ٧٦ :

( نحن من عيقر عاش على الشاطئ الشرقى من بحر خزر فى سالف  
الازمان . ومن الخطأ نسبة هذا العنصر الى الايرانيين او الاكراد او العرق  
التركى لأن وسائل تحقيق هذه النسبة غير قائمة ، غير ان هنالك حقيقة  
لا يتطرق اليها الريب ، تلك اننا رضعاء منابع زيت البترول . ولهذا نحن  
من عباد النار . تحت تأثير الهزات العنيفة التى قامت فى مجتمعنا البدائى  
تحت ضغط المستولين اضطررنا ان نغادر مهدنا الاصلى ونتحرك نحو  
الجنوب ، واستقرت جموعنا فى بقعة تجرى فى عروقتها زيت البترول . وكما  
تجرى زيوت البترول فى انابيب ممتدة اليوم من باكوى حيث تقوم منابع البترول  
الى باطوم على البحر الاسود كذلك كان الزيت يجرى فى عروق الارض الى  
الموصل ويسيل عند كركوك وينفجر فى جبال سنجار ... )

ولايجب ان نبحث عن الاصل الايرانى فى عقيدة اليزيديين وعبادتهم  
للشمس ، لايجب ان نبحث عن أصل اليزيدية فى الزرادشتية والزندافىستا ، ن  
تصارع قوى الخير والشر : فى اهرمزدا وانجورامنيو او حسب التعبير الافرنجى  
فى هرمز واهريمان انما يجب ان نبحثها فى وجدان اليزيديين التى تشكلت تبعا  
لها صور عقيدتهم والتى تظهر فى كتابهم المقدس « مصنف رش » ( . )

لقد صحح الروائى التركى كثيرا من معلوماتى وهى غزيرة عن اليزيديين  
وعقائدهم وطبائعهم وهنا يظهر عندى اثر الفن جليا فى العلم واثر العلم  
جليا فى الفن .

وانى احب ان يقرأ هذه الرواية ادباء العربية ليعرفوا ان الادب المحض  
ليس بمستقل عن العلم والدرس والتحقيق وليس الشعور المحض \* .

- ٢ -

انتقل الآن للرواية نفسها وموضوعها طريف عجيب ، وهى تنقسم ثلاثة  
فصول الفصل الاول يجرى فوق عباب البحر بين مارسيليا وميزوت والفصل  
الثانى يجرى فى القفار بين انقاض مدينة تدمر - مدينة الزباء - وبين سنجار  
فى الجزيرة والفصل الثالث يجرى بين الجبال فى بلاد الاشوريين . وتنتهى  
الرواية فى بيروت . وسأعمل على ترجمة هذه الفصول قريبا فى هذه المجلة (١)  
ولكن احب ان اتناولها الآن بشئ من الدرس والتحليل .

اسلوب الكاتب يمتاز بالدقة والسرعة والسلاسة ، والوحدة من أبرز  
مافيه ، غير ان جمال اسلوبه الفنى ذهب فى كثير من اجزائه محاولة تترك  
اللغة والتخطى عن الالفاظ الشائعة التى اعطت الاسلوب شيئا من الطلاقة  
ولكن على حساب السلاسة . وكتابة الكاتب فنية محضة ، فهو ككاتب  
صاحب فن فى الكتابة له بجانب روح الفنان واحساس الشاعر والاديب عمق  
العالم ودقة الفيلسوف ٢ يجيش بنفسه ارقى صور الفن غير ان الاخراج  
عنده يقيدها بالمذهب الواقعى ، وتصوير الكاتب وتحليله ابرز ما فى كتابه ،  
وهو يرجع فى تحليله لحدث نظريات علم النفس الحديث ، فينزل الى اعماق  
شخصيات قصته ويصور مكنونات نفوسهم وخلجات قلوبهم تصويرا حيا  
ناظقا غير ان العقل وحده دائما ينتصر عند الكاتب على ثورة العواطف .

وعلى جه عام يعتبر هذا الكتاب تحفة فنية يجب الا يخلو منها مكتبة  
عشاق الادب التركى ومحبيه .

اسماعيل احمد آدم

---

(١) الحديث : سنشر ترجمتها تباعا ابتداء من العدد القادم .

\* تميز الكلمات من عندى .

## ١٢ - هكذا تكلم زرادشت \*

ترجمة الأستاذ فليكس فارس

- ١ -

صديقي الأديب النابغة فليكس فارس علم من أعلام البيان في الشرق العربي ، عرفته العروبة على منابرها في سوريا ولبنان خطيباً مفوها يدعو لأحياء الثقافة العربية ، وعرفته لغة الضاد ذاتها عن حياضها أمام تيار العجمة الدخيل ، وعرفه الشرق العربي رسولا يرفع رسالة غيبيات الشرق أمام يقينيات أوروبا الجارفة .

و « رسالة المنبر إلى الشرق العربي » التي أصدرها منذ عامين صرخة مدوية إلى الضمير العربي تظهر لك فليكس فارس على حقيقته . فهو ينظر للعالم من ناحية ارتضاها شعوره فسكن إليها عقله ، وقبلها وجدانه فنزل عندها فكره . فهو شاعر في تفكيره وفنان في منطقته وداعية في علمه ، ولهذا تقع على الشيء الكثير من المفارقات في كتابه ، تلك التي أجليناها في نقد مستفيض نشرته لنا مجلة « العصبية » في العدد الثاني والثالث من السنة الرابعة . ذلك أن فليكس فارس رجل يؤمن بخيالات الأمس ويعيش في ذكريات الماضي ، فهو يعيش في الحاضر بكيانه المادي ، أما عقله وروحه فهما في الماضي ، ينظر إليه بمنظار ناصع مكبر ، أما الحاضر فمنظاره أسود مصغر ، ولهذا تجده يهيب بأهل المشرق أن يخلعوا عنهم رداء مدنية الغرب التي لبسوها في العصور الأخيرة وأن يرجعوا لفطرتهم التي تفجرت منها في الماضي أنوار الموسوية والعيسوية والمحمدية .

---

\* الرسالة : العدد ٢٧٨ ، ٣١ أكتوبر ١٩٣٨ ، ص ١٧٩٧ ومايلي .

هذا هو صديقي فليكس فارس كما عرفته من مطالعة كتابه « رسالة المنبر » .

ولقد ترجم أخيرا أثرين عن اللغة الفرنسية ، أولهما قصة لألفريد دى موسيه ، وثانيهما كتاب زرادشت لفردريك نيتشه .

وترجمة هذين الأثرين من قبل صديقنا فليكس مدعاة لنا للتساؤل عن الأسباب التى دفعته لترجمتها !

يقول أديبنا النابغة فى تمهيد لقصيدة « رولا » لألفريد دى موسيه وقد فسرتها له المقتطف فى عدد مايو من هذه السنة : « ان فى بذل البيان لتفكير الغير كثيرا من التضحية لكاتب اندغم تفكيره فى بيانه ، لأن هذا البذل يستلزم اقامة حاجز بين القوة المبدعة مما كمن فيها تذكارا وتنسيقا ، علما بالاستقراء بالحس الباطنى ، وبين قوة التعبير تصويرا وتلوينا وتنغيما . وفى هذا الفصل من الجهد مالا يدركه الا من يعانيه ، ولا يعاني هذه المشقة كل من يقتحم الترجمة اطلاقا ، فان من الترجمة مالا تتعدى الاقتدار على النسخ ، وليست هذا النوع ما نعنى ، فالترجم الذى ينقل كتابا يبحث فى صناعة أو مسألة اقتصادية لا يكون عمله اذا هو امتلك ناصية اللغتين الا عبارة عن كتابة ما سطرته الريشة من الشمال الى اليمين بكلمات يخطها القلم من اليمين الى الشمال ، ولمثل هذا العمل قيمته ولا نكر ، غير أنه جد بعيد عن مجال البيان الأدبى ، وليس فيه غير أثر الجهد والاطلاع والدقة ، اذ لا يمكن أن يتضمن شيئا من شخصية المترجم الأدبية .

شتان اذن بين من يترجم ومن يسلم انشاءه عن تفكيره ليكون هيكلًا سويًا من البيان تحتله روح مؤلف مبدع فنان » .

ومهما يكن قيمة هذا رأى فان فيه عنصرا من الحق فى بيان منحنى الترجمة عند أديبنا . اذن فلنا أن نتساءل — عن العناصر التى تكافأت بين هذين الأثرين البيانيين وبين نفس المترجم ، حتى كبد نفسه جهد استكاث ما فيه

من القوة المبدعة ، وعمل راضيا على اعادة بيانه بلغته لتفكير غيره ؟

ان في الاجابة على هذا السؤال حل مشكلة ترجمة أديبنا لهذين الأثرين دون غيرهما من تراث الأدب والفكر الغربى !

أما « الاعترافات » فهي قصة حب « الفريدى موسىه » لـ « جورج صاند » وهى تمتاز بعمق الاحساسات وزخور المشاعر ، ولكن فكرتها وخيالها ضعيفان ذلك ان « الفريد دى موسىه » كان « رومانيا » يغلب شعوره وعقله واحساساته تفكيره ، ومن هنا كان لايقدر على التحليق فى أجواء الخيال . . . وهذا الطابع الذى يسم « الاعترافات » هو الذى تجاوب مع نفس المترجم ، ذلك أنه من طراز المؤلف فى طابعه الشخصى .

هذا الى أن القصة وان لم يكن لها مقام يذكر فى تاريخ الفن القصصى ، فان أديبنا المترجم فتن بما فيها من احساس صادق ووصف جميل ، هو كل ما للاعترافات من ميزة . ومن هنا تجد أن المترجم نزل عن بيانه لموسيه راضيا . ذلك أن الصور والاحساسات التى منها توسيعه فى كتابه قريية من نفس المترجم ليست غريبة عنه ، فهذا موسىه يرى مع فليكس فارس أن داء العصر - الذى حاول موسىه أن يصوره فى مستهل كتابه فأخفق - نتيجة للمعدنية الآلية . وهذا الداء ظاهرة من ظواهر اليوم فى جيل شباب هذا الشرق العربى . . . ومن هنا أعتقد أن المترجم رأى فى الاعترافات علاجاً أدبيا لداء العصر . ومن هنا نرى أن فليكس فارس لم يترجم كتابا بترجمة « الاعترافات » انما وجد فى الفريدى موسىه من يعبر عن احساساته وأفكاره تعبيرا صادقا فى « الاعترافات » فنقلها للعربية وكأنه ينشئها من نفسه .

اذن فليس لنا أن نعيب على المترجم نقله لكتاب « الاعترافات » الى العربية ، مهما كان رأينا فى الاعترافات ، ذلك أن الأفكار والاحساسات المبثوثة فى « الاعترافات » تنبع من صميم نفس المترجم . فكل اعتراض عليها اعتراضا على طبيعة بشرية !

أما كل ما يمكن أن يدار من البحث حول ترجمة الاعترافات فهو مقدار  
خصيب الترجمة العربية من روح الأصل الفرنسي ، ونحن نعتقد اعتقاداً أولياً  
أن المترجم مهما يكن مقدار تصرفه في الترجمة ، فإن روح الاعترافات في أصلها  
الفرنسي لا شك قوية واضحة في الترجمة ، ذلك أنها لا تنزل من المقدرة على  
الترجمة وإنما تنزل من روح المترجم .

أما كتاب « زارازوسترا » لفردريك نيتشه ، فإن بعض الصعوبة يبدو  
للنظر إذا حاولنا أن نثبت وحدة المزاج بين الفيلسوف الألماني والمترجم العربي ،  
ذلك أن المؤلف مشهور بتجديفه والمترجم مؤمن مشهور باغراقه في التحدين ...  
وأيّن اللاحاد من الإيمان ؟

ولكن لو نظرنا للبواطن ، فإننا نجد وحدة في المزاج بين المؤلف والمترجم ،  
هذه الوحدة تقوم على الاغداق والطبيعة الفنية ، ذلك أن نيتشه فلسفته  
ليست نتيجة لفريضة فلسفية إنما هي تجربة الدنيا أملت على طبيعته الفنية  
ما أملت ... ومن هنا كان نيتشه فناناً أكثر منه فيلسوفاً . وروحه الفنية  
قديمة ، وللطابع العبرى نتيجة ، لتأثره بالأدب العبرية التي تبحر فيها .  
وهذه الروح السامية Semitischen هي التي أخذ بها المترجم ، بما فيها من  
الحقائق إزاء الوحدة المتجلية للكون في روح الفيلسوف الفنان . ومن قبل  
التفت الأديب الناقد عباس محمود العقاد في دراسة سريعة له للمتنبي إلى أوجه  
الشبه بين نيتشه والمتنبي ، ورأى لهما فلسفة في الحياة واحدة ، تتناول  
سفنهما وصروفهما ، ولا تتناول مصادرها ومصائرهما . ولقد وقف العقاد وقتئذ  
حائراً في تفسير أوجه الشبه بين شاعر العرب الكبير ومفكر ألمانيا وفنانها  
الكبير ، وهو لو ذهب من ناحية الطبيعة الفنية يعلل أوجه الشبه بين الرجلين  
مستعينا بالعوامل التي تكافأت مع هذه الطبيعة ، لكن نجح في بحثه  
أضعاف ما نجح .

مضى صديقنا فليكس فارس يترجم عن نيتشه كتابه ، مأخوذاً بهذه  
الروح ، ونحن نظلم أنفسنا ونظلمه ونظلم الحقيقة إذا ذهبنا نقارن بين كتاب



زارازوسترا في أصله الألماني وبين ترجمته العربية ، لأن أدينا المترجم رجن أنصب تفكيره في بيانه عن طريق الاشتراك بين العلة والمعلول . . . ومن هنا كانت ترجمته سلخ لتفكيره عن انشائه - كما يقول هو - ليكون انشأؤه هيكلًا سويًا من البيان تحتل روح مؤلف مبدع صاحب بيان وفن كفردريك نيتشه . ولما كان السلخ غير مستطاع في كل الحالات كانت أفكار المترجم تتسرب إلى تفكير نيتشه فتختلط به أو تجعل مفهوم كلامه ينحرف بعض التحريف حتى يجوز المكافأة لنطق المترجم ، وآثار هذا الانحراف جلية في الترجمة ، في صورة صرف ، وطورا في صورة تفسير وتأويل . ومن هنا كان لنا أن نعتبر الترجمة تحمل طابعا شخصيا يتصل بالمترجم ، لا عند بيانه فحسب بل يتكافأ ومنطقه الى حد كبير .

ولا أدل على هذا من تصرف المترجم في كلام نيتشه وتأويله وتخريجه عباراته تخريجا يبعدها كل البعد عن مفهوماتها .

يقول نيتشه في فصل « بين غادتين في الصحراء » على لسان « زارازوسترا » نشيدا يستهله بقوله :

ان الصحراء تتسع وتمتد فويل لمن يطمح الى الاستيلاء عليها !  
يا للمهابة !

يا للهداية تليق بمهابة صحراء افريقيا !  
تليق بأشد أو نذير يهيب بالناس الى مكارم الأخلاق .

انها لروعة لم تسلط عليكما يا صديقتي عندما أتيج لى أنا ابن أوروبا  
أن أجلس عند أقدامكما تحت ظلال النخيل .  
حي على الصلاة !

فهنا « أسد الصحراء » رمز « للنبي » رمز « لانبعاث الفضائل العليا » وتمردا على الجحود والتضعيف في الحياة ! . . . و « سلام » رمز « لحي على الصلاة ! » .

هذا ما يقرره صديقنا في مستهل الترجمة ، ولو ذهب لتدعيم تأويله الى عالم أخصائي في فلسفة نيتشه هو الدكتور « روبرت رينجر » أستاذ الفلسفة بجامعة فيينا - الذي يظهر أنه يوافق صديقنا المترجم بعض الموافقة في تأويله - ان صح ما نقله المترجم عنه ! ...

ولكننا لو راجعنا الدكتور « رينجر » وخاصة مجلده الضخم عن نيتشه ، فاننا لا نجد وجها في كتاباته يتفق مع تأويل أديبنا النابغة فليكس فارس .

ومع هذا فرأى الدكتور رينجر « لا يقدم ولا يؤخر في الموضوع ، ذلك اننا نجد تفسير هذه الرموز جلية في كتاب « زارازوسترا » من مطالعة النشيد في ضوء روح الكتاب عامة . ونحن نقدر أن « أسد الصحراء » رمز للعقل الانسانى الطموح الى نيل حريته وبسط سيطرته على حياته ، أما الصحراء فنفهمها على أنها الحياة المتحررة . أما صرخة الأسد امام غادات الصحراء فهي صرخة الارادة في الانسان الطموح لنيل حريته ، وغادى الصحراء ، هنا هما فضائل الحياة ، ولكن أى حياة ؟ ... نرجع \* الحياة المستعبدة .

« والبقية في العدد القادم »

اسماعيل أحمد أدهم

« المحرر »

---

\* هكذا في الأصل والصواب « نرجح » ليستقيم المعنى .

« المحرر »

## ١٣ - هكذا تكلم زرادشت

ترجمة الأستاذ فليكس فارس \*

- ٢ -

ان نيتشه نفسه يوافقنا على هذا التفسير ، فهو يقول ص ١٧ من الترجمة العربية :

« وهناك في الصحراء القاحلة ( أعنى صحراء الحياة القاحلة ) يتم التحول الثانى فيقلب العقل اسدا لأنه يطمح الى نيل خريته وبسط سيادته على صحرائه ٠٠٠ !

وفي هذه الصحراء يفتش عن سيد ليناصبه العداء كما ناصب سيده السابق ، فهو يستعد لمكافحة التنين ( الواجب ) والتغلب عليه » .

ولست أدري كيف غفل صديقنا المترجم عن هذا مع أن قلمه جرى به في الترجمة ؟؟ وكيف تغافل الدكتور « روبرت ريننجر » ان صح ما ينقله صديقنا المترجم عنه .

أما الفقرة الأخيرة من النشيد ، والتي يجد فيها المترجم سنداً لتأويله على زعمه ، فهذه الفقرة لا تؤيده في رأيه بعد أن وضع التفسير الصحيح وإنما هي تؤيدنا في تفسيرنا الذي ذهبنا اليه .

أما ترجمة عبارة ( سلاه ) ( ( ( حى على الصلاة ! ) ففيها نظرة ، ذلك أن نيتشه كان إخصائياً في الآداب العبرية . ومعروف في الأدب العبرى أن لفظة ( سلاه ) ترد في أواخر الأناشيد ، والثلث على هذا قائم في سفر الأناشيد في

---

\* الرسالة : العدد ٢٢٧٩ ، ٧ نوفمبر ١٩٣٨ ، ص ١٨٢٧ ومايلي .

المعهد القديم وقد ترجم الى ( سلاه ) عربيا في كلا الترجمتين اليسوعية والأمريكية . هذا الى أن نيتشه نقلها كما هي الى الألمانية واختتم بها عبارات أناشيده . وظلت على نصها العبرى في جميع التراجم مع ظهور مفهومها في اللغة العبرية للجميع ، اذا فليس هنالك وجه لأن يذهب المترجم ليفسرها بأن نيتشه يقصد بها ( حى على الصلاة ! ) .

أما تقدير الدكتور ( روبرت رينجر ) فلا قيمة له ، ذلك أنه يعرف عن نيتشه أنه متصل بالآداب السامية ، فلما وجد تفسيراً للكلمة في العربية وافق المفسر في رأيه ، وهو لو درى أن نيتشه كان وقوفه مقصوراً على آداب العبريين ، لعلم أن مفتاح الكلمة في لغة العبريين وليست في لغة العرب ، ومن هنا كان له أن يفرض تفسير المترجم !

وهناك في التمهيد الذى قدم به صديقنا المترجم مآخذ كثيرة نحصر الكلام هنا على أهمها وأكثرها مجانبة للواقع .

يقول المترجم :

( يريد نيتشه خلق الانسان المتفوق - يعنى السبرمان - جبارا كشمشون وشاعرا كداود ، وحكيما كسليمان . فهو يكلف الطبيعة مالا قبل لها به ويطمح الى ايجاد جبابرة لا يصلحون لشيء فى المجتمع لأن الحيوية لا تنصرف من مختلف نوافذها الجسمية فى آن واحد دون أن تقبض على صاحبها لتوقفه من سلم الارتفاع على مرتبة معلقة بين الاعتلاء والانحطاط فيكون منه لا الانسان المتفوق بل الانسان « القافه » الفصير الحياه والفاصر فى كل عمل باشره . )

وهذا الرأى يصح ولكن اذا كانت القوة الحيوية فى الأحياء لا يمكن زيادتها فيهم حتى يكون من تصرفها من مختلف نوافذ الحياه ما يجعل الحى يتقف فى مرتبة التفوق من سلم الارتفاع . من هنا لا يصح هذا الاعتراض على نيتشه ، ذلك أنه يقيم فكرته فى مجيء السبرمان من ازدياد القوى الحيوية عن طريق ترك المجال للفتازع للبقاء فيبقى القوى الأصلح . وتعمل سنة الانتخاب

على تثبيت صفة القوة في سلالات هذا القوى الذى خرج مختصرا من معمعة  
التنازع على البقاء .

يقول المترجم :

( من تبصر في أحوال الناس وطرائقهم في الحياة ، لابد له أن يسلم أخيرا  
بأن لكل شخصية حياتها بما كمن في حوافزها ولكل شخصية ميقتها بما  
خفى من أدواء جسمها وعلل آرائها وبما وراءها من مقدمات وحولها من  
نتائج ) .

وهذا الرأى فكرة أولية يؤمن بها صاحبها فليكن شارسي وتدور من حولها  
آراؤه في الشرق والغرب ، وهذه الفكرة فيها عنصر من الخطأ ، وموضع الخطأ  
عدم ملاحظته العوامل والمؤثرات الطبيعية والاجتماعية التى تترك أثرا ثابتا  
في فطرة الأحياء يتكافأ مع حوافزهم الطبيعية . وقد جلينا في سلسلة مقالاتنا  
الدرجة على صفحات ( الرسالة ) عن الغرب والشرق كيف تنزل جميع آراء  
صديقنا من هذه الفكرة الأولية ، وشرحنا أوجه الضعف بتفصيل فيها ، فلا  
داعى هنا للإفاضة .

يقول نيتشه :

( ان ما فطرنا عليه هو أن نخلق كائننا يتفوق علينا ، تلك هى غريزة  
الحركة والعمل .

ويعلق على هذا الكلام المترجم بقوله :

( ما هذه الفطرة التى يراها نيتشه رافعة الانسان الى التفوق على ذاته  
وأنساله الا خافز الحب وفي أعماقه غريزة الانتخاب تجتذب الزوجين الى  
اتصال يشدد أحدهما فيه ماوهن في بنية الآخر . )

وهو في تفسيره هذا وتعليقه يحمل نيتشه أفكارا لم تمر بخاطره فضلا  
عن أنه يخالف العلم الحديث بمقدراته .

يقول نيتشه ان غريزة الحركة والعمل في الحياة تعمل لخلق كائن يتفوق على أبويه ، وهو في هذا يماشى فكرة أن التورط مخفوع للارتقاء ، فاذا كانت الحياة هي الحركة والعمل ومجبولة على الارتقاء ، فاذن كل نتائج الحياة يتفوق على أصله . وهذه فكرة مستقلة بذاتها عن فكرة المترجم حين يقول : ان حافزة الحب بما في أعماقها من غريزة الانتخاب الزوجي يجذب الزوجين الى اتصال يشدد أحدهما فيه ما وهن من بنية الآخر .

ومع هذا ففكرة المترجم واهنة لو نظرنا اليه من ناحية العلم البيولوجي ، ذلك أننا نعرف من بحوث الأستاذ جوليان هكسلي المعروف أن المظاهر الخارجية في الحياة وخصوصا الصفات « النفسية » وعلى وجه خاص الحب لا يتعدى أثرها « احكام الروابط النفسية بين الأحياء بعد أن يهبط الميل الفسيولوجي الى درجة العدم » . من هنا لنا أن نقول ان حافز الحب مهما كان له من الأثر في احكام الروابط النفسية بين الأحياء فانه لا يتعدى دائرة المظاهر الخارجية للحياة ولا يصل بتأثيره الى العالم الداخلي . فاذن رأى صديقنا المترجم يخالف مقررات العلم البيولوجي الحديث وأمانة البحث تضطرننا ان نقول ان بعض الباحثين الى الآن لا يزالون يحملون بعض الظواهر الطبيعية في التناسل على الصفات « الروحية » ذلك أن هذه الفكرة بقية من آثار الرأي العامي الشائع في أن للمظاهر الروحية أثرا في تكوين الجنين . ويستحسن أن يراجع المترجم بحوث الأستاذ جوليان هكسلي في هذا الموضوع .

ومن هنا نرفض كل ما نقله المؤلف من فصل ( منابت الأطفال ) من كتابه ( رسالة المنبر الى الشرق العربي ) مقدرين أنه لا صلة بينها وبين الأبحاث العلمية الحديثة في البيولوجيا .

يقول المترجم :

( ان الدين الذي يهاجمه نيتشه انما هو صورة لأصل شوهاها الغرب ) . وهذه الفكرة تدور في كلامه ، ذكرها في كتابه ( رسالة المنبر ) مرارا ورددها في مناظرته معي عام ١٩٣٧ وجاء يكررها على صفحات ( الرسالة ) أخيرا ،

وها هو ذا اليوم يذكرها في تمهيد يقدم به ترجمته للكتاب وأن أؤمترا • ومع كل هذا الفكرة خاطئة فالغرب لم يشوه الدين الذى أخذه من الشرق ، وإنما كل ما فعله ، أنه جعله يتكافأ مع طبيعته الحيوية الانسانية فأنبغ عليه صورا ليست منه ، ولكنها من طبيعته ، فكان من ذلك صورة للدين تغاير الصورة التى هى عليها فى الشرق •

اذن فلتعبر بأن الغرب شوه الدين تعبير خاطئ ، وصحة التعبير أن يقال ان الدين الذى أخذه الغرب عن الشرق كيفه على حسب طبيعته حتى يقبله ، وهذا التكيف ان اعتبر تشويهاً فى نظر المترجم هو فى الواقع خلع للثوب الغيبي عن الأديان وجعله انسانيا !

يقول المترجم :

( ان الدين قد أراد للانسان تكاملا روحيا يهيئه الى ادراك باريه وراء المحسوس فى حين أن نيتشه ، وقد أنكر ما لا تقع الخواص عليه ، أراد أن يفلت الانسان من حدود انسانيته على هذه الأرض فيجعلها جنة خلد يستوى عليها بجبروته الها ٠٠٠ )

ونحن نقول :

( ان نيتشه لم يفعل أكثر مما استلزمته عقليته الآرية وعقله الانسانى المتحرر من تقاليد الماضى ، وهو لم يحاول أن يجعل الانسان يفلت من حدود انسانيته بل عمل أن يرد الانسان لحقيقته فى عالم الطبيعة بعد أن حاولت الأديان أن تفلته من حدود الطبيعة وتجعله خاضعا لما وراء الطبيعة ، حتى أصبح الانسان حيوانا ميتا فيزيقيا ) •

ان وجهة النظر تفتقر من اعتقاد ثابت بالغيب أو بانكار لها وايمان باليقين الواقع ، ومن هنا فالفرق بينى وبين صديق المترجم أنه رجل غيبي وأنا ضد الغيبيات على خط مستقيم •

والناحية الغيبية عند صديقى هى التى جعلته ينكر التطور كحقيقة  
بيولوجية اذ قال :

( ان المخلوقات كلها فى سلسلة الوجود لا تملك الانعتاق من حدود أنواعها  
مهما كرت القرون وتعاقبت الأجيال ، لا يمكن للجماذ أن يفلت من مملكته  
الى مملكة النبات ، ولا للنبات أن يجتاز حدود مملكة الحيوان ولا الحيوان ، ان  
يجتاز مملكة الانسان .

لك . كان الذاهب فى طلب انسان يتفوق على الانسانية كالمحاول  
استنبات الشجرة حيوانا أو استبدال الحيوان انسانا .

لقد كرت القرون على مبدأ التاريخ الذى نعلم وعلى ما لانعلم من حقه  
كرت ما وراءه ، والانسان لم يزل هذا المخلوق الدائر أبدا ضمن حلقة  
انسانيته )) .

ويؤسفنى أن يرجع صديقى فليكس فارس عن أفكار عصره القهقرى الى  
أفكار القرون الوسطى .

يقول أمين الريحانى فيلسوف الفريكة فى خطاب لصديقه وصديقى فليكس  
فارس على صفحات المقتطف :

( ألا أن فليكس لصديق عزيز قديم . وقد طالما ترافقنا فى جادات العقل  
والروح واتفقنا ، بل كنا دوما فى طليعة الحملات حملات الحرية والعلم ،  
على معازل الظلام والظلام .

وانى لأرى فليكس اليوم فى غير تلك الطلائع والحملات ، أنى أراه  
اليوم واقفا فى المؤخرة وهو يتلفت الى الوراء ويجنح بعض الأحيان الى  
جادات لا أثر فيها للعلم الحديث ، وللنزعات الفكرية الحرة . ! )

وانى وإن كنت أوافق فيلسوف الفريكة فى الشطر الثانى من كلامه عن



صديقي فليكس ، فأننى لأشك في صدق الشطر الأول منه ، في وقوف صديقنا فليكس في طليعة حملات العلم ، ذلك أننى لاأتصور انسانا يقف في طليعة حملات العلم ولو قبل الحرب العظمى ويكون منكرا للتطور . لقد كان فليكس فائرس في طليعة حملات الحرية في سوريا قبل الحرب ، ولكن لم يكن في طليعة حملات العلم . هذه حقيقة يجب أن نعرفها . ن كانت للصدائة واجباتها فان .  
للحقيقة حقوقها .

بالأمس كنت أقلب بين يدي كتابا عن نظرية التطور عند القدماء لأوتو قولنجر الكاتب الألماني المعروف . وقد جمع مؤلفه في القسم الثاني منه كل ما قاله كتاب العرب في موضوع التطور . واليوم انتبهت ماذا بصديقي فليكس يرى التطور ويتصوره بالصورة التي جعله عليها اخوان الصفا وأبن مسكويه منذ قرون . فيذهب للرد عليهم جانحا الى صور من التأمل والتخيل أبعاد ما تكون عن أساليب العلم والعلماء .

لا شك عندى أن صديقي فليكس يسير في المؤخرة من الزمن ، يعيش بعقله في عصر سابق لقيام النهضة الحديثة .

ان الشخص الذى يتحدث عن المواليد الثلاثة وعوالمها وعن عدم امكان الجماد أن يفلت من حدود عالمه الى عالم النبات ، وعن عدم امكان النبات أن يفلت من كونه الى مملكة الحيوان ... انها هو شخص يعيش بأفكاره في العصور الوسطى ، ونحن لانرضى بمثل هذه الحياة لصديقنا ، ولكن ليس بيدنا من أمر ! ...

يقرر الصديق فليكس أن كر القرون وتعاقب الأجيال لا يمكن النوع من الانعتاق من حلقة نوعه ... فكأنى بالصديق أولا : من الذين يتصورون النشوء والتطور يجرى لطون الآماد وكر القرون وتعاقب الأجيال . ثانيا : انه من الذين لم يقفوا على المباحث الحديثة في التطور وخصوصا تجارب

« مورغن » و « مللر » و « جوهانسن » حتى أنه يكرر القول بعدم إمكان النوع ان ينبثق من حلقة نوعه .

أما عن التصور الأول فقد نبه الى فسادہ من قبل « شارلس روبرت دارون » في كتابه أصل الأنواع ، اذ قال في الفصل الرابع ( ص ٢١٨ من الترجمة العربية ، طبعة أولى و ج ٢ ص ٤٠ من الطبعة الثانية - ترجمة صديقنا اسماعيل مظهر ) مانصه :

( ان كر الصباح ومراالعشى ، ومضى الأزمان المتتابة لا يحدث في الانتخاب لطبيعى أثرا ما ايجابا أو سلبا . ولقد اضطرتت الى التكلم في هذا المبحث لأن بعض الطبيعيين أيقن خطأ بأنى أعتقد أن لمضى الأزمان وتراذف العصور ، الأثر الكلى والجولة الواسعة في تغيير صفات الأنواع ، على قاعدة أن صور الأحياء عامتها كانت ممعنة في تغاير الصفات بتأثير سنة طبيعية مؤصلة في تضاعيف فطرتها . بيد أن مضى العصور وتلاحق الدهور لا يتعدى أثرها تهيئة لظروف ظهور التغيرات المفيدة للكائنات الحية وانتخابها انتخابا طبيعياً واستجماعها ثم تثبيتها من طبائع العضوية ، ولا جرم ان لذلك أثرا بينا ، غير أنه بعيد عما يتوهمون ، كذلك يعد مضى الوقت طبائع الكائنات الحية من حيث تأثيرها الآلى ، الى قبول تأثير الحالات الطبيعية قبولاً مباشراً .

لقد كان صديقى اسماعيل مظهر يرد على جمال الدين الأفغانى مزاعمه في هذا الموضوع بنفس هذا الكلام منذ خمس عشرة سنة . واليوم يدور دولا به الزمن ، وأقف أنا من سيره أعيد كلام صديقى في تصحيح مزاعم الصديق فليكس .

أما عن الأمر الثانى فصديقى فليكس يظهر تماماً أنه لم يقف على حقيقة البحوث التطورية الحديثة ، وهو قد ظن أن الخلاف الذى نشب في أوائل القرن العشرين بين مدرسة لامارك ومدرسة دارون ومدرسة ويزمان دى فريس حوّل مجرى التطور ان دل على شيء فانما على أن نظرية التطور واهنة .

والواقع، أن التطور اليوم خرج من حدود النظريات وأصبح حقيقة أولية في علم الأحياء ، وإن كان هناك من خلاف فهو حول تفسير التطور والعوامل والمؤثرات التي تخضع اليه .

وليس من شأنى هنا أن أنقل للصديق فليكس آخر الآراء الحديثة في تفسير التطور ، فليس خلافنا معه على التفسير إنما على التطور نفسه ، فإن الصديق فليكس ينكره كحقيقة علمية وهنا موضع الافتراق بيننا .

وانى وإن كنت من غير المشتغلين بمباحث الأحياء فإن وقوفى على مباحثه وقوفا تاما يسمح لى أن أقول مع شكسبير اننى مستعد لدفع ألف أسترليني لمن يثبت ولو من وجهة نظرية أن التطور ليس حقيقة علمية ! ..

انى مستعد لدفعها وبعد ذلك إعلان افلاسى وكتر قلمى .. كما قال في مسألة مماثلة من قبول جوجون .

وذهب صديقى فليكس الى الخلط بين الالحاد والعدمية بين Athie و Nihilism ، فهو يقول : « الملاح هو الذى يرى أمامه ووراءه العدم والزوال » وهو فى ذلك يوافق الأديب الناقد الأستاذ عباس محمود العقاد رآيه فى أن « الملاح من يجحد الحياة وهو من هنا يريه أن يقول ان نيتشه نظرا لألله لم يجحد الحياة » فهو مؤمن !

غير أنى أرى أن هذا الرأى فى الالحاد توسع فى فهم معناه الى أكثر مما يختلعه معنى لالحاد ، فإن الالحاد عندنا « الملاحين » حالة سلبية بالغيبيات ، وناحيتها الايجابية اعتبار اليقينيات أساس المعرفة .

وأظن أن هذا الرأى يتسق مع مفهوم الالحاد أكثر من رأى الصديق فليكس وفكرة العقاد .

وبهذه المناسبة أحب أن ألفت نظرو الصديق فليكس الى ذلك الحديث الذى جرى منذ شهرين تقريبا على المساقفة فى داره بينى وبين الصديق الدكتور

حسين فوزى والدكتور محمود عزمى وأديب طربى الكيالى ، وكيف انتهى  
بنا الحديث الى أن الاحاد حالة غير حالة العدمية .

ومن هنا لا أجد بداً لرد فكرة اعتبار الاحاد والعدمية وجهتين من النظر  
لا تختلفان .

العدمى هو الذى يحدثه حياته فجدها ، وكثير من الملحدین عدميون ،  
ولكن هذا ليس بدليل على أن الاحاد والعدمية مظهران من حالة واحدة .

هذه ملاحظات سريعة على التمهيد ، نوطى بها الكلام عن نيتيته  
وفلسفته وقيمة تفكيره فى عالم الفلسفة وأثرهما فى ألمانيا .

( أبو قير )  
اسماعيل أحمد أدهم

## ١٤ - فيض الخاطر \*

احمد أمين

وهذه مقالات بعضها نشر في مجلة « الرسالة » وبعضها نشر في مجلة « الهلال » ، والبعض الأخير لم ينشر في هذه ولا تلك ، جميعها كاتبها أحمد أمين الأستاذ بكلية الآداب بالجامعة المصرية ، في كتاب اجابة لدافع غريزة حب البقاء ، لأنها - مجموعة - أدل منها متفرقة ، وفي كتاب أبين منها في أعداد .

والاستاذ أحمد أمين من كبار المؤرخين المعاصرين في العربية ، يدين له تاريخ الحياة العقلية في القرنين الأول والثاني للهجرة بأحسن ما كتب في دراسته من سبل التحقيق في التاريخ . غير أن كتابة الرجل وإن ظهرت عليها مسحة من التدبير العلمى في استقصاء الأسباب وربط النتائج لها كمظهر تحليلى ، فإن التقرير دون التحليل هو طابع دراساته . ولكن تقرير الحوادث والوقائع عنده خاضع لحكمة النقد العليا التى تستنزل أولياتها المنطق التاريخى ، ومن هنا جاء ما لدراسات الرجل من قيمة .

والرجل يمتاز بكل سمات العالم فى بحثه ، من سلامة النظر وسعة الاطلاع والنزاهة وهدوء الطبع . غير أنه ينقصه التحليل فى عمقه . وطابع التقرير يوقفه كثيرا عند ظواهر الأشياء دون أن يستجلى بواطنها . ولا أدل على ذلك من نظرة سريعة لموضوعات مقالاته التى نشرها بعنوان « فيض الخاطر » ، فهو فى المقال الأول يتكلم عن « الرأى والعقيدة » ويرى الرأى

شيئا والعقيدة شيئاً آخر ، وهو يذهب في كلامه موليا وجهة من النظر تذكرنا  
بوجهة الفنان توفيق الحكيم في المقال الأول من كتاب « تحت شمس الفكر » .

يرى الأستاذ أحمد أمين مكان الرأى الدماغ ، أما العقيدة فمكانها القلب .  
والواقع أن هذه التفرقة اعتبارية محض ، فضلا عن أن القسمة غامضة ، فنحن  
لا نعرف من القلب معنى غير الشعور والاحساس الباطنى ، ومثل هذا الشعور  
والاحساس الباطنى لبيت الرأى ببعد عنه . وكم من رأى هو وليد الشعور  
الباطن والاحساس الداخلى .

وفي هذا المقال يرى الكاتب أن الايمان بالشيء يستتبع العمل على وفقه  
لا محالة ، غير أننا نلاحظ أن الايمان شيء والعمل شيء آخر ، وليس الايمان  
بالشجاعة أو الكرم من الأسباب التى تجعل المرء كريما أو شجاعا ، فالكرم  
عادة وخلة تغلب على الطبع ، والشجاعة قوة للتغلب على المكروه مردوها  
النفوس ، وليس للعقيدة دخل فيها ، وإن كانت العقيدة تقتلون بها .

وفي المقال الثانى تكلم الكاتب عن « الكيف والكم » ويقدر أن تقدير  
الأشياء بالكم شيء يرتبط بالطفل فى نشأته والأمة فى طفولتها . ولما كان  
كل انسان مر فى طور الطفولة ، والأمم جميعها مرت بهذا الطور ، لهذا علق  
بالذهن الانسانى تقدير الأشياء بكمها . وهذا كلام صحيح ولكن يغلب عليه  
التقرير دون التحليل ، لأن التحليل يستلزم النظر فى أسباب ارتباط تقدير  
الأشياء بكمها بطور الطفل عند الانسان .

وفي المقال الثالث عن « صديق » تجد الكاتب يولى وجهة من التقرير  
للأمور ، فيبدع فى عرضه وتصويره ، ولكنه لا يتناول ببحثه وجه تحطم صديقه من  
التناقض الذى فى نفسه . هذا . . . وهل يمكن أن يوجد انسان ليس له  
وحدته النفسية الا ويكون منحلا شخصية الى شخصيات ، وإن كان الوجه  
اللتحى فى هذا الموضوع أن يتناول الكاتب بيحثه تداخل الشخصيات التى انح

إليها شخص صديقه ، ويبين أثر هذا التدخل في إيجاد الاضطراب في نفسه حتى انتهى الى تحيطمه .

وفي المقال الرابع كلام عن « أدب القوة وأدب الضعف » ظأهره جميل ، ولكن أدب الضعف الذى يلمسه الكاتب فى الأدب العربى أليس صورة صادقة من الحياة العربية ؟ إذن ماذا يطلب الكاتب ؟ أيريد من الخراف أن تلبس جلد الأسود ؟ هذا يخرج بالمسألة عن الصدق والصدق أساس المسألة عند الكاتب . . . . .

أظن هذه أمثلة وان كانت سريعة موجزة خطوطها الا أنها كافية لتثبت أن الكاتب يقف عند حد التقرير فيما يكتب . لكن سلامة النظر وسعة الاطلاع وهذوء الطبع تجعل التقريرات التى يقررها الكاتب تتسم بهيمسم الصدق والواقع فى العموم . وهذا لا يمنع أن يتسرب فى بعض الأحيان بعض الخطأ الى تقريرات الكاتب ، غير انها قليلة فى المجموعة ، نذكر منها قوله ان العالم خاضع للمنطق ، وأن له غرضاً يسير اليه وليس يسير حسبما اتفق ، وأنه محكوم بقوانين ثابتة لا تتغير .

أما كون العالم محكوماً بقوانين ثابتة لا تتغير فهذا صحيح ، وكونه خاضعاً للمنطق صحيح ، أما أن يستخلص من ذلك أن العالم له غرض يسير اليه وليس يسير حسبما اتفق فهذا مما لا نوافق الكاتب عليه ، فيصح أن يكون العالم شائراً حسبما اتفق وليس له غرض ، ومع ذلك تراه خاضعاً للمنطق محكوماً بقوانين ثابتة لا تتغير .

أما بيان ذلك فقد استوفيناه فى بحث سابق منشور بعدد أغسطس ١٩٣٧ من مجلة الامام وفى مقال كتبناه بعدد مارس سنة ١٩٣٨ من مجلة المقتطف .

والكاتب يمتاز أسلوبه بالشراف والديباجة ودقة التعبير ، غير أن أسلوبه ينقصه السرعة والهزة التى تجذب النفس ، فمن هنا لا يمكن اعتباره أسلوباً أدبياً .

والكتاب في المجموع دراسات قيمة تمتاز بوجه عرضها للموضوع الذي  
يبلغ به الكاتب أحياناً منزلة الجودة الفنية ، نذكر من هذه الموضوعات  
« سلطة الآباء » و « من غير عنوان » و « منطق اللغة » .

أبو قير

اسماعيل أحمد ادھم



## ١٥ - مباحث عربية

تأليف الدكتور بشر فارس \*

هذه مجموعة مباحث في شئون « عربية ، اسلامية » تجمع بين التدقيق الاجتماعي والتحقيق اللغوي - في مسائل اجتماعية وأخرى لغوية - وفي مستهل المجموعة استطلاع لشئون جماعة مسلمة في أقصى الشمال « فنلنده » . وقد نشر بعض هذه المباحث بالعربية هنا في مصر كما نشر البعض الآخر بالفرنسية هناك في باريس أو روما . غير أن كاتبها الباحث المحقق الدكتور بشر فارس جمعها في هذا الكتاب بعد أن أجرى فيها قسطا من التهذيب ثم الحذف والزيادة . لأنه وجد في نشر هذه المباحث بين دفتي كتاب ما يجعلها أدل منها وهي متفرقة ، وأبين منها وهي مشتتة . هذا وقد رجا صاحبها بإصدارها أن يوطيء من حيث المنهج والأسلوب الأذهان لرسائله القيمة : « العرض عند عرب الجاهلية » التي نال عليها اجازة الدكتوراه من باريس ، ونشرها بالفرنسية لأعوام خلت ، وهو اليوم يستعد لإخراجها في اللغة العربية .

وهذه المباحث من جهة المنهاج متأثرة بأساليب البحث العلمي الوضعي . لا تعرف مجالا للافتراض ، فهي من هنا أقرب الى أساليب البحث العلمي الوضعي منها الى أساليب العلم البحث . ومثل هذا النهج من حيث أنه يعتمد على تسليط النقد على الوقائع مع ردها الى مصادرها من طريق الوصف المباشر والاستشهاد بالنصوص الصريحة مقدمة لا بد منها للبحث العلمي البحث . أما عن النهج : فهو التحقيق في الأصول والتدقيق في الفروع قدر ما يسمح به الموضوع والرجوع الى المصادر والاشارة اليها في الحواشي التي تجمع الى المراجع .

---

\* الرسالة : ١٩ يونيو ، ١٩٣٩ ، ص ١٢٢٨ وما يلي .

والمصادر الإضافات وتهذيبات شتى يستخدم في سردها نظام الرموز والاشارات، ومن هنا يمكن أن يقال أن مثنى نهج الكتاب الطريقة الجامعية في التأليف وأسلوب الباحث علمي يمتاز بالوضوح والاشراق والتدقيق في اختيار الكلم مع شيء كثير من الصقل للعبارة . والكاتب بذلك يصون لغته من الأساليب المبذلة التي جرت العادة أن تدور على أقلام الكتاب في هذا العصر من أدباء العصر .

غير أنه كان من مظاهر التدقيق في التعبير ، التدقيق في اختيار الكلم ، والتدقيق في وضع المصطلحات العربية للألفاظ الفنية الأفرنجية ، فإن هذا التدقيق الذي ينتهي به الكاتب - عادة - الى نتائج قيمة من أسلوب واضح دقيق ، ووضع كلمات عربية تجرى مجرى الاصطلاح الأفرنجي يخونه التدقيق بعض انرات ، وله بعد ذلك جانب السعي المشكور . من تلك الحالات التي خانه فيها التدقيق في التعبير واختيار الكلم قوله « وتسليط النقد النافذ من جهتيه الخارجى والباطنى - » ص ١٢ و ٤٢ من الكتاب . ومن المعروف أن كلمة داخل تقابلها من الجهة الأخرى خارج ، كما أن لفظة باطن تقابلها لفظة ظاهر ، فيكون تعبيره وإن دل على المعنى ، ضعيفا من وجهة السياقة اللغوية العربية الخاصة . وقد استعمل بعضهم هنا في مصر ومنهم الأستاذ أحمد أمين اصطلاح النقد الداخلى والنقد الخارجى - ضحى الاسلام ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ - وقد جراه في ذلك الأستاذ أمين الخولى - انظر تعليقه على مادة أصول من الترجمة العربية لدائرة المعارف الاسلامية ، م ٢ ص ٢٨٠ - وكان في امكان الباحث أن يجرى الكلام على هذا الوجه ، فذلك أدل على المعنى من جهة وأقوم من الوجهة التعبيرية العربية الخاصة من جهة أخرى فضلا عن أنها جرت على الأتلام ، فمن هنا اكتسبت قيمة المصطلح الفنى .

كذلك قوله : « الاعتماد على المشاهدون دون الفرض ، والتحقق دون التخيل » فهو لو قال : « الاعتماد على المشاهدة دون التخيل والتحقق دون الفرض » لاستقام معه المعنى والتعبير . ولقد جرى قلم الباحث بلفظة « أسلوب » في بعض مواضع من أبحاثه محملا للفظه أكثر مما تحتمل

من حيث: تدل على الطويقة أو النهج في الكتابة أو التفكير . فكان من تلك  
أن قال : « وإذا بدل لك بعد هذا أن تعدل عن النقد الخارجى critique externe  
وهو النظر في الأسانيد إلى النقد الباطنى critique interne وهو النظر  
في الأسلوب » ص ٤٢ ، ومن المعلوم أن النقد الداخلى ينظر في المتن ، والمتن  
ينقسم الى معنى وعبارة ، أو مادة وشكل ، أو فكرة وأسلوب ، فالعبارة  
أو الشكل شق يعرض له النقد الداخلى ، وليس بكل ما يعرض له ( أنظر  
لفظة أسلوب في لسان العرب ) ومن هنا يبدو قصور تعبير الباحث عن أن يمد  
المعنى الذى في ذهنه ظله على ما يليسه من معنى .

ولقد جرى قلم المؤلف بلفظ سلوك تارة ( ص ٥٦ ) ولفظ أخلاقيات تارة  
أخرى ( ٣٦ ، ٦ ) مقابلا لاصطلاح morale فرنسيا ، والسلوك من حيث  
يفيد النهج يقابل behaicour أفرنجيا . أما اصطلاح morale  
فيفيد الآداب ؛ أما الأخلاق عربيا فتقابل ethique . واستعمال لفظ السلوك  
لأحد مشتقات المصدر morale تارة ولفظ أخلاق لمشتق آخر لنفس المصدر ،  
يوقع في اللبس والاختلاط ( راجع ص ٥٦ من الكتاب ) . كذلك يعتبر الباحث  
كلمة « البصيرة » مقابلا intuition ( ص ٥٧ ) ونحن نرجح لفظة « الحدس »  
لأنها فلسفياً كما جرت على أقلام فلاسفة العرب كابن سينا والفارابى تفيد  
معنى الانتقال دفعة واحدة من المبادئ الى النتائج ، وهذا ما تفيد  
اللفظة intuition اصطلاحيا ولغويا كما يستفاد من مراجعة معاجم اللغة الفرنسية

وثم عندك قول الكاتب : « أن للفظ الشرف مفادات متجاوزة تارة ،  
متباينة أخرى » . ففى هذا التعبير لفظة التجاور تفيد أفرنجيا معنى synonyme  
أفرنجيا والقصور واضح في التعبير العربى . فضلا عن أن التعبير غير مستقيم  
من جهة البناء اللغوى العربى . ولكى تتسق مفادات العبارة لابد من ابدال  
لفظة « المتجاوزة » من الجملة بالمتشابهة ، لأنها أدل على المعنى وأكثر اتساقا  
في الجملة .

وقد كان جودى أن أمر بكل هذا الذى ذكرته . لأنه ملاحظات لا يخلو من

أماها كاتب - ولكن تدقيق المؤلف وعنايته الظاهرة بالشكل، هي التي دفعنتني لمجاراته في التدقيق . وبعد ففى موضوع المباحث مسائل تقف النظر ، وموضوعات تستحق وقفة للتدبر ، ففى المبحث الأول وهو عن « المسلمين فى فنلنده » وهى رسالة نشرت فى الأصل بالفرنسية فى مجلة الدراسات الاسلاميه بباريس ( ١٣ ص ١٩٣٤/٨/١ ) تجد الباحث يقول ان هؤلاء المسلمين من « الترك - القتر » الضاربين فيما وراء جبال أورال ، وقد هجروها الى الشمال ، وحلوا بفنلنده عقب الانقلاب السوفيتى فى روسيا . وهو فى قوله هذا يعتمد على ما رووه له، وما تحدثوا به اليه، دون ان يتعداه الى سبل التحقيق للتأكد من صحة أقوالهم . فنحن نعرف أن المصادر التركية تتحدث عن رحلة جموع من « الأتراك - المسلمين » الى الشمال فى القرن السامتن عشر للميلاد ، وأنهم نزلوا بلاد « الفنوا » - انظر خير الله أفندى فى دولت عليه عثمانية تاريخى ج ٦ ص ١٣٨ - ١٤٥ - فهل تحقق الباحث من أن مسلمى فنلنده الذين شاهدهم عن كذب ليسوا من نسل هؤلاء ؟ وأن قولهم بأنهم أتوا فنلنده عقد الثورة الاشتراكية الكبرى فى روسيا حقيقة تخلو من الريب ؟ هذه أسئلة خطرت بالذهن حين تلونا للباحث كلامه فى صدد أصل هؤلاء .

ومسألة أخرى فى هذا البحث ، فالباحث يذكر أن جموع هؤلاء المسلمين الأتراك تنزل العاصمة ثم بمدينة « تمشرى » و « توركو » وهو لم يذكر لنا شيئاً عن المدينة الثانية وهل هناك صلة بين اسمها ولفظة «تورك» خصوصاً أنهم على ما يروى من « الترك - القتر » . ولا شك أنه فى فترة خمسة عشر عاماً ليس فى مستطاع هذه الجموع « التركية - القترية » أن تخلع على المدينة اسماً مشتقاً ن أصول جماعتها ، خصوصاً وهم أقلية ، واذن فلاموضوع شأن أعق من الذين نزلوا « فنلنده » بعد الثورة البلشفية فى روسيا .

على أنه يظهر أن الباحث أخذ بجدة الموضوع فلم يتعمق فى البحث ، آية ذلك أنه يقول : « ان لغة التعليم عندهم هى التركية وحروف هجائهم هى الحروف « اللاتينية - التركية » التى وضعت وشاعت بأمر أتااتورك » - ص ٢٤ - وهو بهذا يستدل على أنهم صرفوا هواهم عن روسية الجنوبية ( ؟ )

الى أنقرة - ص ٢٣ - ولكن لتصح له الدعوى حتى يصح له الاستنتاج ، والدعوى لابد لصحتها من التثبت من أن أحرف الهجاء التى يتخذونها هى الحروف « التركية - اللاتينية » التى أخذ بها الأتراك فى تركيا الكمالية ، وليست الحروف « التركية - اللاتينية » التى توافق عليها أتراك آسيا الوسطى والقوقاز والأورال فى مؤتمر تفليس عام ١٠٢٥ : ( أنظر Soviet Commonism فى Sidney of Peatrice Webb - باب التعليم الوطنى - ) . ذلك أن هنالك بعض الفروق الطفيفة بين أحرف الهجاء اللاتينية ، كما هى عند أتراك الجمهورية التركية وأتراك الاتحاد السوفيتى ، وهذا الفرق يظهر واضحا فى بعض الحروف التى تدل على حركات معينة ، وفى امكان الباحث بمراجعة هذه الفروق أن يدلى برأى نهائى فى الموضوع .

على أنه بعد ذلك فى هذا الفصل استطلاعات اجتماعية قيمة تسبغ على البحث أهمية لا تنال منها هذه الملاحظات .

والمبحث الثانى عن « مكارم الأخلاق » وهى محاضرة فى الأصل ألقاها الدكتور بشر فارس عام ١٩٣٥ فى مؤتمر المتششرقين بروما باللغة الفرنسية ونشرها بمجلة الأكاديمية الوطنية للعلوم فى روما . وقد قام بترجمتها والتوسع فيها بعض الشئ فى الأصل العربى ، والبحث فى العموم دقيق فى أصوله ، ضارب الى التثبيت العلمى فى تفاصيله ، وكان بوجدنا أن فناقش الباحث آراءه التى أتى بها فى الموضوع ولكن المصادر أعوزتنا . لهذا صرفنا النظر عن مناقشتها . على أنه يظهر أن الباحث وفى الموضوع حقه من التحقيق والفحص العلمى .

اسماعيل أحمد أدهم

( البقية فى العدد القادم )

## ١٦ - مباحث عربية (٢)

تأليف الدكتور بشر فارس\*

أما المبحث الثالث ففي « المروءة » وقد نشر في الأصل بالفرنسية مختصرا في كلمة دائرة المعارف الإسلامية ، . وفي هذا المبحث يبرز الباحث رجلا محققا عرض للموضوع في احاطة عجيبة . ولكن الحقيقة رغم كل هذا جانبته . ذلك أن الباحث يدخل الموضوع وهو يعتقد أن لفظ المروءة من الألفاظ التي ذهبت معانيها بذهاب العصر الجاهلي . والحقيقة أن استعمال اللفظة في أوضاع متباينة هي التي خلعت على اللفظة معاني متباينة وألفت شيئا من اللبس على أصلها . على أننا نلاحظ أن اللفظة في الأصل تفيد معنى الفرد الانساني ( الهوامش ١٠ ، ١١ ، ١٢ من المبحث ) واتسع معناها من الفرد الى أن حملت معنى الانسان الاجتماعي وشاهد هذا استعمال اللفظة في هذا المعنى في بعض مواضع القرآن وفي بعض ما تنوقل عن العصر الجاهلي من الشعر Barthold في أعمال معهد الدراسات الاسلامية بموسكو : م ٣١ ج ١٠ ص ٩١٤ - ٩١٦ ) ومن هنا أصبحت اللفظة تشتمل على معنى الفضائل الاجتماعية، وأصبحت تدل على معنى الانسانية في عصرنا الراهن . ونزول المروءة منزلة الفضيلة Vertus هو الذي جعلها جامعة كل الفضائل والأخلاق الكريمة . ومن هنا دارت عليها الاداب الجاهلية ( Goldziher في Muh. stud م ١ ص ١ - ٤٠ ) .

فاذا أخذنا هذا موضعا للنظر لم نجد معنى للاشكالات التي يثيرها الباحث والتي ان أورثت بعض الحيرة فهي لا تقنع الانسان بوجهة نظر ، ولا تجعله

\* الرسالة : ٢٦ يونيو ١٩٣٩ ، ص ١٢٧٤ وما يلي .

يرفض الأصل الذى ذهب اليه « جولد زيهر » • ومن الاشكالات التى تصادفنا فى هذا البحث ما ينقله الباحث عن العقد الفريد من تساؤل معاوية عن معنى المروءة - ج ١ ص ٢٢١ - وهو يستدل بذلك على التباس معنى اللفظة • غير أنه من الملاحظ أن مثل هذه الأسئلة التى ترد فى كتب الأدب وفى كتب اللغة منحولة لأغراض واضحة ظاهرة منها ، واخرى يكون الاستدلال بهذه الروايات فى حدود دائرتها الحقيقية ، لا تحميلها وجها لاتدل هى عليه • ثم عندك الروايات التى يأتى بها الباحث محملاً كل رواية دلالة خاصة لللفظة المروءة التى ترد فيها ، وهو بهذا يريد أن يقرر أن معنى المروءة كان ملتبساً على الناس • على أنه لو لاحظنا التفسير الذى قدمناه والذى يسير عليه أعلام الاستشراق فى أوروبا فإن كل هذه الروايات تتسق معانيها وتتوضح من أصل جامع للفضائل التى تقوم على الصلات بين الفرد والجماعة ، والتى يتقوم بمفهوم فضائلها لفظ السيد • وإذا كان الباحث لا يجد غير قول واحد بنزع فيه معنى المروءة الى السيادة فى العربية ، فلا أظنه جمع شوارد العربية وأوابدها واستعمالات ألفاظها فى كل النصوص التى انتهت إلينا حتى يحكم بهذه الدعوى • هذا ولو لاحظنا أن دعوى الباحث تستند الى أن ابن قتيبة لم يثبت فى باب « المروءة » غير وجه واحد تنزع فيه اللفظة لمعنى السيد ، فأننا نجد استنتاج الباحث أكثر مما يساعد عليه النص • ومما يحسن بى الإشارة اليه أن كلمة « المروءة » وردت فى اللغة العبرية وهى من أخوات اللغة العربية نازعة فيها لمعنى السيادة ( دانيال ١٤ - ١٩ ومراد فرج فى ملتقى اللغتين ج ١ ص ٨٩ - ٩١ ) •

والباحث الرابع وقف على « التفرد والتماسك عند العرب » وهو فى عمومته مراجعة - فيها نظر - لأقوال المستشرقين • وفى هذا البحث ينكر الدكتور بشر فارس نظرية التفرد المنسوبة للعرب ، ويرى للعربى صلات اجتماعية فى حدود الحى والقبيلة • وفكرة الباحث وجيهة ، ولكن ما رأيه فى التحاق العربى بقبيلته أوحيه مظهر من الأصل الطوتومى - totemism - عند العرب القدماء ، والطوتومية مصدرها فردية صرفة ؟ ( انظر عن طوتومية العرب

Rob. Smith في Kinship marriage in early Arabia ص ٢٣ وما  
كلينان في primitive marriage ص ٥٣ - ٥٦. ولنا علم الأنساب العربية ص ١٢

ولنا أن نتساءل هنا : هل يرى الباحث أن صلات العربى تتجاوز جماعته  
ممثلة فى الحى أو القبيلة؟ وإذا كان لا يرى ذلك كما يستفاد من مضمون كلامه ،  
فلماذا ؟ وإذا كان يرى سبب ذلك — كما يبدو من كلامه — العصبية ، فما  
منشأ العصبية عند العربى ؟ سيعود بها الباحث الى الأسرة ، ولكن لماذا  
تدفع الأسرة العربى للعصبية ؟ أليس فى ذلك شعور بالانعزال يقوى رأى الذين  
ينسبون التفرد للعربى ؟ ..

والبحث الخامس يتكلم فيه عن «البناء الاجتماعى عند عرب الجاهلية» وهو  
بحث قيم مستخلص من كتاب الباحث ( العرض عند عرب الجاهلية ) ومما  
نلاحظه على هذا البحث أن الكاتب يقول : « ولا شك أن القبيلة بنوآب واحد  
من حيث تحتمل تجمع أسر أرومتها واحدة — ص ٨٥ — وهو فى هذا الكلام يستند  
الى المخصص لابن سيدة . ولكننا على الرغم من ذلك نلاحظ جواز أن تكون  
القبيلة منشؤها اجتماع عدة بطون وأفخاذ من قبائل مختلفة ( ابن حزم  
قبائل تنوخ وغسان والعنق تكوهت من شتيدت البطون التى تأثرت فى الصحراء  
نقلا عن الفهرست لابن النديم ج ٣ ص ١٨٧ ) والمراجع العربية تروى أن  
من القبائل العربية التى تفرقت بعد تركها مواطنها فى الجنوب  
( الفهرست ج ٣ ص ١٨٧ وكذا لنا علم الأنساب العربية — ص ١٣ - ١٤ )

أما البحث السادس فوقف على « تأريخ لفظة شرف » ومطالعات الباحث  
فى هذا البحث جديرة بالنظر فيها والتأمل فى مواطنها لقيمتها . والبحث  
السابع والأخير فعن تحقيق فى ( بعض الاصطلاحات ) وملاحظاته فى هذا  
البحث قيمة .

هذا هو كتاب « مباحث عربية » . وهو كتاب فريد فى موضوعه وفى نهج



بحثه وفي منحه تحقيقه ، يدل على أن صاحبه صاحب ذهنية علمية متزنة  
يتصدى للموضوعات على أساس من التقصى للأصول والفروع مع دراية  
بأساليب البحث . والمآخذ التي أخذناها على أهميتها لاتنال من قيمة البحوث  
ولا من الجهد العلمى المبذول فيه . والواقع أن الدكتور بشر حمل اللغة  
العربية بكتابه هذا بحثاً جدياً فى مسائل اجتماعية وأخرى لغوية على أساس  
من التحقيق العلمى ومن الطريقة العلمية الصحيحة . وتنظيم الكتاب يدل على  
ذوق فنى وعلى تمكن من أساليب التنظيم العلمى والأخذ بسبل التبويب  
الصحيحة ، ولا شك أن الدكتور بشر فارس بكتابه هذا شق الطريق للبحث  
العلمى الجدى ولو لم يكن له غير هذا الجهد لكفى ذلك للتقدير .

اسماعيل أحمد ادهم

## ١٧ - كتاب « توفيق الحكيم »

بيني وبين الدكتور بشر فارس \*

عندما كتب الدكتور بشر فارس كلمته الأولى في « الرسالة » عن دراستي عن « توفيق الحكيم » لم أكن راغبا من ردى عليه ألا في فتح باب المناقشة بيني وبينه في مسائل دقيقة استوقفت نظري في مقاله يتصل بعضها بصميم الأدب الحديث ومناهج البحث والتحقيق ، ويتصل بعضها الآخر ببعض الدقائق في الشؤون الفلسفية التي تدور حول فكرة ارتباط الزمان بالتاريخ والرغبة بالشهوة . كذلك لم أكن قاصدا بنقدي الذي نشرته لي « الرسالة » لكتاب « مباحث عربية » الذي أخرجه للناس أخيرا الدكتور بشر إلا التمهيط العلمي لوجه الحقيقة . ومن هنا جاء ما في ردى عليه ونقدي من « التدقيق والمراجعة في بذل الملاحظات » ، كما لاحظ الجميع . وأما صديقي بشر فارس ، فقد أثار أن يدير المناقشة معي حول المناحي الشكلية . ومن هنا وقف من ردى على كلمة ، ومن نقدا لكتابه في الخارج - كما يقول العلماء - يطوف حول كلامي دون أن ينزل الى تفاصيله ويناقش ملاحظاتي في صميمها . ومن هنا جاء أيضا ما عبته على الصديق بشر من « أنه لا يصلح كاتبنا ناقدا إلا في المواضيع التي يديرها في ذهنه ويستقصيها على أوجهها بالبحث والتمحيص » . غير أنه يظهر أن ما قلته في صاحبي لم يرضه ، وجعله يظن متوهما أننا نداوره فذهب يغمزنا من كل جنب . ولاعتقادي بطيبة سريرة صاحبي ، فانني غير محتاج للتعليق على هذه الفراسة التي بدرت من قلمه ( أننا صفينا الحساب فيما قبل سفره ) وحسبي هنا مناقشة كلامه فيما يتعلق بدراستي عن « توفيق الحكيم » على أن أعود لمناقشة ما أثاره حول نقدي لكتابه « مباحث

(\*) الرسالة : ٣١ يوليو ١٩٣٩ ، ص ١٥٢٤ وما يلي .

عربية « قريبا بعد صدور مقتطف أغسطس ، ومناقشة ما كتب وعلق به على  
نقدى .

١ - أدار الدكتور بشر فارس موضوع المناقشة في رده الذى جاء بالعدد  
٣١٢ بالرسالة حول افتراض اقتباسى لبعض تعبيراته ومنها تعبير « جملة  
صلات اجتماعية » وما ينظر اليه في الفرنسية . وقد رددت عليه في هذا  
الموضوع بالنسبة لاقتباس هذا التعبير عنه فقلت : ان هذا التعبير قد دار  
على قلمنا قبل صدور كتابه . فقد جاء في بحث لى عن « اسماعيل مظهر  
للمفكر المصرى » ودخلت على المصدر الذى جاء فيه هذا البحث فخرج الدكتور  
بشر يتساءل عن العبارة التى تضمنت التعبير ليرى موضعه منها ، وما نحن  
أولاء نسوقها للفائدة :

« هل التناحر على البقاء في سبيل المعادلة الضامية ويسمىها مظهر «التناحر  
التعديلى » وذلك أن تعدل أفراد الأحياء حالاتها مما تتطلب مطالبها .  
واسماعيل مظهر استنادا الى هذه الفكرة ينجح في الاجابة على كثير من  
المشكلات التى تتعلق بمذهب النشوء وما يتصل بمسائل علمى الاجتماع  
والاداب وظاهرات الدين والعقل والأخلاق ، وخصوصا وما يتصل من هذه  
الأصول بنشوء المشاعر الغيرية من المشاعر الذاتية « الأنانية » التى هى  
الأساس عنده في خلق مجموعة أو جملة من الصلات الاجتماعية التى تربط  
بين الناس . وهذه الصلات بدورها تسوق عنده لايجاد المشاعر والأخلاق  
الاجتماعية . وقد توسع مظهر استنادا الى هذه الفكرات فوضع مبحثه القيم .  
فلسفة اللذة والألم ( . . . )

وواضح ان أن تعبير « جملة صلات اجتماعية » قد دار على قلمنا قبل  
صدور كتابه « مباحث عربية » :

٢ - قلت ان عبارة Une somme de rapports sociaux  
الفرنسية التى ينظر اليها تعبير « جملة صلات اجتماعية » ليست للدكتور  
بشر فارس وانها قد جرت على قلم دور كايم عالم الاجتماع المعروف . وقد اعترف

بهذا للدكتور بشر فارس في رده فقال ما نصه : والذي في الحقيقة أن دور كايم يستعمل هذه الجملة غير مرة وكذلك تلامذته وتلامذته ( الرسالة ص ١٣٧٩ ع ٢ س ١١ - ١٢ ) ، فكأننى في استعمالى هذا التعبير لم أنظر الى ماكتبه الدكتور بشر لأن التعبير شائع من جهة ومستعمل في كتب علم الاجتماع الحديثة من جهة أخرى ، وهذا الشيوع والاستعمال ينفيان مظنة الاقتباس . ولكن الدكتور بشر فارس يعرف هذا ، ولكنه رأى أنه على وشك خسارة القضية التى ثار من أجلها الأخذ وأرد بيننا ، فماذا فعل ؟ خرج الموضوع تخريجاً يشهد له بالبراعة ، ولكن أى براعة ؟ الرجل الشكلى فقال ؟ ان المصدر الذى دللت عليه لم يقف عليه ولم يعثر له على أثر . . . . . وذهب يدير الكلام ويكرره للابهام . وكأنى به في تخريجه هذا يحاول أن يشككنا في أن دور كايم أستاذ علم الاجتماع بالسربون طيلة عشرين سنة لم يلق محاضرات فيه ، وأن هذه المحاضرات قد جمع بعضها في كتب أخرجت للناس . أما «المجموعة» التى قلنا ان دور كايم قد استعمل فيها تعبير *Une somme de rapports sociaux* فهى تلك المجموعة التى تحمل اسم *Les Regles de la méthode sociologique* والتى طبعت الأولى عام ١٨٩٥ ضمن المجموعة الاجتماعية لمكتبة F. Alcan بباريس على *Travaux de l'année sociologique* وقد طبعتها هذه المكتبة أكثر من مرة . والنسخة التى تحت أيدينا هى الترجمة الانجليزية *sum of social reports* بقلم G. W. Swain ومكتوب عليها أنها *sociologique à l'Université de Paris* وقد راجعنا اليوم نسخة من طبعة عام ١٩١٢ فى الفرنسية ، والعبارة وجدناها ترددت أكثر من مرة .

أما التعبير نفسه فقديم فى الفرنسية ، وهو يتألف من شقين : الشق الأول يتضمن تعبير *Une somme* بمعنى sum انجليزيا ومجموعة أو جملة عربيا . وهذا الشق يعود استعماله الى أواسط القرن السادس عشر ، وقد وففنا عليه عند بسكال ومالبرانش وغيرهما ، وعلى وجه خاص فى الكتب المسيحية اللاهوتية و « على الدكتور بشر التفقيش » أما الشق الثانى فيتضمن تعبير *rapports sociaux* الذى ينظر اليه بالانجليزية تعبير

social reports والتعبير الفرنسي كثير الاستعمال ورد في الكتب التي تحت أيدينا مئات المرات ، وعلى سبيل المثال نفكر منها كتاب :  
 Le rapport social, essai sur l'objet et la méthode de la sociologie  
 من تأليف Eugène Dupréal طبع مكتبة F. Alcan عام ١٩١٢ ، وقد ورد التعبير فيها أكثر من مرة في ص ١٦٠ و ١٦٢ و ١٦٤ و ١٦٦ مثلاً حيث يقول في هذه المواضع La synthèse des rapports sociaux و  
 Une série des rapports sociaux و Le masse des rapports sociaux و  
 Une somme des rapports sociaux هذه التعبيرات قريبة المدلولات في الفرنسية ، وتقابل في العربية تعبير « جملة صلات اجتماعية » .

٣ - تحدث الدكتور بشر في هامش بمقالة فقال انى انتزعت الفقرتين الأوليين من فاتحة مقالى الأخير عنه من الدكتور زكى مبارك ! . . . والذي أعرفه أن هنالك موضع تشابه ولكن لا يحمل على محل الانتزاع لأنه شكلى . ولو كنت الدكتور بشر لجاز لى أن أقول أن الدكتور زكى مبارك هو الذى انتزع منى فى كلامه عن أحمد أمين كلامنا عن صاحبه الذى جاء فى نقد كتابه « فيض الخاطر » الذى نشرته لى الرسالة فى العدد ٢٨٧ ص ٤٣ - ٤٤ . بيان ذلك أن الدكتور زكى مبارك يتحدث عن الشكلىة والتقدير عند أحمد أمين . تلك الشكلىة وذلك التقدير اللذان تكلمنا عنهما من قبل فى نقدنا لكتاب فيض الخاطر الذى أخرجه أحمد أمين . ولكننا نعتقد أن مثل التشابه لا يحمل على محمل الانتزاع ، وإنما على أن الموضوع الذى وقف منه الدكتور زكى مبارك يملئ نفس الموقف الذى وقفناه من قبل ازاءه . ثم يستقل بعد ذلك كل منا بنتائج خاصة به يخلص بها من الظاهرة التى يتلمسها فى آثار أحمد أمين .

نقول هذا معتقدين أن صديقى بشر لو رجع اليوم وألقى نظرة على ما كتب فى هذا الشأن لما رضى ما كتبه . وهو معذور - على كل حال - فيما كتبه عنا بهذا الشأن ، فيظهر أنه كان يكتب كلمته وهو فى حالة انفعالية . على أن التشابه بعد ذلك بين ما كتبناه وبين ما كتبه زكى مبارك عن صاحبه أحمد أمين شكلى محض ، لأن أحمد أمين عند زكى مبارك رجل تقديرى

النظر شكلي ، ومن هنا جاء عدم نجاحه في تقييد الخطرات والسياسات التي تطوف بالنفس من حين إلى حين . وبشر عندى رجل بحاشة تقدير في الموضوعات التي يديرها سنين في ذهنه ويستقصيها على وجوهها بالبحث والتحصيل . ومن هنا يجيء ما في أبحاثه من التحليل وما في الكتابات التي يرسلها من ذهنه دون أن يديرها وقتاً في رأسه من أخفاق راجع الى فقدان العنصر الأساسى لقيام التحليل عنده والتقدير ، وهو الزمن الذى يعطيه الفرصة على ادارة الشيء في ذهنه حتى ينزل لمقوماته وأسبابه .

٤ - تهكم صاحبى بشر في الهامش بتحقيقتنا عن قضية ميلاد توفيق الحكيم . وعجب هو كيف أنكر على توفيق شيئاً يؤكد هو بنفسه . وكنت أظنه فاطنا الى الأسباب الجوهرية (ص ٧٩ مثلاً من الطبعة الخاصة) . بيان ذلك أننا نرى طبيعة توفيق الحكيم مترددة تبعده عن الصراحة . أما الأسباب التي حدثنا الى ذلك فبيانها موجود في كتابنا بالاسهاب . ولهذا وقفنا موقف الحيلة مما القاه الينا الأستاذ الحكيم بشأن ميلاده . وحققنا على طريقتنا تاريخ حياته ، فكان من ذلك أن رفضنا التاريخ الذى قال انه تاريخ ميلاده . . . . ومن المهم أن تحقيقاتنا التي كانت للأمس عند الأستاذ بشر فارسي موضع الاعتبار أصبحت في ثورة غضبه موضع الغمز والتهكم . ومع هذا فالكل وقفوا منها موقف التدبر . وقد كان من المستطاع ان أسوق الشهادات آخذاً بعضها برقاب بعض مما يؤيد تحقيقاتى من زملاء توفيق الحكيم وأصدقائه وبعض الذين اطلعوا على ملف خدمته بوزارة المعارف وفيها شهادة ميلاده ، ولكن لأننا لم نستأن أصحاب هذه الشهادات في النشر فقد اكتفينا بالتنويه . والدكتور بشر نفسه يعرف بعض هؤلاء وسمعه بنفسه منهم حينما مر بالاسكندرية في طريقة الى أوروبا .

هذه مراجعة لما قاله الصديق بشر فارس فيما يتصل بدراستى عن « توفيق الحكيم » . أما مراجعة ما أثاره حول نقدى لكتابه « مباحث عربية » فموعدنا بها مقال تال بعد أن ننظر فيما سيجيء له في مقتطف أغسطس من

مراجعة لأقوالى . وأرجو ألا يبدد لذهن القارىء أن هنالك شيئا بينى وبين الدكتور  
بشر كما ظن البعض ووهم . فهذا النقاش وهذه المساجلة مهما عنفت فى  
فى أسلوبها شىء و « الصلات الاجتماعية » شىء آخر . وما فى كتابة الدكتور  
بشر من الشدة إنما هو نتيجة الانفعال الذى سمح له أن يسيطر على ما يكتب ،  
وهذا يرجع الى أن صاحبنا تغلبه طبيعة الفنان ، ولعل فى ذلك بعض ما يخفف  
شدة كلامه لمثلى ويعتذر له والسلام .

اسماعيل احمد ادهم

( الاسكندرية )

## ١٨ - سيف الدولة وعصر الحمدانيين \*

### تأليف سامي الكيالي

صدر في منتصف الشهر الماضي كتاب « سيف الدولة وعصر الحمدانيين » لصاحب « الحديث » وقد تكرم الدكتور أدهم فقدمه بهذه المقدمة التحليلية الممتعة :

في نفوس الناس اليوم صورة جديدة عن التاريخ ، وهي صورة على الرغم مما فيها من الغموض والابهام ، فإنها صادقة الدلالة على التطور الذي حدث في نفوس الناس فجعلهم لا يطمئنون الى اعتبار التاريخ مجرد الرواية للماضي وتدوين حوادثه كما كان يفعل القدماء من مؤرخى العرب ، وكما هو الحال في الآثار التي تمت الى التاريخ بصلة ، والتي انتهت إلينا من مؤرخى العصور الوسطى من كتاب الاسلام .

على ان هذه الصورة الجديدة ، تعود بأصل من جهة ، لتغير مفهوم التاريخ في الغرب . واشتقا من جهة أخرى أسباب في الشرق الأدنى فجعلتها تأخذ من هذا التغاير بطرف . وأهم هذه الاسباب : التحول الحادث في الشرق الأدنى . ونقطة التحول يقظة العالم الناطق بالعربية بعد فترة خمسة قرون ذهب يغط فيها نوما . وكان تحركه نتيجة تفاعل حضارته التي خرج بها من ماضيه والتي تحجرت مع الزمن في صورة جامدة - مع الحضارة الاوربية التي تغزو الشرق بقوة . ومن هنا كانت التيارات المتباينة التي أخذت تحتاح جو الشرق الأدنى . والتي كانت تسمح باقامة بيئات ثقافية مختلفة ، وهكذا كان هذا العصر في تاريخ الشرق الأدنى فترة من الزمن تسمح للعبقريات ان تظهر ،

---

\* الحديث : حلب تموز « يوليو » ١٩٣٩ ، ص ٥٧٣ وما يلي .



وللأذهان الألمعية أن تبذرو وقد أخذ الصدا الذي تراكم على أهل المشرق ينجلى  
تحت تأثير مدنية الغرب الجارفة .

وكان يقابل أسباب الانتفاض الخارجية ، أسباب مآستها من الداخل ،  
قامت على أسس أحياء تراث الماضي وبعثه للحياة بقوة من جديد . فحدث أن  
حمل الفكر العربى الحديث صورا من الماضي ، ولكن معروضة في قالب جديد  
يتكافأ والحياة الثقافية التى أخذ بها المحيط الشرقى . غير أن هذا القالب كان  
شكليا فى العلوم ، لأن العقلية التى خلص بها رجال الشرق الأدنى من  
محيطهم الشرقى أيام طفولتهم كانت تفعل فعلها فيهم ، ولم تكن لتجعل أذهنتهم  
لتستقيم لها أسباب عقليتها من الذهنية الغربية الحديثة .

ولما كانت الذهنية الغربية الخالصة غير تاريخية فى تجليها الزمنى من حيث  
تأخذ الأشياء جنبا الى جنب دون أن تعنى بالتفاصيل ، ودون أن تعمل للنفوذ  
الى ما وراء أشكال الأشياء لتتربى رابطة الاتصال الداخلى بينها ، وحد التطور  
الزمنى فيها . فان غزو الأساليب الغربية للعالم العربى نجحت فى أن تغلف  
الذهنية العربية بطرائقها الشكلية تغليفا انتهى الى حد أخذ الذهنية العربية  
الحديثة بالطريقة الوصفية فى كتابة التاريخ ، لأنها تمثل مرحلة من مراحل  
تطور الذهنية التاريخية من الحالة التذوينية للحالة الفلسفية التى هى  
مقدمة لتناول التاريخ علميا تحليليا .

## — ١ —

لا يخرج التاريخ عن حد العرض للماضى ، ماضى الكل الاجتماعى المتدرج  
فى الزمن ، ومنحى العرض هو الذى يقوم التاريخ بتلك الطرائق المختلفة  
والمذاهب المتباينة ، فالوقوف عند حد تدوين حوادث الماضى بعد نقدها  
وتمحيصها يقف بالتاريخ عند الحالة الانتقائية ، كما وأن الرجوع بصفحات  
من الماضي الى الحياة ، وإبرازها فى إطار فنى يقفان بالتاريخ عند الحالة  
الوصفية ، فإذا ما تعارضت بعض التأملات الفلسفية فى خيوط الشبكية  
التاريخية التى تحاك من حوادث تروى، ووقائع تقص ، وأمور تدون ، ونجح

المؤرخ في ان يقع على البواعث والقواسم والأسباب التي يستطيع بها ان يعلل حوادث التاريخ التي يعرض لها ، بحيث يخرج منها بصورة فيها ألفة واتساق مستمدا تعليقاته من طبيعة الحالات في العصر الذي يؤرخ له ، فان التاريخ يرتقى الى الحالة الفلسفية وتلك خطوة أولى ينتجها المؤرخ لينتهي بها عن طريق طرائق التحليل والتحقيق العلمي الى الحالة العلمية .

والمرحلة التي أخذ بها الشرق العربي في فهم التاريخ ، مرحلة تنقلية من الحالة التدوينية الى الحالة الفلسفية ، وهكذا اختلطت عند الشرقيين بعض مناحي الطريقة الوصفية ببعض وجهات الطريقة الفلسفية ، فأتت تجد بعض كتب التاريخ الحديثة التي ظهرت بالعربية في هذا الجيل والجيل الذي أنصرم بقيام الحرب الكبرى تعرض لبعض الحوادث والوقائع التي ذهبت طي التاريخ في صورة تتعارض في شبكتها المتصلة بعض التدبر في استقصاء الأسباب بالطريقة التدوينية الصرفة التي تقرر وقائع التاريخ كما هي ، ولا بالطريقة الفلسفية المحضة التي تعلل حوادث التاريخ تعليلا يستمد مقوماته من طبيعة الحالات القائمة في العصر الذي يؤرخ له .

هذا فضلا عن ان الطريقة التدوينية الانتقادية لم يعرفها كتاب العربية من حيث تمحيص حوادث الماضي وتنقيدها ، فهذا التمهيص والانتقاد لا يمكن ان يستقيم للمؤرخ الا بنظره فلسفية تتغلغل في صفحات الماضي وتستمد من طبيعة الحالات القائمة في الماضي صورة تقيمها في ذهنها يمحص على أساسها المؤرخ ما يعرض له من حوادث العصر ووقائعه تلك التي روتها الكتب الاخبارية والحواليات الزمانية .

على أنه بجانب هذه الحالات المتخالطة في فهم التاريخ عند الشرقيين ، قامت الحالة الوصفية في صورة مستكملة استباها ، ذلك انها غير محتاجة لصديق الحدس Intuition التاريخي وقوة المنطق التاريخي ، لأنها تقوم بأصول أدبية ومبادئ فنية صرفة . وقد نجح بعض كتاب العربية - نذكر منهم طه حسين في كتابه « على هامش السيرة » ومعروف الارتاؤوط في كتابه

عن « سيد درويش » في أنه يبرزوا في إطار فنى بعض صفحات الماضى ؛  
 ذلك ان الطريقة الوصفية للتاريخ تعود الى اصل ان المؤرخ مصور تخط ريشته  
 لاهل زمانه الصور التى تنعكس من مرآة نفسه من مراجعة لحوادث الازمان  
 التى لم نعرفها من حقائقها ، الا بقدر ، يتسق مع ما تركت من اثر في نفوس  
 المؤرخين لها . فالمؤرخ الوصفى - كما يقول البحاثة مظهر - يستمد من  
 خيالاته ومن انفعالات غيره ومشاعر غيره ليستخرج صورة جديدة تستحق  
 اليها نفسه ويكون خطأها او صوابها راجعا الى خطأ نظر الذين صوروا ذلك  
 العصر او صحتهم . من هنا فقط يمكننا ان نفهم حقيقة الاتجاه الوصفى في  
 كتابة التاريخ ، ذلك الاتجاه الذى أخذ به الاستاذان « سينسر » و « ستيلي »  
 ودافعا عنه . ذلك ان التاريخ في نظر هذا المنحى في تناول التاريخ لا يخرج  
 عن كونه كما يقول اللورد ماكولى - « صفحات من الزمن تتعاقب عليها تصور  
 البشرية بكل وقائعها وحوادثها وانفعالاتها ، وهى من هنا لاتخرج عن كونها  
 كالمنظر الذى تراه في صفحة السماء يوما ، يستحيل عليك ان تراه بذاته  
 يوما آخر بما فيه من اختلاف الصور والالوان والاشكال . ومن هنا يصبح  
 أهل الشهادة للحوادث التاريخ كاهل الشهادة لمناظر الطبيعة ، ان رأوها  
 وتناولوها بوصف واخذت عنهم ذلك الوصف او تلقيت عنهم تلك الصورة  
 لتقيس عليها أو لتستنتج منها أو لتقارنها بغيرها من الصور التى تقع تحت  
 الحس ، فأنما انت تنظر بنظر غير نظرك ، وتنعكس على مرآة نفسك صور  
 وانفعالات وبواعث وعواطف ومشاعر قد تشعر بما يناقضها لو نظرت اليها  
 بعين نفسك وتحت تأثير مشاعرك وعواطفك وانفعالاتك الخاصة » .

على ضوء هذا الكلام - الذى يقدره الاستاذ ماكولى ويخلصه عنه البحاثة  
 مظهر - نرى ان كاتب التاريخ من الناحية الوصفية يحاول ان يتغلغل قبل كل  
 شىء في روح العصر الذى يؤرخ له ، ويتعمق في درس حوادثها تعميقا فنيا حتى  
 يتسنى له ان يخلق في ذهنه جوا قريبا من الجو الذى كان عليه العصر الذى  
 يؤرخ له ، ثم يندمج الكاتب في هذا الجو الذى خلقه بعد ان يستوعب كسل  
 ما يستطيع استيعابه من حالات العصر الذى يسبق الفترة التى يؤرخها

وحالات العصر التي اعقبت طى ذلك في اكفان الزمان ، ليخلص من جميع ذلك بصورة اقرب الى الفن التصويرى منها الى الدس التحليلى والنظر التأملى الذى هو قرارة المنحى الفلسفى فى كتابة التاريخ .

على ان قيمة مثل هذا الاتجاه فى كتابة التاريخ فنية محضة تقوم على اساس تنبيه العواطف والانفعالات البشرية ، ذلك باعتبار ان الانسان يعيش فى حاضره محفوقا بذكريات الماضى والامس ، من حيث كون الحاضر مجموع الماضى الذى اسلم نفسه لهنيهة لها صورتها الشكلية المستجدة ، ولهذا كانت روح الانسان - عادة - معلقة فى أجواء الماضى ، تستعيد صورها بذكرياتها الطوة والمرة ، واجدة فى ذلك العزاء عما فى الحاضر ، منفسنة عما فى نفسها من المشاعر المكبوتة .

وهذا يفسر لنا نجاح هذه الطريقة فى كتابة التاريخ لا عند الشرقيين فحسب ، ولكن عند الغربيين ايضا ، ولهذا تجد بعض فنانى الغرب يعرضون لبعض صفحات الماضى ، يبرزونها بصورة أدبية ترضى ناحية الفن اكثر مما ترضى ناحية البحث الانتقادى والتحليل العلمى والتأمل الفلسفى . وهذا لا يمنع ان يتعارض فى خيوط الشبكة التاريخية التى يكون المؤرخ الفنان قد تناولها ، بعض البحث الانتقادى وبعض التحليل العلمى وبعض التأمل الفلسفى ، ولكن فى العموم لا تجد عناية مباشرة بهذه المسائل ولا عناية بتفاصيل العصر الذى يكون قد عرض له المؤرخ الفنان ، لكونه يأخذ من العصر صورته الحية ويلج بك بواسطة اللامسات التصويرية المحكمة التى تكاد لا ترى بالعين الى التفاصيل التى يهيئوها فى ذهنك عن طريق الايحاء الذى تبعثه فى نفسك استجابتك لعوامل الحياة التى تضطرب فى تضاعيف العصر واجواء ذلك الزمان .

على ان هذه الطريقة الوصفية اذا اتصلت من الماضى بشخص ، انقلبت الى فن الترجمة ، وهذا الفن لا يفترق فى شىء عن الطريقة الوصفية الا فى انها خص منها من حيث تدور فى الترجمة عن بطل أو انسان مبرز فى التاريخ .

عائدة به إلى الحياة التي كان يحياها ، مشعرة الإنسان بهذه الحياة ، وعلى قدر نجاح المترجم تكون قدرته على الترجمة وإستيعابه لفن الوصف التاريخي .

## — ٢ —

من بين الكتب التي تعرض للتاريخ من الناحية الوصفية كتاب « سيف الدولة وعصر الحمدانيين » لصديقنا الأديب الثوري الكبير الأستاذ سامي الكيالي . وهو كتاب يترجم لسيف الدولة ويؤرخ لعصر الحمدانيين ، وقيمه ترجع لما يخلقه في ذهن القارئ من الجو الذي يشعر فيه بأنه آخذ بطرف من عصر الحمدانيين وعلى مشهد من سيف الدولة فيختلج من الإحساسات والمشاعر ما كان يختلج في ذلك العصر لما يدور بسف الدولة من وقائع ترفعه وحوادث تهبط به ، وسيف الدولة بعد ذلك جلد على الزمان لا يتأثر بصدماته إلا بقدر ، حتى يعاود بقوة شخصيته الجهاد مهيناً الأسباب للارتفاع .

وسيف الدولة مؤسس الدولة الحمدانية أحد أبطال التاريخ ، صاحب شخصية حافلة بالحياة والنشاط ، وفو نواح متعددة تتراقص على جنباتها المغامرة والشعر والسيف والقلم والبطولة والأدب ، فهو ، من هنا ، من الشخصيات التي تثير الإعجاب وتسترعى النظر ، مر بتاريخ العرب في فترة كانت الفوضى تقتلها فنجح في أن يلجم الفوضى وأخرج منها نظاماً وخلق من ضعف العرب قوة ، وصمد لقوات الروم وقاد جموع العرب لمحاربة البيزنس يزود عن دولته التي أقامها بحد سيفه ، وهو في هذا كله يزود عن العرب والإسلام .

وقد عاش في زمنه شاعر العرب أبو الطيب المتنبي ، وكان على صلات قوية به ، وكانت هذه الصلات تلبس حسب الظروف لبوسها ، على أنها في العموم كانت قوية تجلبها للنظر ما قاله المتنبي من الشعر في سيف الدولة ، وهو يشكل أهم جانب من شعر شاعر العرب الفذ . ولقد غطت شخصية المتنبي بعبقريتها

الفئة شخصية سيف الدولة ، حتى ذاع في الناس ان سيف الدولة خلد على الزمن بما قاله فيه ابو الطيب من الشعر الخالد . وكان ان انتخبه جمهور أدباء جمهور أدباء العربية وكتابها الى ان واجب الوفاء نحو تاريخهم ان يحتفلوا بأعلامه ، فكانت من هنا فكرة الذكرى الالفية للشاعر العربية الفذ المتنبي ، فكتب الدكتور طه حسين كتابه الأدبي القيم عن المتنبي ، ووضع الاستاذ محمود محمد شاكر بحثه النفيس عن المتنبي ، ودرس المستشرقون حياة أبي الطيب من مناهجهم ، وتلفت الاستاذ سامي الكيالي فرأى ان حياة المتنبي قد درست من جميع نواحيها ، ولم يترك الباحثون فيها له مجالاً للبحث ، والرجل طموح يريد ان يستحدث ضرباً جديداً في دراسته للمتنبي فرجع بإبصارنا للوراء واتخذ من صلات المتنبي بسيف الدولة تكة يقيم منها أساس بحثه ، ولكن هذه الصلات يمكن ان تدرس من ناحية المتنبي ، ومثل هذا الدرس ادخل في حياة المتنبي منها في حياة سيف الدولة ، هذا ، والاستاذ شاكر قد طرق هذا الموضوع البكر ببحث نفيس اذن ، فليمل الى الناحية الأخرى ، ناحية سيف الدولة ، ويفكر في ان يدرس شخصه ويستقصي أخبار عصره ، ويضع بحثاً عنه يرجعه بها الى الحياة بعد ألف عام . وهنا يصطدم بالفكرة الذائعة عن ان المتنبي هو الذي خلد سيف الدولة بما قاله فيه من الشعر الرائع . ولكن حياة البطل العربي كما انكشفت له تجعله متردداً في الجزم بهذه الفكرة : وهنا يقف موقف الحيرة يتساءل :

أترى المتنبي مدينا بشهرته الى سيف الدولة أم أن الأمر بالعكس ؟ أم كلاهما عصاميان قد ربطت بين قلوبهما العظمة فتلاقيا على ضفاف العاصي . وما أن تقدم الشاعر الى الأمير بقصيدة من قصائده الغر حتى تعارفا وظلا في صحبة بعضهما هذه الفترة من الزمن حتى فرق الدهر بينهما أو قل نفت الحساب سمومهم في شعبات قلوبهما فترك الشاعر أميره ؟

يقف الاستاذ سامي موقفاً وسطاً في هذا الموضوع : فالأمير الحمداني عنده هو الذي ألهم شاعرية المتنبي بغزواته وحروبها وعطاياها وهيأته ، وهو بهذا يمهّد السبيل لذئوع اسم المتنبي وخلود ذكره بهذا العطف الذي حيّاه به

بتفضيله على غيره من الشعراء ، وهذا الذي جعله ان يرسل الكرم المتطرب  
وان تنفجر الحكمة ريانة من جوائف قلبه وظوايا نفسه .

غير ان هذا الموقف يميل به بعض الميل الى جانب سيف الدولة ، وهو في  
هذا مدفوع بفكرته ان يتناول حياة سيف الدولة يبحث ، ومادام سيف الدولة  
موضوع البحث وركنه ، فالشاعر العربي القدير في اطار من حياة الأمير  
الحمداني يستمد منها لعبقريته وسائل الظهور ، وهذا الميل يظهر في كلام  
الاستاذ الكيالي حين يقول :

« لقد نشأ على هامش الدول الإسلامية أمراء كثيرون ، واتصل بهم  
شعراء كبار نفخوهم بشعر قوى وبعاطفة رزينة . فما كانت تلك القصائد لترفع  
بأولئك الأمراء الى المكانة السامقة التي تربع عليها سيف الدولة في صدر التاريخ . . .  
ومرد هذا على ما اعتقد ، عظمة سيف الدولة ، والشاعر مهما عمد الى المبالغة في رسم  
صفات ممدوحه فهو لا يستطيع ان ينفى عن الحقيقة . . وفي حياة سيف  
الدولة حقيقتان بالفتان : مغامراته الفذة كأمير خاض مئات المعارك الدامية في  
حروبه مع الروم ، ونفسه الكبيرة التي تراقصت على أشعة ضوءها مئات  
المسجيات النيلية التي حار الشعراء في رسم صورتها ووصف ألوانها ، هاتان  
الحقيقتان هما اللتان ايقظتا مئات المعاني الجديدة في نفس المتنبي . . . واذا ،  
فلسنا نبتعد عن الواقع اذا هزنا هذا الاتجاه الذي يردده بعض مؤرخي الادب  
بأن المتنبي هو الذي خلد تنيف الدولة . . . وأنه لولا المتنبي لكان سيف الدولة  
نسبياً منسياً ! فسيف الدولة لم يشتر شعرائه بالمال ، بل كانت أعطيائه  
صدى حقيقياً لتخوقه الأدب وإكرامه لرجال الادب لأن من يحاول ان يبتاع ضمير  
الشعراء بماله يكون في حاجة الى المجد والعظمة ، أما سيف الدولة فكانت العظمة  
والمجد بعض نثار برديته ، لهذا نحب ان ننصف سيف الدولة من ظالميه دون  
ان نغبط الشاعر المتنبي - مالى الدنيا وشاغل الناس - ولا غضاضة اذا قلنا  
ان المتنبي كان مدينا - الى حد ما - بشهرته الى تنيف الدولة بن حمدان .  
على ان هذا الميل يكاد لا يستبان ، واذا يمكننا ان نقول ان الاستاذ سنامي

الكيفي كان عموماً كل التوفيق في الموقف الذي اتخذته ، وهو موقف يشهد له بصحة النظر ونفوذ البصر والاقتراب من الواقع .

وهكذا اتخذ الباحث لنفسه طريق بحثه ، مستنزلاً الموضوع في شيء من الدقة والواقع ؛ مستمداً هذه الالفة والاتساق اللذين كشف عنهما بخدس صحيح من طبيعة العصر الذي عاش فيه الأمير الحمداًني ، وشاعر العرب .

### — ٣ —

استقامت الفكرة إذن - في ذهن الكاتب - فحاول أن يخلعها حية في البحث الذي يكتبه عن الأمير الحمداًني . فكتب طرفاً من طفولة الرجل وصباه ، ثم عاد يمهّد لها بالمأمة عن الحمداًنيين والأحوال التي كانوا عليها ليبدن طبيعة الموقف الذي واجهه سيف الدولة حين خرج للحياة من صلب الحمداًنيين يضع أساساً للدولة الحمداًنية التي قامت في التاريخ في أرض الشهباء . ولكن هل يصح أن يطلق على النظام الذي أقامه سيف الدولة ، والباقع التي دأبت له اصطلاح الدولة ؟ وهل يجوز أن يقال عن الإراضى التي دأبت آله في الجزيرة ، أنها دولة ؟

يقرر المؤلف جواز هذا الأمر بعد تحقيق جدلي ، ومن هنا يتحدث عن الدولة الحمداًنية ، وينتهي منها بمحاولة سيف الدولة أن يقيم أسس دولته الجديدة في أرض بكر بعيدة عن آله ، وعن لوثات الأعاجم ودسائس المتغلبين .

لقد هداه ضميره الى أرض الشهباء . وهنا فصل تعارضت في شبكة حوادثه بعض الصور الفنية والتأملات الفلسفية .

وهو في هذه الفصول يأخذ بيد سيف الدولة ، هذا الأمير الحمداًني - من ربوع آله في الجزيرة ، منتقلاً معه حتى ينتهي به الى دخوله حلب ، منتزعا إياها من حكم الاخشيديين حكام مصر وولاتها . وهو يعرض لك الحوادث التي مرت بالأمير الحمداًني في حلب حتى وطد سلطته فيها . وإذا بك بمعرض من



تحتوجات سيف الدولة وحُروبهِ ، وهو يصور الأمير الحمداني في شجاعته وقسوته ، ودهائه ورقته وحامه تصويراً حياً . وهو يظهر شخص الأمير سيف الدولة في حافل مناحيها والدوافع التي كانت تضطرب في طوايا نفسه فتميل به إلى الحركة ، والأهداف التي يرمى إليها ، حتى إذا انتهى من قصة الأمير العربي التي تتقلب بين رفعة وذل وعلو وهبوط ، أراك أواخر أيام الرجل وقد انتهت بمأساة ، مثله في ذلك مثل أبطال التاريخ التي تنتهي في فاجعة أو في صورة أشبه بالمأساة ، حيث تتحطم بهم آمالهم وتخونهم أهدافهم ، مثل الاسكندر الذي يموت في روعة الشباب في بابل ، أو قنصر الذي يقتل في روما ، أو نابليون الذي يقذف به في جزيرة « سنت هيلانة » أو يبقى وقد صدم في آماله ، وهجره أصدقائه وتقطعت بينه وبين أنصاره الأسباب ، تخفه الخواطر المزجة والأفكار المرعبة حتى يدانيه أجله مثل سيف الدولة .

وقد مضى الباحث في بحثه لا يبتعد عن المصادر التاريخية إلا بقدر يسترسل فيه مع التخيل لاستكمال الصورة التي يرسمها ، أو التصوير الذي يخطه ، وهو في هذا الاسترسال في التخيل لا يذهب في عوالم من الإيهام ، ولا يخلق في سماوات الخيال ، وإنما يبدو قريباً من الواقع من حيث يملأ به الثغرات التي تركها مؤرخو ذلك العصر في حياة الأمير الحمداني .

وفي ذيل تاريخ حياة الأمير الحمداني لحق يتناول صلاتهم مع آل بويه في فضل وكلام عن صلات المتنبى بسيف الدولة في فصل آخر ، ثم فصول أخرى سريعة عن بعض الشخصوس التي مرت في إطار حياة الأمير الحمداني فقامت تاريخه ، وكان على جذب ودفع مع شخصه . وموقف الاستاذ الكيالي من مختلف هؤلاء موقف الحيدة ، وإن كان هناك بعض الميل نحو الأمير سيف الدولة ، غير أن هذا الميل يكاد لا يستشفه البصر من كتاباته إلا بصعوبة .



تستشف ، وأنت بمعرض من حياة الأمير الحمداني كما أجلاه الكاتب المحقق الاستاذ سامي الكيالي ، تداخل قوة شخصية سيف الدولة والظروف التي أحاطت

به في حياته وفي تلوين حياته بهذا اللون الذي غمس الكاتب فيه ريشته ثم لعب بها على الصفحات التي تجمع بين دفتيها سيرته ، فأذا بقصة حياته تبدو في نبضاتها وخلجاتها وما لازمها من التوفيق والنجاح وما أصابها من الفشل والسقوط . كل هذا ، وأنف آراء الدراسة التي وضعها الاستاذ الكيالي . هذه الدراسة التي اشتملت على أسباب تتسق مع الطبيعة التي ركب عليها الأمير الحمداني فأوصلته الى ما وصل اليه . وهو في هذا شبيهه بعصبة المغامرين أمثال نابليون وموسوليني وهتلر .

غير ان شخصية الأمير الحمداني كما جلاها الكاتب في الدراسة التي وضعها شخصية مغامرة ، قل ما تشاء عن ذكائها وشجاعته ودماؤها ، وانطباع ذهنيته على الحيلة والحيطة والتدبير وحسن البلاء في الملمات والاعتدال في الساعات العسيرة ، غير ان روح المغامرة من جانب تجعلها تجازف مستسلمة للقدر ، وهكذا اختلطت شخصية الحيطة مع المجازفة والتدبير والاستسلام للقدر ، فكان من ذلك مزيج ، هو الذي يكون تاريخ حياة الأمير الحمداني ويقوم من جهة شخصيته .

على ان المزيج والخليط من المعلوم والمجهول ليس بالشئ الذي ينفرد به سيف الدولة ، انما هو خلسة من خصائص المغامرين ، الذين يحركون التاريخ من حيث تحركهم وقائعه ، ويخلقون حوادثه من حيث يمضون في الطريق الى اهدافهم . ولم يكن الأمير الحمداني غير واحد من هؤلاء . يرتفع ويهبط ، وهو جلد على الزمان لا يتأثر بهبوطها الا يقدر ، ليعادو بقوة شخصيته الجهاد ، مهيئاً الأسباب للارتفاع ، مقتنصاً المقومات ليبلغ هدفه وهو بعد ذلك كله ذلك الانسان الذي يخونه التقدير - مهما أحكمه - ذلك من حيث يتعامل مع المجهول فيستسلم للغيب وما يمكن ان يكون مخبئاً في طياته ، واذا به بعد رفعة يهبط ويذهب طي التاريخ بعد ان ترك في صفحته سيرة منشورة ، تتعارض في خيوطها آمال تحطمت ، وعظمة بدت ثم أختفت ، وبطولة لمعت حيناً ثم سرعان ما خبت .

هناك بعض الانقسام في شخصية الأمير الحمداني سيف الدولة ،  
 وشخصيته في الواقع كما نراها منطحة في شخصيتين متباينتين كل التباين :  
 الشخصية الاولى شخص الذكر Animus ، والشخصية الثانية شخص الأنثى  
 Anima وهذا الانحلال في شخصية الرجل سبب من أسباب عظمته التي خلده  
 على الزمن بين أبطال العرب . ويمكن للباحث ان يلمس هذا الانقسام عند  
 الأمير الحمداني في حبه اقتناص الفرص في الأحوال وامتلاكه الظروف وتوجيهها  
 من جهة واستسلامه من جهة أخرى للغيب وللقدر . على أن هذا الانقسام الملحوظ  
 في شخص سيف الدولة ، ملحوظ أيضاً في اشخاص جميع المغامرين من الأحياء  
 الذين ذهبوا طي الزمن . على انه من المهم ان نلاحظ ان روح الرجل Animus  
 من شخص الأمير الحمداني ، كان يتقوم بها جهاده وجلاده وروحه الحربية .  
 كما كانت تتقوم بروح المرأة Anima من شخصه روحه الشاعرة وطبيعته  
 الفنية ، والشخصية الاولى شخصية الرجل تبدو لك قوية من سيرة الأمير  
 الحمداني بينما شخصية الأنثى تبدو ضعيفة بجانبها ، على أن هذا الضعف  
 يعود بأصل الى تغلب شخص الذكر في روحه على شخص الأنثى .

أما شخصية الأمير الحمداني سيف الدولة كما أجلاها الكاتب المحقق  
 الاستاذ سامي الكيالي فأهم شيء فيها توكيده ظهور جانب الشخصية على  
 جانب الظروف والأحوال . على ان هذا التوكيد منه يحتاج لابرار شخصية  
 متعاملة مع الظروف في صورة تخلق الحوادث وتوجد الوقائع : ذلك ان شخصية  
 الأمير الحمداني ، عن طريق التعامل مع الشخصيات الأخرى ، مدفوعة الى  
 ذلك بطبيعته التي ركبت عليها ، تخلق مجرى السيرة التي تركها في مجرى  
 التاريخ . على ان الكاتب يمضي في كتابه مغلبا طريقة العرض ، وهذه تتسق  
 مع منطق الحوادث ، لا منطق الشخصيات . ومن هنا كان عيب ملحوظ بين توكيد  
 المؤلف لظهور جانب الشخصية في كتابه وأظهاره الشخص في معرض من حركة  
 الحوادث .

على هذا يمكننا أن نتكلم عن منجي أبداع الكاتب في السيرة التي كتبها  
عن الأمير الحميداني ، في أنها تتقوم بفن الحوادث ، تسودها طريقة العرض  
فتشابه الحوادث والوقائع في صفحة تتعارض في شيكيتها الشخصية التي  
تقص سيرتها . وهذه الطريقة لا تلقى ظلا كبيرا على الشخصية التي تقص  
سيرتها ولا تقيم لها إطارا ولا تتقوم بالتصوير الذي يجعلك ترى العصر والرجل  
بمشهد من نفسك وبمراى من بصرك .

على أن هذا المنحى في الابداع يلاون الكتاب بلون خاص من حيث يتسق  
مع طريقة الفنان في العرض ومنحاه . ذلك أن فن الحوادث يتطلب حركة عالية  
كثيرة الأصوات ، ظاهرة النبرات ، واضحة الخلجات ، وهذا ما تلمسه في الكتاب  
خصوصا في وصف الكاتب حيث يحمل الأسلوب حركة ويعطى اللوحة سعة  
ويعمل على التناسب في الخطوط والألوان .

غير أن الحركة في الأسلوب والسعة في التصوير تحتاجان أن تكون الخطوط  
والألوان قوية رغم تناسبها ، ظاهرة رغم اتساقها ، وتكاد تكون هذه من أخص  
ما يميز أسلوب الأستاذ الكيالى في دراسته هذه ، وفي كتابه « شهر في أوروبا »  
الذى أصدره من أعوام خلت .

هذه الحركة في الأسلوب ، والسعة في اللوحة والقوة في الألوان ، والظهور في  
الخطوط تذهب مع العاطفة المتقدة والمشاعر الفائزة ، فتعطي الكتاب طابعا  
« رومانسيا » من جهة الشكل . والواقع ، أن الأستاذ الكيالى يتناول في  
دراسته هذه شخص الأمير الحميداني بحرارة ، وهذه الحرارة يسيلها على  
عصر الرجل وحياته فينبض بالحياة التي تغمرك وتجعلك تعيش فيها برهة  
من الزمان .



أسلوب الكتاب تنفصه الدقة التعبيرية وشيء من ضبط الإنفاظ ،  
والواقع ، أن هذا النقص يغطي عليه ما يترجم في الكتاب من عواطف ومشاعر

والحقيقة ، ان المؤلف يشترك في هذا الوضع التعبيري مع كل كتاب سوري  
ولبنان على وجه عام ، ذلك ان الحيوية التي يمتازون بها ، والنشاط والحركة  
التي تتفوق فيها أرواحهم لا تترك لهم مجالا للتأني في اختيار الشكل الذي  
يصوغون فيه المعنى والفكرة . أو فرصة لصقل العبارة ، وهم في ذلك على نقیض  
أخوانهم من كتاب مصر الذين تساعدهم طبيعتهم الساكنة وروحهم التي لها  
طابع الاستقرار ، أن يصقلوا عباراتهم ويصوغوا ما في عقولهم من المعاني  
أو الفكر في أشكال تمتاز بدقتها التعبيرية وطابعها المصقول ، فان كان في جهة  
مصر دقة التعبير وصقل العبارة ففي سوريا ولبنان توهج الشعور ، وغلبة  
العاطفة ، وبروز الروح ، وحركة الأسلوب ، وسعة اللوحة وظهور الألوان ،  
ووضوح الخطوط . وما كان بمستطاع الاستاذ الكيالي الا ان يكون من جانب  
سوريا ولبنان نزولا على حكم مولده وأصله ومنشأه وثقافته .

## خاتمة

أما وقد انتهينا من المقدمة الى هذا الحد ، فلي ان أختتمها بكلمة عن  
صديقنا صاحب الدراسة .

والواقع أن الكاتب المدقق الاستاذ سامي الكيالي كاتب نابه على جانب كبير  
من النشاط . نجح في أن يجعل حلب - عاصمة الحمدانيين على عهد سيف  
الدولة - مركز نشاط أدبي قوى ملحوظ من كل العالم العربي ، ومدار هذا  
كان ولا يزال مجلته الراقية « الحديث » التي خطت لليوم ثلاثة عشرة عاما .  
ولا شك أن هذا حدث عظيم في تاريخ هذه المدينة التي غرق حاضرها في لجة  
ماضيها والتي لم تكن مركز أي نشاط أدبي ملحوظ في الأزمنة الأخيرة .

لقد كانت الروح الاقتصادية والنشاط التجاري تطفيان على كل شيء ، من  
حيث كانت تتمثل فيها روح المدينة . على أن هذا النشاط التجاري من حيث  
امتداد مقوماته الخارجية نتيجة للأوضاع السياسية التي قامت بعد الحرب  
العظمى في المنطقة التي تمتد من صحراء بلاد العرب حتى آسيا الصغرى ، فقد

تحول ببعض أبنائها هذا النشاط الى الجانب الثقافى ، فكان أن أصبحت حلب  
فى السنين الأخيرة مركز نشاط أدبى وحملت مشعل الثقافة فى سوريا الشمالية  
على أن ما شهدته مدينة حلب من ألوان النشاط الأدبى كان محوره الاستاذ  
سامى الكيالى الذى افتتح حياته الأصبية عقب الحرب العظمى بمقالات كان  
يرسلها على صفحات كبرى المجلات الأدبية المصرية . وقد جمع منها باكورة  
آثاره فى كتاب « نظرات فى الادب والاجتماع » ، ثم كان ان أصدر عام ١٩٣٥  
كتابه « شهر فى أوربا » وهو عرض سريع لما تراءى له فى رحلته القصيرة  
الحافلة بمختلف الصور فى بلاد الغرب . وفى هذا الكتاب يبدو من الاستاذ سامى  
الذى يتميز بالحركة فى الاسلوب ، والسعة فى اللوحة ، والزخور فى الصور  
الفنية ، والإطلاق للمشاعر المترعة من الوجدان تفيض بالحياة والحرارة ،  
وأذا نحن نظرنا الى كتابه « سيف الدولة وعصر الحمدانيين » وجدنا الاستاذ  
سامى يكشف عن ناحية قوية من نواحي نشاطه .

وأذا كنت الآن أخلى بين القارئ وكتاب الاستاذ سامى الكيالى فانى  
أشعر بأن القارئ سينعم فترة من الزمن فى هذا الجو الفنى الذى خلقه المؤلف  
فى كتابه وإنى أشكر لصديقى هذه الفرصة التى مهد لى فيها ان أعيش فى  
كتابه ، آملا أن يجد القراء ما وجدته فى الكتاب من متعة ولذة .

**اسماعيل أحمد آدم**

أول مايو ١٩٣٩

١١ ربيع الاول ١٣٥٨

## ١٩ - فرعون الصغير \* وقصص أخرى

محمود تيمور

يعتبر القاص محمود « بك » تيمور أشهر الكاتبيين للأقصوصة في العالم العربي . وقد أصدر الي اليوم نحو عشر مجاميع قصصية تحتوى على نيف ومائة أقصوصة تمتاز كل واحدة منها بأطبعها المحلى ، وقد ترجم بعض هذه الأقاصيص الى الألمانية ، والبعض الآخر الى الفرنسية . كما ترجمت أقصوصة له الى الايطالية كنموذج من فنه القصصى . وقد نالت أقاصيص محمود تيمور شيئاً من التقدير فى الدوائر الأدبية الغربية ، ذلك أنه صاحب اقتدار على كتابة الأقصوصة ، وهذا الاقتدار يجىء فى الأصل من طبيعته الفنية التى دارت حول الحياة ومشاهدها ومجالها ، متأثرة من جهة بأجواء القصص الأوربي ، ومن هنا ما فى أقاصيصه من شدة الصلة بأقاصيص جى دى موباسان ، وتشيكوف ، وذاهبة من جهة أخرى تنقل عن المحيط المصرى ، ومن هنا ما فى أقاصيصه من الطابع المحلى .

وتيمور « بك » فنان يرتبط نظره بصور الأشياء ، ومن هنا ترى ما فى أقاصيصه من الرجوع الى الحياة ، والنقل المباشر عن مرائيها ومظاهرها . ولهذا كان إبراز مظاهر الحياة فى أقاصيصه مرتبطاً بقدرته على الوصف، والوصف عنده هادىء ومن هنا يغلبه بعض من التدقيق ، وعلى هذا الوجه فقط يمكن فهم منحى تيمور «بك» الفنى فى أقاصيصه . وربما كان ما فى طبيعته من الهدوء

هو الأصل في غلبة النزعة الواقعية الساخجة التي تقترأ للنظر من آثاره .  
فالهدوء يفسح لعقله المجال للتدخل لتصفية ألوان الشعور وضبطها في نسب  
دقيقة مع الفكر ، بحيث يسوق الى خلق توازن بين العقل والمشاعر ، وهذا  
التوازن يحمل الواقعية حين يتصل بموضوع أقصوصة . وهو عادة يدور من  
ناحية شكلية ، فتجد نظرة محمود تيمور ترتبط بمظاهر الأشياء وسطوح الحياة ،  
وهنا هنا يمكن أن نقول بأن الأصل الواقعي في فن تيمور «بك» ساذج إذ هو  
نتيجة للوصف الحسي .

وخير ما يقال في أقاصيص تيمور «بك» أنها قطع من الحياة منتزعة في كل  
بساطة وصدق . فهي صفحة ساخجة من الحياة ، ان لم تر موضوعا فيها  
تدور حوله الأقصوصة ، أو غرضا ترمى اليه ، فانك تستشف من وراء أقاصيص  
الرجل صفحات من الحياة يعرضها عليك في دقة مشهورة بأسلوب الوصاف  
لا بريشة الرسام أو المصور .

وتعتبر « المجموعة » التي أصدرها في هذه الأيام من خير مجموعاته  
القصصية ، وهي مصدرة ببحث عن المصادر التي ألهمته الكتابة . وهذا  
البحث في الأصل محاضرة ألقى بقاعة يورت بالجامعة الأمريكية مساء ٥ مارس  
سنة ١٩٣٨ . وقد وفق فيها تيمور « بك » الى حد كبير في سبرغور الموضوع  
الذي يطرقه ، كما نجح نجاحا يذكر في الكشف عن العوامل التي اكتنفته  
فوجيته توجيها أدبيا صرفا ، وعملت على طبعه بطابع خاص . ومن رأى  
تيمور «بك» أن العوامل التي تحدد كل كاتب وتكونه هي ثلاثة أمور أساسية :  
وراثته وبيئة وحوادث ، تتداخل فتجرى مجرى الحياة الباطنية من طريق الى  
آخر . ويرى هو أن عامل الوراثة يتمثل معه فيما أورثه إياه والده من حب  
الكتابة ، وشقيقه المرحوم محمد تيمور من حب الأدب القصصي . وهذا العامل  
قد ساقه بتداخله مع بيئته الى الأدب ، كما أنه يرى أهم العوامل التي أثرت  
فيه متصلة بأسباب مطالعته . وأهم الكتب التي تركت أثرا في ذهنه : هي  
الف ليلة وليلة ، وأقاصيص موباسان ، وتشيكوف . على أننا نلاحظ على



هذا الفصل أن الكاتب وقف في بسطة للموضوع وسبر أغوار نفسيته عند  
الجمال . فلم ينزل به الى التفاصيل التي تعين على رسم صورة حقيقية  
دقيقة عنه .

وفي هذا الفصل مطالعات تستوقف النظر : أهمها رأى الكاتب في « ألف  
ليلة وليلة » ، وتفسيره لقوة الخيال فيها وأنها ترجع الى كونها - جاءت عن  
طريق الفرس - وهذه ملاحظة قيمة لها دلالتها القوية على بعد نظر الكاتب  
وعدم جريه وراء الأوهام التي يجرى وراءها بعض الذين يكتبون في الأدب  
العربي من الكتاب المعاصرين .

أما المجموعة نفسها ، فتحوى على اثنتى عشرة أقصوصة ، تستهل  
بأقصوصة « فرعون الصغير » . وهى أقصوصة يبرز فيها اللون التخيلي  
romansche من حيث يتقلب على بناء الأقصوصة الجو الخيالى . على أن  
هذه التخيلية عند الكاتب في هذه الأقصوصة تجعل فكرة الأقصوصة غير متسقة  
في أجزاءها . ففي هذه الأقصوصة تجده يصور الشاب بطل الأقصوصة  
شابا في سن السابعة عشرة - مدفوعا الى ذلك بفكرة أولية ، هو أن يخلق  
صلة شبه بين الشاب والفرعون الصغير توت عنخ آمون الذى مات في السابعة  
عشرة ، أو الثامنة عشرة من عمره - وهذا التصوير الأنيق في بناء القصة مع  
الدور الذى يقوم به الشاب من أنه تخلف عن داره ويات خارجها مع  
الأمريكية الحثناء .

وفي الأقصوصة الثانية وهى « غريم » تجد تيمور « بك » يقيم هيكل  
أقصوصته على أساس من تنازع العواطف ، وهذا ما تراه واضحا في شخصية  
رشدية يسرى . وهذا اللون الباطنى وإن كان خفيفا في هذه الأقصوصة ، فهو  
يعود الى علم النفس الحديث ، والتأثر بالفريديوية Freudism واضح فيها .  
على أنه في وصفه لشخصية رشدية يسرى تنتخب فيه ملكته الواقعية السانجة ،  
فتراه يعتمد لتصوير شخصيتها في دقة وبساطة . وهو في تصويره لشخصيتها  
يبدو ويبدد ريشة المصور من حيث يستخدم الألوان ويمزجها لخلق الأطياف

والظلال . على أنه في تصويرها يبدو لى وكأنه نظر لقصة بُنِت يُزِيد لرفيق  
خالد بك القصصى التركي الكبير حين عرض لتصوير « زليخا » بطل قصته .

وفي الأصوصة الثالثة وهى « حزن أب » تجد تيمور « بك » يبرز شخصية  
« الشيخ عساف » فى صورة انسان قد توزع فيه الاحساس بعد أن صدم  
بوفاة ابنه ، وهو ينتهى من تصويره بأن يريك الأب قد انتحر . . . وبهذا  
تخلص من توزع مشاعره واحساساته . وجو الأصوصة يوحى بلون باطنى ،  
ولكن لا يكاد يستشف منها ، وان أمكن أدراك لونها ، بأن تترك القصة توحى  
إليك بجوها ألوانها الباطنية . وهكذا يمكنك أن ترى من مجرى حوادث  
الأقاصيص أن التخيلية من جهة والباطنية من جهة أخرى اخذت تطغى  
على الواقعية الساذجة ، ولكن بدون أن تغرقها . وهذا التطور عند تيمور « بك »  
طبيعى لأنه رجل فنان وفنه يستولى عليه ، ويختار التعبير الذى يتسق مع  
الجو الذى يضطرب فى دوايا نفسه .

والحق أن هذا التطور عند تيمور « بك » يعتبر تلطيفا لجمود الواقعية .  
والأصل الواقعى ثابت من نفسه بعد ذلك ، ولا أدل على ذلك من ظهوره بصورة  
خيوط تتعارض فى نسيج أقاصيص الرجل . . .

هذه مجموعة أقاصيص « فرعون الصغير » وهى مجموعة طيبة من  
الأقاصيص تدل على تطور الفن القصصى عند تيمور « بك » ولكن مع استناده  
الى الأصل الثابت من نفسه ، وهى من هنا خليقة بالعناية والتدقيق والاعتبار  
من أدباء العربية .

**اسماعيل أحمد ادهم**

## تقويه \*

وقع خطأ في ردى الأخير على الدكتور بشر فارس هو ورود كلمة reprot الانجليزية وكأنها تنظر الى كلمة rapport الفرنسية . والصحيح أن الكلمة الفرنسية تفطر اليها في الانجليزية كلمة relation أو rapport وقد استعمل الوجه الأخير W. Swain في ترجمته لكتاب دور كنيم . كذلك جاء في المقال ( و ) كلمة التقدير مكان التقوير . كما ورد ص ٢٥٣٦ س ١٠ كلمة التقدير ص ١٥٢٤ س ١ كلمة الغمزات مكان الفراسة كما جازفت في أكثر من موضع . - زائدة . ولهذا لزم التقويه .

---

(\*) العنوان من عندى

« المحرر »

## ٢٠ - « توفيق الحكيم - الفنان الحائر »

نقد السيد يعقوب بكر (\*)

أثار كتاب « توفيق الحكيم - الفنان الحائر » الذي نشرته « الحديث » للدكتور اسماعيل أحمد أدهم اهتمام الكتاب والادباء في العالم العربي ، وقد تناولوه بالنقد والتقدير معا ، وفيما يلي رسالة وصلتنا من السيد يعقوب بكر ننشرها عملا بحرية النشر

المحرر

\* \* \*

يعجبني من هذا الكتاب منهجه المتين الذي يمسك باجزائه مسكا متينا وينتظمه من أوله إلى آخره .

هذا المنهج منهج علمي قبل كل شيء ، فهو يتناول الأديب تناولا موضوعيا لا تشوبه نزعات أو ميول ذاتية . وهو إذ يتناول الأديب هذا التناول الموضوعي فإنما يتناوله من ناحية شخصيته ، تلك الشخصية التي يحاول صاحبه التعرفها .

وقد كان تعرف الدكتور أدهم لشخصية الاستاذ توفيق الحكيم بعد تعرفه لأمرين : الأمر الأول هو طبيعة الحكيم الفطرية التي تكيفت بها نفسه بفعل

---

(\*) الحديث : العدد الثامن ، حلب آب « أغسطس » ١٩٣٩ ، ص ٢٦١ .

طبيعة السلالة التي تحدر منها ، أما الأمر الثانى فهو البيئة التي احاطت بحياته وتفاعلت مع طبيعته الفطرية . والدكتور أدهم حين نظر الى بيئة توفيق الحكيم نظر اليها من ناحيتها العامة والخاصة ، أعني أنه نظر الى بيئته الوطنية وهى مصر وإلى بيئته المنزلية . وهو فى محاولته تعرف طبيعة بيئة الأديب يقترب كثيرا من الناقد الفرنسى المشهور Taine .

أقول ان الدكتور أدهم تعرف شخصية توفيق الحكيم بعد تعرفه لهذين الأمرين . لأن شخصية توفيق الحكيم كانت نتيجة تفاعل هذين الأمرين . وقد استخلص المؤلف هذين الأمرين من كتابي توفيق الحكيم « عودة الروح » و « عصفور من الشرق » وأنت ترى عرض المؤلف لشخصية الحكيم فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ، وفى الفقرة الثالثة من ص ٥٠ وفى الفقرة الأولى من الفصل الثالث من الكتاب الثانى .

وعلى أساس هذه الشخصية يفسر لنا الدكتور أدهم اتجاه الحكيم الفنى وهو اتجاه رمزى مشوب بشيء من الوضوح ( ص ٦٩ ) .

على ان الدكتور أدهم فى بعض الاحيان لا يحاول ارجاع بعض المناحي الفنية عند الحكيم أو بعض آرائه الى أصول من شخصيته ، بل يرجع هذا البعض الى تأثير الحكيم بمفكر ما أو فنان ما فمثلا حين ذكر ان الحكيم يخلق شخصيات مسرحياته على اعتبار انها لا حقائق ثابتة لها لم يحاول ارجاع هذا المنحى الفنى الى أصول من نفسه ، بل ارجع الى تأثره بفرويد صاحب فكرة اللاواعية والعقل الباطن ( ص ٦٩ ) .

والدكتور أدهم بعد هذا مغرم بتعرف شخصية الحكيم التي ادركها فى كتاباته ، وذلك لأنه يعتقد ان ( الفنان يروى نفسه فيما يقول ) وهو يتعرفها عن طريق ( التدقيق فى العناصر الروحية ) التي بثها الحكيم فى آثاره . وأنت تجد أمثلة محاولته هذا التعرف فى سطر ٢ - من صفحة ٧٤ ، وفى الفقرة الثانية من ص ١٠٢ وفى سطر ١٦ - ١٩ من ص ١١٠ .

قلت ان الدكتور ادهم اتخذ منها موضوعيا في دراسة الاستاذ الحكيم .  
واقول انه بالغ في دراسته الموضوعية الى حد كبير . ويكفي دلالة على صحة  
قولنا هذا انه استعار في كتابه كثيرا من الاخيلة والتراكيب التي نراها في آثار  
الاستاذ الحكيم . وقد كان غرضه من هذا ان ينقلنا الى جو هذه الآثار حتى  
يمكننا ان نفهمها ونستوعبها على الوجه الأتم .

\* \* \*

هذا منهج المؤلف الذي اتخذه في كتابه هذا ، اما أسلوبه فعلمى بحت  
لا تجد فيه تلك الطراوة البيانية التي تأخذ بالنفس ، وإن كان في بعض اجزائه  
بعض الاخيلة والتراكيب البيانية فهذه الاخيلة والتراكيب البيانية دخيلة  
عليه لان المؤلف إنما استعارها من آثار الحكيم نفسه كما تقدم .

والاسلوب في هذا ليس مبناه عربيا خالصا ، فهو ملقح بتراكيب اعجمية  
بجثة . وهو بعد هذا أيضا مركز كل التركيز ، ومن هنا جاء عمق معانيه وجاءت  
صعوبة عباراته . هذا فضلا عن انه يتخلله كثير من الاخطاء اللغوية والاختاء  
النحوية . وهو فضلا عن هذا أيضا يحتاج الى تشذيب وتهذيب وتنسيق .

\* \* \*

الكتاب سليم في جوهره ، فكل الملاحظات التي لاحظناها عليه ونحن نقرؤه  
أنما تتصل بالناحية الشكلية منه . على ان هذا لا يمنعنا من سرد هذه  
الملاحظات .

يقول المؤلف في سطر ١٣ - ١٤ من ص ٢١ : « ومن جهود هذه الرابطة  
( يعنى الرابطة القلمية ) بدأت الطريقة التحليلية المشوبة برومانسية قوية  
وجودها في الأدب العربى » . هذا القول لا يتمشى وما ذكره المؤلف عن منحى  
كتابات جبران من انها ذات اتجاه رمزى مختلط بنزعة رومانسية تخيلية ،  
وذلك لان الرمزية لا تتمشى والتحليل . ونظرا لأن جبران كان رئيس هذه

الرابطة والمع شخصية أدبية في الجيل الماضي كما يقول المؤلف ، ونظرا لان هذا الاتجاه الرمزي الذي ظهر في كتاباته انما ظهر للمرة الأولى في الادب العربي الحديث في هذه الكتابات كما يقول المؤلف أيضا فاني اظن انه كان لزاما على الدكتور ادهم أن يستنتج من حكمه هذا كتابات جبران .

ويقول في سطر ١ - ٢ من ص ٢٢ « كان ( يعني جبران ) فنانا بكل معاني الكلمة ومتصوفا صاحب أسلوبا خاص يتميز به قائم على الوضوح والسرعة والقنوج ، والوحدة أهم عناصره » . هذا القول بعضه لبيت صحيحا . وهذا البعض هو وصف أسلوب جبران بالوضوح خطأ لاننا نعرف ان أسلوب جبران رمزي ، ونعرف ان الرمزية تتعارض والوضوح .

أراد المؤلف في الفصل الثامن من الكتاب الأول أن يقتنع القصص التي كتبها أدباء الشرق العربي والمهاجر الأمريكي في الجيل الحاضر ، قسم القصة لهذا لغرض الى ثلاثة أنواع . القصة الواقعية التحليلية ، والقصة التاريخية ، والقصة الاجتماعية والنوعان الأول والأخير من هذه الأنواع الثلاثة متداخلان فان القصة الاجتماعية اذا صورت المجتمع تصويرا صحيحا في أسلوب تحليلي امكن ان تدخل في نطاق القصة الواقعية التحليلية . والمؤلف نفسه يوافقنا على رأينا ، اذا فهو يقول في سطر ١١ - ١٢ من ص ٣٢ « واما في سورية ولبنان فالقصة الاجتماعية لم تظهر في اثار كرم ملحم كرم بقوة مستقلة من الادب التحليلي الاخذ ويقول المؤلف في سطر ١٧ - ١٩ من ص ٣٣ « وأبرز رجال هذه المدرسة في فن القصص خليل تقى الدين وله مجموعة من القصص نشرها عام ١٩٣٧ بعنوان « عشر قصص » والمؤلف في هذا يخلط بين لفظتي « قصة » « قصة » و « أقصوصة » في الاستعمال على الرغم من انه فرق بينهما في مستهل الكتاب الأول من دراسته .

وفي السطر الثامن من ص ١٠ يضع المؤلف اللفظة الفرنسية «organique» مرادفة لللفظة العربية « المتعضون » . وهذا خطأ فان لفظة organique ترادف لفظة « عضوي » .

وفي السطر الثامن من ص ٨١ يضع المؤلف اللفظة الفرنسية *intégrité* مرادفة لللفظة العربية « صاف » وهذا خطأ من ناحيتين : الناحية الاولى هي ان لفظة « صاف » اسم فاعل ولفظة *intégrité* ليست كذلك ولا يصح وضع ما ليس باسم فاعل من الألفاظ الأعجمية مرادفا لما هو اسم فاعل من الألفاظ العربية ، اما الناحية الثانية فهي ان لفظة *intégrité* لا تعنى اصلا الصفاء بل تعنى التآرب بمعنى التكامل . ويظهر ان المؤلف يعنى بالتآرب الصفاء فاننا نراه في سطر ١٣ من نفس الصفحة يضع هذه اللفظة الفرنسية التي تتعنى للتآرب كما قلنا مرادفة (منووية صافية) واذا فرض أن التآرب يعنى الصفاء كما يعتقد المؤلف لما أمكن أيضا وضع هذه اللفظة الفرنسية مرادفة لهما لانها ليست اسم فاعل مثلهما ، وانما المرادف لهما في هذه الحالة يكون لفظة *intégrale* وبينما يقول المؤلف في سطر ١٨ من صفحة ٧١ بأن شخصية شهرزاد في مسرحية توفيق الحكيم المسماة بهذا الاسم تمثل الطبيعة نراه في سطر ٢١ - ٢٢ من ص ٨٥ يقول بانها تمثل شق الانثى في النوع الانساني بكل طبائعها . وفي هذا اختلاف في تفسير الرمز الذي تجسد في شخصية شهرزاد .

ويظهر ان المؤلف يعتقد بان التداعى يقوم على قانونى المشابهة والمقاربة فقط فأننا نراه في الفصل السادس من الكتاب الثالث - وهو الفصل الذى خصصه لدراسة فن الاستاذ توفيق الحكيم من ناحية علم النفس - حين يتكلم عن التداعى يربطه باستمرار بقانونى المشابهة والمقاربة . فانت في سطر ٥ - ٧ من صفحة ٨١ تراه يقول : « ومن المهم ان نقول ان قاعدة التداعى - من حيث يدعو المعنى معنى آخر عن طريق المشابهة والصورة صورة أخرى عن طريق المقاربة - تجرى في ذهن الفنان بما يتكافأ وطبيعته » ، كما تراه يقول في سطر ٢١ - ٢٤ من نفس الصفحة : « وان التداعى يجرى بين هذه الوحدات على اسس التقارب والتشابه . واستتزال الفنان لمعانيه وأخيلته يكون عن طريق استكشاف صلات التشابه والتقارب بين الوحدات الوعية وتقايبها على جميع أوجهها »، وهو يقول في سطر ١ - ٣ من صفحة ٨٢ : « وعن طريق التداعى استنادا على صلات التقارب والتشابه بين الاجزاء المؤلفة



للموضوع يحطم حدود الوحدة الوعية فينشرها مستغرقة كل الاستغراق في  
 الموضوع من حيث هو كل مؤتلف ، كما يقول في سطر ١٥ - ١٧ من نفس  
 الصفحة « وهذه الاشكال بما تحتويه من المعانى وما ترمز له من الصور تثير  
 عن طريق صلات التقارب والتشابه اللفظى بينما المعانى فى الذهن معانى واخيله  
 جديدة تصحبها صور حسية » وهو يقول فى سطر ١٦ - ١٧ من ص ٨٣  
 « وقد قلنا ان التداعى كما قد يكون مبعثه المعنى قد يكون اللفظ ، كأن يدعى  
 اللفظ لفظا آخر عن طريق الصلة المعنوية - تقارب أو تشابه - بين اللفظين »  
 ويقول فى سطر ٢ - ٥ من ص ٨٥ « ولكن لما كان التداعى يتبع من حيث الحركة  
 صلات التقارب Contiguity وعلاقات Similarity فهى تأخذ منحى  
 خاصا عند كل فنان بل وانسان حسب طبيعته . ومجرى التداعى عند  
 توفيق يبت له منحى خاصا فى ان يتحرك وفقا لصلات التشابه والتقارب بين  
 حدود المعنى الواحد ، كما يقول فى سطر ٨ - ٩ من نفس الصفحة « ومن  
 الاهمية بمكان ان نضع الخيال الذى يحرك التداعى ويثيره فى الذهن خضوعا  
 لقوانين التقارب والتشابه » . على ان ربط الدكتور ادهم للتداعى بقانونى  
 المشابهة والمقاربة فقط فيه حصر للتداعى فى حدود ضيقة لم يمد بها علماء النفس  
 جميعهم ، فنحن نرى معظمهم لا يقيمون التداعى على أساس المشابهة والمقاربة  
 فقط بل يذكرون قوانين أخرى له نذكر منها على سبيل التمثيل قانون  
 التلازم - والتلازم اما زمانى أو مكانى - وقانون التضاد .

ويقول المؤلف فى سطر ٥ - ٧ من ص ٨٨ « فهو ( يعنى توفيق الحكيم )  
 يستعير ص ٤٢ من مسرحية « شهرزاد » الصفاء للعينين عيسى شهرزاد ويقول  
 عينا صافيتان صفاء الماء » . وقول توفيق الحكيم هذا ليست فيه استعارة  
 وانما فيه تشبيه بليغ ، لان الاستعارة لا تكون الا اذا حذف احد طرفى التشبيه  
 المشبه به وهما موجودان كلاهما فى قول توفيق الحكيم وهذا شئ معروف  
 و علم البيان

ويقول المؤلف فى سطر ١٠ من صفحة ٩٤ : « ظهرت بعد مسرحية « اهل

الكهف « للاستاذ الحكيم قصة من نوع « الرومان Roman » ونحن لانفهم كيف تكون قصة من نوع الرومان Roman لان اللفظة الفرنسية Roman مرادفة لللفظة العربية « قصة ويقول المؤلف ايضا في سطر ١٤ - ١٥ من نفس الصفحة : « وهذه القصة تعتبر القصة المصرية الاولى من نوع الـ Novel او Roman » . وما أقيل في القول الاول يقال في القول الثاني .

وفي الفصل السادس من الكتاب الرابع يتكلم الدكتور اسماعيل ادهم عن قصة طويلة تدور حول شهر زاد ألفها الأستاذ توفيق الحكيم بالاشتراك مع الدكتور طه حسين بك ، ولكنه لم يسم هذه القصة الطويلة ولم يذكر انها قصة « القصر المسحور » .

هذه هي الملاحظات التي لاحظناها ونحن نقرأ هذا الكتاب القيم الجليل . وهي كما ترى ملاحظات شكلية لاتنقص من قدره . ولئن كنا ذكرناها فلكي ننبه نظر المؤلف اليها .

ونحن قبل ان نختم هذا النقد نرى لزاما علينا - نحن قراء العربية - ان نتقدم بالشكر للدكتور اسماعيل ادهم على خدماته الجليلة للنقد الادبي الحديث ، تلك الخدمات التي يؤديها عن طريق اصداره لهذه الدراسات النقدية التي يطالعنا بها بين الحين والحين .

**السيد يعقوب بكر**

## عدد « الحديث الخاص » \*

### وكتبت مجلة « الهاتف » العراقية عن هذا العدد ما يأتي :

بين مئات المجلات العربية بضع مجلدات عرفت بلون خاص من الثقافة التي ميزتها عن سائر المجلات ، وفي طليعة هذه الصحف الممتازة تأتي مجلة « الحديث » التي يصدرها العبقري اللمع الأستاذ سامي الكيلالي بحلب ، وسر امتياز هذه المجلات المقيمة المعروفة كونها تعنى بالثقافة الخاصة عناية تبعدها عن الغايات التجارية التي تنشدها أغلب مجلاتنا والتي تهتم بلذة قرائها قبل اهتمامها برفع مستواهم العلمي والاجتماعي .

وعمر مجلة الحديث الآن ثلاث عشرة سنة وهو عمر حافل بالخدمة النزيهة في نشر العلم والادب من أجل العلم نفسه . وكان « الحديث » طوال هذه المدة لا ينحرف عن التفكير في سلوك اسهل الطرق واقصرها لتعميم الثقافة بين أبناء البلاد العربية وخلق القابليات التي تهضم الادب العالي وتقتفوق العلم الخالص ، وكان من جملة خدمات الحديث اصدار اعداد خاصة عن زعماء الفكر المجددين لتكون هذه الأعداد سجلات تقدير لنبوغ هؤلاء الزعماء من جهة ودراسات أدبية عامة تنمي المدارك وتوجه القراء توجيهها صحيحا نحو الادب الصحيح من جهة أخرى .

---

(\*) من تطبيق مجلة « الهاتف » العراقية على العدد الخاص بتوفيق الحكيم

انظر :

الحديث : العدد الثامن ، حلب آب « أغسطس » ، ١٩٣٩ ، ص ٦٦٦ وما يلي .

ولقد وصلنا من هذه الاعداد العدد الخامس بنابعة المجددين الاستاذ توفيق الحكيم بقلم الدكتور اسماعيل ادهم والدكتور ادهم من العلماء الذين تفخر باثارهم الاداب العربية ، وهو في مقدمة الباحثين المنقبين الذين يبنون آراءهم على الحجج العلمية والبراهين المنطقية دون ان تجرفهم تيارات الميول الخاصة والعواطف عند البحث والدرس ولعله أول من استطاع ان يضرب المثل على قوة الجلد والصبر في متابعة الابحاث العويصة واستخراج الرأى الصحيح من بين مجموعة الآراء المتشابهة المتناقضة المبهمة وعدد (الحكيم) هذا يبتدىء بتوطئة للكىالى راقنا منها الوعد الذى لزم به نفسه في اخراج عدد خاص عن الدكتور اسماعيل ادهم ، محرر هذا العدد الممتاز ، ثم تلى التوطئة، مقدمة مسهبة عن الفن القصصى والمترحى في الادب العربى الحديث تناول فيها الدكتور منشأ القصة الحديثة ومبعثها في مصر على اثر انتشار اللغات الاوروبية في البلاد العربية ، وتكر شيئاً من مجهود المرحوم جرجى زيدان والدكتور صروف والدكتور شمىل واثارهم في الفن القصصى لا سيما التاريخى منه ، وانتقل بعد ذلك الى تصنيف المذاهب الفنية ثم ذكر نبذة عن الفن القصصى في لبنان وسوريا ، كما ذكر كلمة مختصرة جدا عن العراق ويعد هذا الفصل من العدد كتابا مستقلا لنفسه يحوى خلاصة تاريخ النهضة الادبية في الفن القصصى والمسرحى ويلى هذا الفصل كتاب يتناول ترجمة حياة الاستاذ توفيق الحكيم فيستعرض الكاتب جميع الظروف والدقائق التى مرت بالمترجم ( بفتح الجيم ) ويفلى ايامه حتى يناقشه في عمره .

وفي الفصلين التاليين من الكتاب الثالث والرابع يبدع الدكتور ادهم ابداعا يثير الدهشة في تحليل فن الاستاذ ( الحكيم ) فنظهر عبقرية الكاتب بأجلى مظاهرها للعيان ، ويحتس القارىء بانه انما يقرأ موضوعا ليس الغرض منه تمجيد آثار الحكيم وانما لكى يدرس علما وادبا من مظاهرها حرية التفكير ومعرفة فن التحليل ، وهذا هو الغرض الاول الذى يحمل الاستاذ الكىالى على اصدار مثل هذه الاعداد الممتازة .

## أثر هذا العدد من نفس الأستاذ الحكيم \*

- من رسالة خاصة -

### عزيزي الأستاذ الكيالي

قرأت بسرور عظيم العدد الخاص الذي تفضلت مجلة الحديث فخصتني به . واعتقد أن هذا العمل المجيد الذي تقومون به مما لم يسيقكم اليه ناشر ولا صحفي ولا اديب في مصر ، والشرق شوف يذكر لكم دائما بالفضل والفخر . فانكم بهذه اليحوث قد وضعتم أسس نوع من الادب والبحث الادبي لم يكن معروفا في بلادنا . وهو يعد اكبر دجامة لبحوث المستشرقين والباحثين للادب العربي الحديث فاهنئك واشكرك .

وتفضلوا بقبول اسمي تحيات

المخلص

توفيق الحكيم

## ٢١ - حول « مباحث عربية »

### النظر في آراء النقاد بقلم الدكتور بشر فارس

لا ينسئى - و « المقتطف » خارج في أغسطس - الا ان أشكر لطائفة من  
النقاد عنايتهم بكتاب « مباحث عربية » وهؤلاء النقاد هم (على ترتيب الهجاء) :  
الأب انستاس مارى الكرملى « المقتطف » يوليه ١٩٣٩ - ابراهيم عبد القادر  
المازنى « البلاغ » ٢٧ / ٥ / ٣٩ و « المقتطف » يونيه ٣٩ - ادمار جلال  
Le Journal d'Egypte ٢٣ / ٦ / ٣٩ - اسماعيل أحمد أدهم « الرسالة »  
٣١١ و ٣١٢ - بروكلمن « تكلمة تاريخ الاداب العربية » ج ٣ ص ١٦٩ ليدن  
١٩٣٩ - زكى محمد حسن « الاهرام » ٢٩ / ٥ / ٣٩ - سلامة موسى « البلاغ »  
٢٣ / ٦ / ٣٩ - صديق شيبوب « البصير » ١٩ / ٥ / ٣٩ - كامل محمود  
حبيب « المقطم » ٩ / ٦ / ٩٣ - محرر الدستور الأدبى ، « الدستور »  
١٠ / ٥ / ٣٩ - محرر « الهلال » يونيه ٣٩ - م . ح . ع . « الدستور »  
١٨ / ٦ / ٣٩ - مراد كامل « الرسالة » العدد ٣٠٨ - وشكرى للصديقين :  
القصى محمود تيمور ( « الرسالة » العدد ٣٠٩ ) والفنان زكى طليمات  
( « الرسالة » العدد ٣١١ ) . وشكرى أيضاً لمن بعث الى برسائل رقيقة ،  
وأخص بالذكر الاستاذ ميخائيل نعيمة من لبنان ، والدكتور فيليب متى من  
أميركة الشمالية ، والمستشرق ماسينيون من فرنسا والمستشرق تيشنر من  
المانية .

وقد ورد فيما كتب النقاد كلام لطف أى لطف حتى انك ترانى أنسبه الى  
سماحة طبع تارة ، وأعده من باب حسن الظن بالمؤلف أخرى . واهتمام

المقتطف : أغسطس ١٩٣٩ ، ص ٣٥٧ .

«النقاد - على اختلاف مشاربهم ، اذ فيهم العالم والأديب والمنشىء - بكتاب كنت أظنه يدفن يوم يخرج ، لعبوس صفحته وثقل مادته ، لأقطع دليل على ان في مصر من ينشط لكتاب مجرى على « أسلوب يضجر من همهم من القراءة أن يتسلوا ويتلها ساعة لانه يحوجهم بشدة احكامه الى كد الذهن » على قول الصديق الأديب المترسل ابراهيم عبد القادر المازنى .

وتتمة لما يجنيه القارئ - على سبيل الفرض - من هذا الكتاب ، ليحسن بى أن أعرض معه جل ما أخذ عليه . وان أنا نظرت في المآخذ ، على اختلاف ألوانها ، فانما يكون هذا طلبا للدنو من الحقيقة ورغبة الى القارئ المهذب في أن يرى رأيه فيها .

\* \* \*

أخذ على العلامة الأب انستاس مارى الكرملى استعمالى لفظة « المنضدة » بدلا من « النضد » لأن المنضدة « لفظة لم ترد في كلام فصيح » ، والنضد « من باب تسمية الشيء بالمصدر » .

والوجه ان المنضدة لا تصيها في « لسان العرب » ( ج ٤ ص ٤٣٣ وما يليها ) ولا في « القاموس » مثلا ، ففيها : « النضد : السرير ينضد عليه المتاع » . فالأب العلامة على صواب . الا أن المعجمات لا تحصر متن اللغة ، فضلا عن أن الاشتقاق ميسور لطالبه . والمنضدة على وزن مفعلة ( بكسر الميم ) تجرى مجرى اسم الآلة . ثم انى يلوح لى ان استعمال لفظة النضد يورث بعض الاشتباه لأن النضد يدل على الشيء ومصدر الفعل في آن ، وفي استعمال لفظة المنضدة تقييد للمعنى ونجاة من الاشتراك .

\* \* \*

يسألنى الدكتور مراد كامل - مدرس اللغات السامية في كلية الآداب لجامعة فؤاد الأول - أن « أدون الرموز ( التى استعملها ) في الطبعة الثانية على ترتيب ما ، نحو الترتيب الابجدى » .

وبهذا الأسلوب الرقيق ينبغي الزميل الفاضل أنه كان ينبغي لى أن ارتب  
الرموز ، مع قلتها . وعلى عهد أنى متدارك هذا فى الطبعة الثانية أن شاء ربك .



فى رأى الأستاذ صديق شيبوب أن استعمالى « النقد الباطنى مقابلة للنقد  
الخارجى لا يتمشى وتقاليد اللغة . فقد قالوا : خارجى وداخلى ، أو ظاهرى  
وباطنى . »

والحق بين يدى الأستاذ الناقد صديق شيبوب من جهة التقليد اللغوى .  
الا أن لاصطلاح الفلسفى أن ينحو نحوه ابتغاء الدقة والفرار من اللبس .  
وبيان هذا أنى لو استعملت « الظاهرى » لا نصرف الذهن الى الأخذ بالـ  
« ظاهر » ، و « أظاهر هو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة  
ويكون محتملا للتأويل والتخصيص » ( أطلب « التعريفات » للجرجانى ،  
مصر ١٢٨٣ ، كلمة « الظاهر » الأولى ) . هذا على حين أنى أريد « القضية  
التي يكون الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط » ( اطلب « كشاف اصطلاحات  
الفنون » كلمة « الخارجى » ) . ومن هنا قولى عند الفحص عن حديث نبوى :  
« وإذا بدالك أن تعدل عن النقد الخارجى Critique externe وهو النظر فى  
الأسانيد ، الى النقد الباطنى Critique interne وهو النظر فى الأسلوب »  
فاعلم أن أسلوب هذا الحديث محض اسلامى ، ( مباحث عربية ص ٤٢ ) .  
هذا ما يعطل اعراضى عن لفظة الظاهرى . وأما انصرافى عن لفظة الداخلى ،  
وهى المقابلة للفظه الخارجى من باب التقليد اللغوى الى لفظة الباطنى ، فسيببه  
مخافة اللبس . وذلك لأن للفظه « الداخلى » مفادات شتى فى الكلام والفلسفة  
( وهى : الركن والأنطقس والهيولى والاصل ، والموضوع - راجع « التعريفات » ،  
كلمة الداخلى » ) . هذا فضلا عن أن « الباطن » أدل على المعنى المقصود من  
« الداخلى » فى هذا التعبير : « النقد الباطنى » . لأن الباطن يوجه الذهن الى ما هو  
داخلى وإلى ما فى الداخل من خفى ، على حين أن النقد الداخلى لا يقتضى النفاذ



إلى كنهه الأشياء بل يقف عند ما وراء المنظور . وعلى ذلك ترى الباطنى أشد  
ايغالا وأعم .

وإذا قلت : لم لا تستعمل كلمة « خفى » - وهى ضد كلمة « ظاهر »  
ايضا على ما جاء فى « التعريفات » ( كلمة « الظاهر » الثانية ) - قلت : ان  
كلمة « الخفى » مساقة الى اللبس ، لأن الخفاء « فى اصطلاح اهل الله هو  
لطيفة ربانية مودعة فى الروح بالقوة . . . » ( « التعريفات » كلمة « الخفى » ) .  
وإذا اعترضت بعد هذا بقولك : ان كلمة « الباطنى » مجلبة لللبس أيضا من حيث  
ان « الباطنية » فرقة من فرق المسلمين ( أطلب « اعتقادات فرق المسلمين  
والمشركين » للرازى مصر ١٩٣٨ ص ٧٦ وما يليها ، ثم أطلب « كشف  
اصطلاحات الفنون » كلمة « الباطنية » ) ، جعلت ردى أنك ان اردت النسبة  
الى « الباطنية » قلت : نقد الباطنية ، أى فرقة الباطنية ، لا النقد الباطنى  
أى : طلاب الباطن ( وعلى هذا « الظاهرية » ) .

### \*\*\*

عد الاستاذ م . ح . ع . (١) المبحث الأول من الكتاب ، وعنوانه : مسلمون  
فى فنلندة « مقالا لا يتناسب مع موضوعات الكتاب » .

وهذا حق من جهة أن ذلك المبحث لا ينهض ، نحو مبحث « مكارم الاخلاق »  
أو « المروءة » أو « تاريخ لفظة الشرف » ، على استقراء الوقائع واستقصاء  
المصادر . فليس هو مبحثا بالمعنى المتواضع عليه ، ولذلك سميت « استطلاعا »  
inquiry, enquête وهو بهذا يدخل فى باب « المساعدة مباشرة وملاقة » ( كما  
يقول ابن سينا ) من علم الاجتماع . ولعلنى جعلته رأس المباحث ، لجدته  
وخلاصة موضوعه مع سهولته ، منخلا الى فصول كالحة تأكل حواشيها  
متنها .

---

(١) محمود حسنى العربى .

ثم ان الكاتب المستعرب الأستاذ اسماعيل احمد ادهم ، خريج جامعة موسكو (١) ، نشر في « الرسالة » ، بعد الدكتور مراد كامل ، نقدا مسهبا . أحب ان أتمهل عنده :

الا انى يسوءنى أن أقول انى لمست فيما كتبه الأستاذ ادهم انحرافا عن وجه النقد الصحيح واضطرابا في تناول المسائل العلمية ، واجتلابا للنقد نفسه ، واستسلاما الى آراء المتشترقيين من غير تمحيص للواقعات ذاتها ، ثم تحديا في القول • واليك تفصيل ذلك • :



أما انحراف الناقد عن وجه النقد الصحيح ففى مثل قوله في مبحثي «مكارم الأخلاق» - وهو المنشور من قبل باللغة الفرنسية في « مجلة الأكاديمية الوطنية للعلوم في رومة ١٩٣٧ بعد القائي له في مؤتمر المستشرقين ( سبتمبر ١٩٣٥ ) - : « وكان بوجدنا ان نناقش الباحث آراءه التي اتى بها في الموضوع ولكن المصادر أعوزتنا • لهذا صرفنا النظر عن مناقشتها • على انه يظهر ان الباحث وفي حقه من التحقيق والفحص العلمى » .

هذا أسلوب من النقد لم ألقه قبل اليوم • فاما ان يناقش الناقد الباحث في مسائل واضحة معينة ، ولا يكون ذلك الا بعد مراجعة المصادر بنظر نافذ • واما ان يتجنب الكلام او يعرض للبحث من الناحية الموضوعية فيبين مطالبه ويجملها للقارئ دون ان يلتقى في وهمه انه يستطيع مناقشة الباحث ولكنه

---

(١) أورد الأستاذ سامى الكيالى في مجلته بحلب « الحديث » في التصدير الذى عمله لبحث الأستاذ ادهم في « طه حسين » ١٩٣٨ ، ان الأستاذ ادهم أخذ في العلوم والفلسفة اجازتى Sc D., Ph. D. بدرجة شرف من جامعة موسكو سنة ١٩٣٣ وانه غنم من الجامعة نفسيتها اجازة Ph. D. بصفة فخرية سنة ١٩٣٨ . هذا وان الأستاذ ادهم ، كما يعلم قراء المقتطف ، يجهل تحت توقيع اسمه : « عضو أكاديمية العلوم الروسية ووكيل المعهد الروسى للدراسات الاسلامية » .

« صرف النظر عن المناقشة » لأن المصادر تعوزه . ذلك أسلوب فيه تهويل ،  
« ما يدعو القارئ الى الارتياح في قدر البحث نفسه . فلم يكتب الناقد :  
« على انه يظهر ( كذا ) ان الباحث وفي حقه ( اى الموضوع ) ٠٠٠ » ؟

انما وظيفة النقد تحقيق الموضوع ولا سيما اذا كان مما يتصل بالعلم.  
الاستقراى . وعلى هذا الوجه يستعين الباحث بالناقد على خدمة العلم.  
الصرف .



واما اضطراب الناقد في تناول المسائل العلمية ففى استشهاده بفصل،  
من كتاب « ملتقى اللغتين » للأستاذ مراد فرج ( القاهرة ١٩٣٠ ج ١ ص ٩٠ ) .  
قال الناقد : « كلمة المروءة وردت في اللغة العبرية نازعة فيها لمعنى السيادة »  
ثم رجع القارئ الى : سفر دانيال ، الاصحاح ١٤ ، الآية ١٩ .

والواقع ان في كتاب مراد فرج ما حرفه : « مرا . فتصح فكسر ممال .  
محدود بمعنى السيد وولى الأمر » . وعليه فمن اين جاءت لفظة « المروءة » ؟  
ثم ان الأستاذ مراد فرج استشهد في هذا الموطن بسفر دانيال ( من « العهد  
القديم » ) ، فكتب : « دانيال ١٤ - ١٩ ، والأصل العبرى ١٦ ٠٠٠ ( يريد  
الاصحاح ١٤ والآية ١٩ في الأصل العربى والآية ١٦ في الأصل العبرى ) .

ومن المستحيل ان يكتب الأستاذ فرج : الاصحاح ١٤ ( الرابع عشر ) .  
لأن سفر دانيال اثنا عشر اصحاحاً فقط . ومن هنا اتضح لى أن الاصحاح  
١٤ من غلطات الطبع . فسألت زميلى الدكتور مراد كامل - مدرس اللغات  
السامية بكلية الآداب لجامعة فؤاد الأول - في ذلك ، فأخبرنى بعد المراجعة  
ان الصواب هنا : الاصحاح ٤ ( الرابع ) والآية ١٦ و ٢١ .

وهكذا ترى كيف جاء الأستاذ أدهم ونقل ما في كتاب فرج من غير تحقيق،  
ولا مراجعة والظريف انه استشهد بسفر دانيال أولاً ، اذ قال : « دانيال ١٤ -

١٩ ومراد فرج في ملتحى اللغتين ج ١ ص ٨٩ - ٩١ ، كانه اطلع على سفر  
دانيال قبل « ملتحى اللغتين » لمراد فرج .

ومما يتصل بما تقدم أن الناقد كتب عند الكلام على انساب العرب :  
« ولكنا على الرغم من ذلك نلاحظ جواز أن تكون القبيلة منشؤها اجتماع  
عدة بطون وافخاذ من قبائل مختلفة : ( ابن حزم نقلا عن الفهرست ج ٣  
( كذا ) ص ١٨٧ . والمراجع العربية تروى ان قبائل تنوخ وغان وعلق  
تكونت من شتيت البطون التي تقاترت في الصحراء من القبائل العربية التي  
تفرقت بعد تركها مواطنها في الجنوب : الفهرست ج ٣ ( كذا ) ص ١٨٧ وكذلك  
لنا ( يعنى كتابا له ) علم الأنساب العربية ص ١٣ - ١٤ ، .

على هذا النحو ترى الجزء الثالث ( ؟ ) من « الفهرست » لابن النديم  
بثبت مرتين على سبيل المرجع . وليس للأستاذ ادهم أن يستتجد بفلسط  
الطبع ، اذ في كتابه المستشهد به ايضا « علم الأنساب العربية » ( طبعة مجلة  
الحديث ، حلب ١٩٣٨ ص ١٤ ) ما جاء في نقده حرفا بحرف .

هذا والمعلوم ان « الفهرست » لابن النديم طبع مرتين : مرة في ليبتسج  
Leipzig سنة ١٨٧٢ ومرة في مصر سنة ١٣٤٨ هـ . وفي كلتا المرتين خرج  
« الفهرست في جزء واحد . والذي حدث في هذا الموطن أن الاستاذ ادهم اقتبس  
المرجع الى « الفهرست » من كتاب من الكتب الحديثة من غير ان يراجع المظنة  
( شأنه مع « سفر دانيال » ) ، ولو راجعها لعلم أن الكلام على الأنساب يقع  
في « المقالة الثالثة » ( « الفن الأول : في أخبار الاخباريين والنسابين » )  
من كتاب الفهرست لا في « الجزء الثالث » منه . ومن هنا يتبين انه ظن المتانة  
جزءا لحظة اقتبس المرجع ، واما الصفحة التي يعينها ( ص ١٨٧ ) فلا أثر  
فيها لما يذكره . بل انى قرأت « الفن الأول » من « الجزء الثالث » كله ( طبعة  
مصر ) ولم أعثر على حديث الناقد .

وأما قوله في مرجعه : ابن حزم نقلا عن الفهرست ٠٠٠ ، فغاية الاستباه -

لأنه إذا قال ابن حزم من غير تعيين أراد صاحب « الفضل في المال والأهواء والنحل » المولود سنة ٣٨٣ ( والفهرست صنف سنة ٣٧٧ ) • ولابن حزم ستة وثلاثون مؤلفا ( راجع : بروكلمن « تكملة تاريخ الآداب العربية » ليدن ١٩٣٧ ج ١ ص ٦٩ - ٦٩٧ ) • وعليه قلنا ان نسال الناقد أى كتب لابن حزم يعنى • ثم انى اعلم أن لابن حزم كتابا لايزال مخطوطا عنوانه : « جمهرة النسب (١) » وقد نشر جانباً منه Khuda Bukhsh في كتابه Contributions to the Hist. of Isl. Civili ١٩٠٥ ص ( الى XXXV • فهل يعنى الاستاذ ادم ذلك المخطوط ؟ واذا فافين اسم الكتاب واين الصفحة كما يصنع الناقد الثبت والباحث الثقة (٢) ) •

وخاتمة القول : أين الجزء الثالث في الفهرست ، وأين النص المستشهد به في ص ١٨٧ ، بل في الفن الأول من المقالة الثالثة من الفهرست ؟ ثم من ابن حزم هذا وما كتابه ؟

ومن الاضطراب أيضا أن يقول الناقد : « ويرى ( يعنى ) للعربى صلات اجتماعية في حدود الحى والقبيلة • وفكرة البحث وجيهة ، ولكن ما رأيه في كون التحاق العربى بقبيلته او حيه مظهر ( كذا ) من الاصل الطوتى totemism عند العرب القدماء ، والطوتمية مصدرها فردية صرفة » •

والرد ان الطوتمية جماعية صرفه ، كما قرر ذلك علماء الاجتماع • واليك دليلا ما كتبه ( دور كايم ) Durkheim صاحب مدرسة علم الاجتماع في

---

(١) قام محمد عبد السلام هارون بتحقيق كتاب • جمهرة أنساب العرب • - وهو اسم الكتاب كاملا - دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٢ •  
المحرر

(٢) وهذا يذكرنى ان بالاستاذ ادم ميلا الى ارتجال المراجع • من ذلك ما جرى على قلمه في مجلة الرسالة ( العدد ٣١٣ ص ١٣٣١ ) : « قد تكررت جملة كذا في كتابات العالم الاجتماعى دوركايم Durkheim وخصوصا في مجموعة محاضراته عن علم الاجتماع في السوربون ( ص ١١ و ١٣ و ٢٤ و ٢٦ ثلا ) » فما هذه « المجموعة » ؟ راجع ما كتبه في الرسالة العدد ٣١٤ « باب رسالة النقد » ص ١٣٧٩ •

فرنسة لهذا الزمان : « ان نوع الأشياء الذى يعين الحى من طريق جماعى  
collectivement يسمى طوتم . وطوتم الحى هو طوتم كل فرد من أفراد »  
اطلب Totemism Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse  
وعلى هذا ما جاء فى دائرة المعارف البريطانية ( الطبعة ١٤ ، كلمة باريس  
١٩٢٥ ص ١٤٣ ) — : « للطوتمية خاصة اصلية هى ارتباط جماعات من  
الناس بجماعات من الفاس بجماعات من الحيوانات أو الاشياء ، لا ارتباط  
أفراد من الناس بحيوانات مفردة . وهذا الارتباط الأخير ظاهرة شائعة  
لا يستحسن ان تغطى تحت الطوتمية » .

\*\*\*

واما اجتلاب الاستاذ ادم للنقد فبين عند كلامه على طائفة المسلمين  
الذين اهدت اليهم فى فنلندة سنة ١٩٣٤ ، وهم من الترك - التتر الضاربين  
أصلا فيما وراء جبال اورال . وقد دونت أنهم هجروا الى الشمال وحلوا  
بفنلندة عقب الثورة البلشفية فى روسية .

على ان الناقد يقول : « ونحن نعرف أن المصادر التركية تتحدث عن رحلة  
جموع من الأتراك المسلمين الى الشمال فى القرن السادس عشر للميلاد وانهم  
نزلوا بلاد ( الفوا ) . فهل تحقق الباحث من ان مسلمى فنلندة الذين شاهدتهم  
عن كذب ليسوا من نسل هؤلاء ؟ وان قولهم بأنهم أتوا فنلندة عقب الثورة  
الاشتراكية الكبرى فى روسيا حقيقة تخلو من الريب ؟ » .

والرد ان هؤلاء المسلمين الذين اهدت اليهم فى فنلندة خبرونى بمسا  
دونته ، وقد أيد موظفو الحكومة الفنلندية ما خبرنى به القوم ، وصاحب  
الدار أدرى بالذى فيها . وليس لى ان اشك فيما قاله هؤلاء الموظفون ولولئك  
المسلمون ، اذ لا داعى الى الكذب ، واذا الهجرة قريبة العهد ( خمس عشرة  
سنة ) فكيف تلفق ؟ والذى يخيل الى ان الاستاذ ادم - خريج جامعة موسكو -  
ريد ان يجعلنا نرتاب فى ان نفرا من الناس بل من المسلمين يخطر لهم ان  
فروا من الثورة البلشفية ( أو الثورة الاشتراكية الكبرى ، كما يسميها ) .

- ومن اجتلاب النقد أيضا قول الأستاذ أدهم أنى كتبت أن هؤلاء المسلمين يقيمون في مدن ، منها مدينة « توركو » ، ولم اذكر ما صلة هذه المدينة بلفظة « ترك » . وفي رايه ان هؤلاء المسلمين لم يستطيعوا أن يخلعوا اسما مشتقا من جماعتهم ( يعنى لفظة ترك ) على تلك المدينة لأنهم لم يقيموا بها سوى خمس عشرة سنة ولأنهم أقلية ، وعليه « فللموضوع شأن اعمق من القول بأن هؤلاء من الذين نزلوا فنلندة بعد الثورة البلشفية في روسية » . وبهذه الجملة يعود الناقد الى حمل القارئ على الارتياح في تاريخ هجرة اولئك المسلمين ، فيصرف ذهنه الى جماعة الترك الذين رحلوا الى فنلندة في « القرن السادس عشر » .

والرد ان مدينة « توركو » عيحت ، سنة ١٩٣٩ ، انقضاء سبعمائة سنة على انشائها ( راجع دائرة المعارف البريطانية » الطبعة ١٤ كلمة *Turku* ثم ان « توركو » هو الاسم الفنلندى الصميم للمدينة ( واسمها الأسوجى : *Abo* ، وقد أهمله الفنلنديون الآن تعصبا لقوميتهم ) . وكانت «توركو» عاصمة فنلندة في المائة الرابعة عشرة للمسيح ، وفيها كان مقر الاسقف وقيام الحكم ( اطلب *La Finlande* بقلم *Le Perret* - J. باريس ١٩٣١ ص ١٥ ثم *Hist. des Pays Baltiques* بقلم *Meuvret* باريس ١٩٣٤ ص ٧٢ ) والمائة الرابعة عشرة للميلاد قبل « القرن السادس عشر له » . فلا تأثير ان جماعة الترك الذين ذكرهم الناقد في اسم مدينة « توركو » .

- ومن اجتلاب النقد ايضا ان الناقد يقول في بحثى عن اولئك المسلمين « أنى لم أتعق في البحث » وحجته انى كتبت أن حروف هجائهم هي الحروف اللاتينية - التركية التى وضعت وشاعت بأمر اتاتورك ، فلم اثبت من ان هذه الحروف هي التى « توافق عليها أتراك آسيا الوسطى والقوقاز والاورال في مؤتمر تغليس عام ١٩٢٥ » .

وهنا اقول دفعة اخرى : ان هؤلاء المسلمين خبرونى بما دونته ، فضلا عن انهم صرفوا هواهم عن روسية الى انقره ، كما جاء في مبحثى ( ص ٢٣ ) ، وذلك بغضا للبلشفية واصحابها . والعهد في ذلك على .

هذا وإن منطق الاستاذ أدهم في هذا الاعتراض والذي سبقه يذكرني بمنطقه في اثبات تاريخ ميلاد صديقي الاستاذ توفيق الحكيم . فقد عين الاستاذ الحكيم لأدهم مولده ولكن الأستاذ أدهم أبى إلا أن يسلب صديقي خمس سنوات من عمره ، وذلك على طريقته الخاصة في الاستدلال . أسمعه يقول « هناك خلاف جوهرى بينى وبين الأستاذ توفيق الحكيم بخصوص تاريخ ميلاده فهو يقول انه ولد عام ١٨٩٨ في خطاب بعثه الينا ولكن هذا التاريخ لا يتفق مع هيكل التحقيقات ( كذا ) التي قمنا بها ٠٠٠٠ وعلى هذا يكون ميلاد الاستاذ الحكيم اواخر سنة ١٩٠٣ ( صيف عام ١٩٠٣ ) ، اما انه مولود في الصيف فهذا محض استنتاج من مجرى تاريخ حياته حيث افترض ان والديه ذهبالاسكندرية لقضاء اشهر الصيف ، فوضعت والدته بالاسكندرية ، راجع هذه القصة الفريدة في مجلة الحديث ، حلب ١٩٣٩ ص ٣٣٢ الثمن والحاشية رقم ٧ ، ٨ ]

— ومن اجتلاب النقد ايضا ان الناقد يقول انى « اعتبر كلمة البصيرة مقابلا لكلمة intuition ( يريد ناظرة اليها ) في ص ٥٧ ( من كتابى ) » على حين ان « المرجح عنده لفظة الحدس لأنها فلسفياً كما جرت على اقلام العرب كابن سينا والفارابى تفيد معنى الانتقال دفعة واحدة من المبادئ الى النتائج ، وهذا ما يفيد معنى لفظة intuition اطلاقاً ولغوياً كما يستفاد من مراجعة معاجم اللغة الفرنسية » .

والرد انى لم اثبت كلمة intuition ازاء كلمة « البصيرة » في ص ٥٧ من كتابى ولا في صفحة غيرها ، فمن اين جاء بها الناقد وكيف يجعلنى « اعتبر » ما يجهل هل انا « اعتبره » ؟ انه يخمنني هذا لينساق الى الكلام على « البصيرة » و « الحدس » فيذيع علمه الغزير ، دون ان يخرج نصاً لأحد من فلاسفة العرب . واليه نصاً صريحاً للغزالي : « الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم ٠٠٠ » ( « تهافت الفلاسفة » بيروت ١٩٢٧ طبعة Bouyglis ص ٢٧٣ . ثم ليراجع لفظة الحدس في « كتاب الاشارات ، و « النجاة » لابن سينا : Goichon, Introduction à Avicenne ١٩٣٣



ص ٣٦ (التعليقات) . ومهما يفد «الحدس» فان الناقد يرى أن كلمة intuition تفيد أيضا دفعة واحدة من المبادئ الى النتائج (ولعله يريد «الى المطالب» ، كما جاء في « التعريفات » و « كشف اصطلحات الفنون » ) ، وذلك « اصطلاحيا ولفويا كما يستفاد من مراجعة معاجم اللغة الفرنسية » .

وهنا احب ان ادعو الناقد الى مراجعة معجمات الفلسفة ، نحو « المعجم الاصطلاحى والنقدى للفلسفة » ( ج ١ ص ٣٩٦ - ٤٠٢ ) وصاحبه الاستاذ لالند Lalande وعليه أخذت من المنطق فى السربون . فلعل الناقد يرى ان مدلول كلمة intuition يذهب الى أبعد مما يظن . وذلك لان المصطلحات الفلسفية لاتصاب على وجوها التامة فى « معاجم اللغة » كما يقول الناقد . أضف الى هذا ان لفظة « البصيرة » ولفظة intuition متماثلتان من حيث الاشتقاق اللغوى ( راجع « البصيرة » فى « كشف اصطلاحات الفنون » ووازن بينها وبين مدلول intuition عند Bergson خاصة ) . ولا أريد ان أعرض لهذا المطلب ، فانه يخرجنا عما نحن فيه .



واما استسلام الناقد الى آراء المستشرقين من غير تمحيص للواقعات نفسها ، فأقطع دليل على هذا ما كتبه : « على هذا التفسير يسير اعلام الاستشراق فى أوربا » يريد تفسير لفظة المروءة . ذلك التفسير الذى اظننى دفعته دفعا فى مبحث لى نشرته من سنتين دائرة المعارف الاسلامية التى يخرجها « اعلام الاستشراق » فى اوروبا .

وعلى هذا النحو من التثبت يردد الناقد اقوال المستشرق جولدتسيهر ، وهى اقوال تصعد الى سنة ١٨٨٩ ، فى نقده لمبحثى فى المروءة . والغريب انه يعتمد على ما ذهب اليه جولدتسيهر فى هذا الباب ، على حين انى عقدت فصلا كاملا فى البحث لأدفع مذهب جولدتسيهر وبين يدي الحجج المستخرجة من النصوص الصريحة لا المنتزعة من الذهن تخيلا وارتمالا او المنقولة من كتب

الفرنجة . وكل ما صنعه الناقد انه قال : « أن تسأول معاوية عن معنى المروءة لا يدل على التباس معنى اللفظة لأن مثل هذه الأسئلة التي ترد في كتب الادب واللغة منحولة لاغراض واضحة ظاهرة » .

فان صح قول الناقد فما رأييه في النصوص الأخرى التي اثبتتها أو رجعت القارئ الى مظانها وهي كثيرة ، بدليل ان الناقد نفسه يقول : « في هذا المبحث (أي مبحث المروءة ) يبرز الباحث رجلا مدققا عرض للموضوع في أحاطة عجيبة » . ما رأى الناقد مثلا في كلمة ابي حاتم البستي . « اختلف الناس في كيفية المروءة » . والبستي ، بهذه الكلمة ، يصرح بتضارب التعريفات للفظ المروءة وتباين الأقوال فيها (راجع « مباحث عربية » ص ٦٠ ) . والبستي هذا أقرب الى العصور الاسلامية من المستشرقين ومنا ، فقد توفي سنة ٣٥٤ هـ . ثم ان اختلف الناس في كيفية المروءة دليل على التباس هذه اللفظة .

واما قول الناقد بأن المروءة تنزع في اللغة العبرية الى معنى السيادة ، مستخرجا ذلك من كتاب مراد فرج ، على ما تقدم ، فمدفوع أساسا . ذلك ان مراد فرج نفسه يقول : أن اصل « مرا » العبرية ( ولم يذكر المروءة البتة ) آرامي . وفي مبحثي في المروءة فصل أرد فيه الاستناد الى مادة « مرا » الآرامية في تسجيل الذهاب - من طريق ذلك الاستناد - الى أن لفظة « مرء » العربية تفيد انسيادة . وقد اعلم الناقد ما قاله الأستاذ فرج ، في كتابه « ملتقى اللغتين » ، في اصل كلمة « مرا » ، مغالطة .

ومن استسلام الناقد الى آراء المستشرقين انه يعول على كتاب Robertson Smith وعنوانه Kinship and Marriage in Early Arabia في « كون التحاق العربي بقبيلته أو حيه مظهر ( كذا ) من الأصل الطوتمي » .

على ان كتاب Smith في هذا الباب لا يحتج به اليوم (راجع مثلا ما دونته في رسالتي « العرض عند عرب الجاهلية » باريس ١٩٣٢ ص ١٩ من ثبت المصادر ) .

وهنا اذكر اننا اصبحنا ندير النظر في كل ما يذهب اليه المستشرقون ،  
سواء بالرجوع الى الأصول والفحص عن المصادر الاولى أو بتعقب التبيين  
والاستدلال . اذ قد مضى الزمن الذى فيه كنا نأخذ العلم عنهم اخذا فنؤمن  
بكل ما يقولون به . والراى ان نقنيس من مناهجهم ونعتد بما يؤلفون مع  
استقلالنا . بأقلامنا وبصائرنا : العلم لا يستأثر به ، والعربية وفنونها من  
تراثنا .

### \* \* \*

وأما تحدى الناقد فى القول فيدخل تحته كل ما أخذ على فى باب اللغة .  
من ذلك انه يرى - بعد الاستاذ صديق شيبوب ، دون ان يذكره - ان تعبيرى :  
النقد الخارجى والنقد الباطنى «ضعيف من جهة السياقة العربية اللغوية» .  
وقد مر ردى على هذا الإعتراض .

ومن ذلك أيضا انه يرى ان استعمالى لفظ « السلوك » لأحد مشتقات  
المصدر الفرنسى ( وهو moralité ) تارة ، ولفظ ( الاخلاقيات ) ، المشتق آخر  
لنفس المصدر ( وهو morale بمعنى éthique ) تارة أخرى « يوقع فى اللبس  
والاختلاط » .

والرد ان الناقد لم يدرك الفرق الذى بين اللفظين الفرنسيين (morale و  
morale ) راجع مباحث عربية ص ٣٦ و ٥٦ ، فالأول يدل على اعمال  
المرء من الناحية الاخلاقية ، والثانى يفيد علم الاخلاق . وحسب الناقد  
ان يستفسر معجما فرنسيا للمدارس ذينك اللفظين .

ومن ذلك أيضا انه يرى ان قولى : « ان لفظة الشرف مفادات متجاوزة  
نارة ، متباينة اخرى » مما « فيه قصور واضح فى التعبين العربى فضلا  
عن ان التعبير غير مستقيم من جهة البناء اللغوى العربى » ( اين البناء  
المستقيم ؟ ) وحجته فى هذا ان « فى هذا التعبير لفظة التجاوز تفيد لفرنجيا

معنى synonyme ، ولكي تتسق مفادات العبارة لابد من ابدال لفظة المتجاوزة من الجملة بالمتشابهة لأنها ادل على المعنى واكثر انساقاً في الجملة .

وهنا لا أريد ان اطيل الرد ، لاطمئناني الى ان القارئ العربي يفتن بسليقته ان وجه الصواب (وكلمة synonyme) الافرنجية هي الألفاظ الدالة على معنى واحد او متقارب ) وليأذن لى الدكتور أدهم في ان ارشده الى كتب اللغة العربية ليتبين ان معنى moralité تؤديه في العربية الفصحى لفظة « المترادف » . واليه مثلاً فصلاً قريب المنال في « المزهر » للسيوطي ( النوع السابع والعشرون ) . وأما « المفادات المتجاوزة » فهي المتجاوزة voisines في الفرنسية ، وأما المتشابهة فغير المترادفة . وبين هذه الألفاظ من الدقائق ما يشق على غير العربي أن يحس به .

ويدخل فيما تقدم ما يراه الناقد في كلمة « الاسلوب » وما كتبه في شأن « المشاهدة والتخيل والله لا أدري ما الذي استدرج الناقد الى باب النقد في اللغة ، وهو لا يزال يأخذ لغتنا عنا . ألا تسمعه يقول ( مجلة الرسالة العدد ٣١٣ ص ١٣٣١ ، وهو يريد الاعتذار من اقتباس تعبيرات لى ( ١ ) : « اننى حين اكتب بالعربية فانا اكتب بلغة غير لغتى الاصلية ، ومن هنا بعض ما يجيء على قلمى من التعابير الخاصة لكتاب اليوم استندرا كما للمعنى الذى فى ذهنى من تعابيرهم » .



تلك هي مأخذ الاستاذ أدهم على « مباحث عربية » . وما تمهلت عندها

---

(١) اقتبس الاستاذ أدهم جملاً تارة برمتها وأخرى محرفة من توطئة مسرحيتى « مفرق الطريق » المنشورة فى مقتطف مارس ١٩٣٨ ثم من بحث لى فى مذهبى الرمزي منشور فى مجلة الرسالة العدد ٢٥١ والظريف أنه استعمل هذه الجمل المقتبسة منى لدرس مذهب توفيق الحكيم فى الرمزية . وهذه طريقة فى التطبيق فى النقد الادبى جديدة ( راجع كل هذا فى مجلة « الرسالة » العدد ٣١٢ البريد الادبى « فى اقتباس الكتاب » والعدد ٣١٤ ) .

ألا أراحة أن تستقيم موازين النقد في بلدنا ، ورجاء أن يفتن من يفد علينا من  
المصرفين إلى النقد اننا ندرى ما أساليب العلم الحق ، واننا لا ياخذنا القون  
بالظن ولا الكلام المتحدى ولا الجدال المتحكم ولا التظاهر بالدراية والتثبت ،  
وان قال الناقد ، غير متهيب ولا متردد ، انه « أكثر الكاتبيين في العربية  
استقصاء للمصادر » . ( مجلة الرسالة العدد ٣١١ ص ١٢٢٥ ) .

ألا اننا نطلب في مصر النقد الذى تمده الرغبة الصحيحة في خدمة العلم .  
والعلم عندنا أمسى شيئا مقدسا له سدنته وله حراسه . والنقد للعلم مصباح  
على ان يكون الزيت لا دخل فيه

**بشر فارس**

دكتور في الآداب من السربون

## ٢٢ - فصل المقال

### فيما دار من نقاش حول « مباحث عربية » (\*)

أخذنا في نقدنا لكتاب « مباحث عربية » أن مؤلفه في بحثه عن « المسلمين في فنلندة » ، وقف عند مجرد الأقوال التي سمعها ، ولم يتعدّها إلى التحقيق . والحق أن هذا المبحث لا يتعدى كونه استطلاعاً صحفياً ، ومن هنا جاء ما فيه من الضعف . فالدكتور بشر يرى أن المسلمين الذين اكتشف وجودهم في فنلندة أصلهم من « الترك - التتر » ، الضاربين أصلاً فيما وراء جبال أورال ، رحلوا إلى فنلندة عقب الثورة الاشتراكية الكبرى في روسيا . وقد لاحظت أنا أن المسلمين من « الترك - التتر » ينتشرون في شمال وشرق أوروبا بكثرة . فمنهم جموع في لا بلاند وفي فنلندة وفي استونيا وفي ليتونيا وفي بولندة . . . . وقد تحدث عنهم المستشرقون الروس والبولنديون كثيراً - خصوصاً اليهود من الأخيرين - وكان من الروس المستشرق بارثولد ، وهو من شيوخ الاستشراق في أوروبا ، فقد كتب بحثاً نفيساً عن « الأتراك في أوروبا الشمالية » تجده في مجلة الشرق الجديدة الروسية م ٨ ج ٤ ص ٣١١ - ٣٣٦ كذلك كتب بحثاً قيماً الأستاذ فيسفولد كزمبرسكى ، وهو من أعلام الاستشراق في روسيا الآن في نفس المرجع م ١٠ ج ٢ ص ١٠١ - ١٤٠ وهو عن « بقايا جموع التتر القديمة في دويلات البلطيق » واعتماداً على هذه المعرفة نظرت في المراجع التركية التي تحت يدي ، فوجدت أن جموعاً من الأتراك المسلمين ، رحلوا إلى الشمال في القرن السادس عشر ، واستمروا في بلاد الفنوا (فنلندة) ، ومن هنا جاء تساؤلي : هل تأكد الدكتور بشر فارس

---

(\*) الرسالة : ٢ أكتوبر ١٩٣٩ ، ص ١٩٢٢ وما يلي .

من المعلومات التي ألقيت إليه من الأشخاص الذين قابلهم في فنلندة من جمهور  
« الأترك - التتر ، فيها عن أصلهم ؟

وقد عمد الدكتور بشر الى المغالطة في رده فقال : انه اهتدى الى هؤلاء  
المسلمين ، وأنهم خبروه بما دون . وأنا وان كنت لا أحب أن اشجب رواية  
الدكتور بشر واتهمه في كلامه ، الا أن ألدَى أحب أن قوله :أنهم قد يكونون  
خبروه أن أصولهم من وراء جبال أورال ، وأخطأ هو فهم كلامهم فظن  
ان هذا يعنى أنهم حديثو العهد بفنلندة أتوها بعد الانقلاب السوفيتى من وراء  
جبال أورال ! ..

٢ - قال الدكتور بشر : ان بعض هؤلاء الأتراك « التتر ، يقيمون  
بمدينة توركو Turku من أعمال فنلندة . وقد علقنت على هذا الكلام في ردى  
فقلت : « ما صلة اسم هذه المدينة بلفظة ترك » ، لأن المشابهة قوية بين اسم  
المدينة واسم الأتراك ، مما يدل على أن المدينة اشتق اسمها من جموع التترك  
- التتر - التي نزلتها في زمن من الأزمان . فجاء الدكتور بشر في رده يغالط  
ويقول : ان مدينة توركو كانت عاصمة فنلندة في المائة الرابعة عشرة للمسيح ،  
وبذلك ينفى تأثير جماعة التترك الذين نزلوا ربوع بلاد ألفنوا في القرن  
السادس عشر .

والمغالطة واضحة ، لأننا لم نقل في ردنا ان هنالك صلة بين نزول  
الجموع التركية في القرن السادس عشر وبين تسمية المدينة باسم توركو ،  
ذلك أننا نعرف أن المدينة أقدم عهدا من ذلك التاريخ ، واليك الدليل :

قلنا : « ومسألة أخرى في هذا البحث ، فالباحث يذكر أن جموع هؤلاء  
المسلمين الأتراك تنزل العاصمة ثم بمدينتى تميرى وتوركو . وهو لم يذكر  
لنا شيئا عن المدينة الثانية ، وهل هنالك صلة بين اسمها ولفظة  
« تورك » .

فأين هذه الملاحظة من رد صاحبنا القائم على المغالطة والابهام والتهويل؟

٣ - نعرف من كتب الأثنولوجيا أن الفنلنديين يربون إلى أصلين : الأول Tarrasians والآخر Karelians وفي الشمال من فنلندا تنزل بعض الجموع الذين يربون إلى اللاب Lapps وهم قلة ضئيلة في فنلندا اليوم . ونزول النورديين في دويلات البلطيق من القرن الخامس عدل الصفات الأثنولوجية للفينوا الأول . ومجىء بعض الجموع من « الترك - القتر » إلى دويلات البلطيق واستقراهم فيها ، وكان من الموجتين المغوليتين العظيمتين اللتين جرفتا روسيا عام ١٢٣٧ وعام ١٢٣٩ ، إذ نزل شولطىء البلطيق جماعات من « الترك - القتر » الذين دفعتهم أمامها الموجة المغولية . ثم جاء من الشرق ومن الجنوب عبر بحر البلطيق عن طريق بولنדה جموع من الأتراك العثمانيين ، نزل بعضهم بولنדה واستقر فيها والبعض الآخر ركب البحر إلى الشمال واستقر في استونيا ولتوانيا ولتفيا وفنلندا . وكان مجىء هذه الجموع على دفعات . ولا شك أن بعض هؤلاء كانوا من الأتراك العثمانيين الذين أسروا في الحروب التي شنها الأتراك على أواسط أوروبا وعلى جنوب بيلنדה ( التوران في مجرى التاريخ - ج ٣ المقدمة ص Lxxxv وما بعدها وكذا بارولذ في مبحثه السابق الذكر ) .

ومن هنا يتبين قيمة رد الدكتور بشر من الحقيقة . هذا إلى أن أصل اشتقاق مدينة turkii الفنلندية يعود إلى مادة ترك كما تحقق هذا معنا من مراجعة مادة ( ترك ) من أعمال معهد التاريخ التركي ( السلسلة الأولى - المجلد ٤ ج ٣ ص ١١٧ - ١١٨ ) .

٤ - قلنا إن الدكتور بشر فارس لم يتعمق في بحثه ، وكان آية ذلك عندنا أنه يقول : إن لغة التعليم عندهم هي التركية وخروف هجائهم هي حروف اللاتينية التركية التي وضعت وشاعت بأمرأتاتورك ( ص ٢٤ ) وهو يستدل بهذا على أنهم صرفوا هواهم عن روسية الجنوبية ( ص ٢٣ ) لأننا نعرف أن هناك ضربين من الهجاء اللاتينى للغة التركية ، الأول يتخذ أترك الاتحاد السوفيتى والثانى يتخذ أترك الجمهورية التركية . وهنالك من



الفروق بين الضربين ما يجب تفرقة بعضها عن بعض • وقلنا في ردنا عليه :  
« وفي امكان الباحث بمراجعة هذه الفروق أن يدلى برأى نهائى فى الموضوع »  
فحرف الدكتور بشر كلامنا فقال : « اننى أخذت عليه عدم التثبت فى بحثه  
لأنه لم يقرر أن الحروف التى يستخدمها هؤلاء المسلمون فى فنلندة ، ليست  
هى تلك الحروف التى توافق عليها أتراك الاتحاد السوفيتى » وأين هذا  
الكلام من كلامى ؟ !

ان الكماليين استعملوا الهجاء اللاتينى فى ٣ نوفمبر عام ١٩٢٩ ( انظر  
Gray Wolf Armstrong ص ٢٨٠ سطر ٢٤ من Appendix وأترك  
الاتحاد السوفيتى اتخذوا الهجاء اللاتينى فى مؤتمر باكو عام ١٩٢٤ ، ثم حدث  
بعض الخلاف سواه فى مؤتمر تفليس عام ١٩٢٥ ومصطفى كمال اعتمد على  
الهجاء اللاتينى الفرنسى فى وضعه الهجاء اللاتينى التركى ، وان نظر لنظام  
أتراك الاتحاد السوفيتى •

ولازلت أنا عند رأىى الأول أنه كان فى مستطاع الدكتور بشر أن يرجع  
لنظام الهجاء اللاتينى لهؤلاء المسلمين ، ويقارنه بما يقابله عند أتراك  
الاتحاد السوفيتى ثم أتراك الجمهورية التركية وبذلك يدلى برأى نهائى فى  
الموضوع • أما القول بأنهم أخبروه بذلك ، فهو من اجتلاب القول ، فضلا  
عن أنه موضع نظر حتى يمكن الجزم فى نظام أحرف الهجاء اللاتينى التى  
يستخدمونها فى الكتابة •

وإذا كان عند الدكتور بشر فارس نماذج من كتاباتهم فليبعث الى بواحد  
منها ، وأنا ضمين بأن أقطع الشك فى هذه المسألة بحكم درايتى بهذه الدقائق  
نتيجة تقلى فى بيئات تركيا والاتحاد السوفيتى رحا من الزمان •

بقيت بعض ملاحظات على الجملة التى دار حولها النقاش من مبحث  
الدكتور بشر فارس ، من ذلك أنه استدل من أن لغة التعليم عند هؤلاء المسلمين  
الفنلنديين هى التركية بأنهم صرفوا هواهم عن روسية الجنوبية ( ص ٢٣

من كتابه ) ولست أعرف ما موضع روسيه الجنوبية في هذا التعبير ، لأن هؤلاء ان كانوا من الترك الضاربين فيما وراء جبال أورال فلا صلة لهم اذن بروسية الجنوبية ( القرم وقازان وأكرانيا ) ، وإن كانوا من الجنوب من روسية فلا معنى للقول بأنهم من الترك الضاربين فيما وراء جبال أورال ... والذى عندي أن هذا الخلط نتيجة تفسيرات شخصية من الدكتور. بشر فلم يحدثوه بأنهم من وراء جبال أورال ، وإنما الدكتور بشر قد استنتجه خطأ لعلهم أن « الترك - التتر » أصلهم من هذه المناطق . وعلى هذا يتسق الأمر في استطلاع الدكتور بشر لشؤون هذه الجماعة المسلمة في أقصى الشمال . أما القول بصرف الهوى عن روسيا الجنوبية ... فهو الأصل الذى يكشف عن فكرة الاشتقاق في قول بشر أنهم من « الأتراك - التتر » الضاربين فيما وراء جبال أورال ! ...

٥ - قلنا في نقدنا لكتاب مباحث عربية : « ان استعمال لفظ ( السلوك ) للاحد مشتقات المصدر الفرنسى وهو *moralité* تارة ولفظ « الأخلاقيات » لمشتق آخر لنفس المصدر ( وهو *morale* تارة أخرى يوقع في اللبس والاختلاط » . فكتب الدكتور بشر : « والرد أن الناقد لم يدرك الفرق بين اللفظتين الفرنسيتين : *morale et moralité* ، فالأول يدل على أعمال المرء من الناحية الأخلاقية ، والثانى يفيد علم الأخلاق » . والمغالطة في رد صاحبنا الدكتور بشر واضحة ، لأن الأصل في نقدنا أن استعمال لفظ السلوك والاخلاقيات لمشتقتين وهما *mores et moralité* من مصدر واحد هو في اللاتينية يوقع في اللبس . واللازم أن يشتمق من المادة العربية التى تقابل *mores* مصدران ينظران الى اللفظتين الفرنسيين والأول يأتى عندى آدابا والآخر أدبيات ، ففى الأور مفهوم السلوك *conduite* من حيث هو قاعدة ( أو منهج ) *régle* وفى الآخر مفهوم السلوك *conduite* من حيث هو مبدأ *Principe* . وبين الاثنين من الفارق ما لاحظته الدكتور بشر فارس .

٦ - قلنا : « ان في تعبير الدكتور بشر أن للفظـة الشرف مفادات متجاوزة تارة ، متباينة أخرى » قصورا لا تستقيم معه الجملة الا اذا اُبدل فيها لفظـة المتجاوزة بالمتشابهة لأنها ادل على المعنى وأكثر اتساقا في الجملة من حيث أن المتجاوز في تعبيره يفيد افرنجيا synonyme وواضح أن synonymé هذا يعنى :

١ - الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد ( مترادف ) .

٢ - الألفاظ المفردة الدالة على معنى متشابه ( أو متقارب ) .

واذن يكون معنى synonyme يؤديه في العربية الفصحى كل من لفظتى المترادف أو المتشابه ( المتقارب ) وذلك حسب استعماله . والتعبير الذى استعمل فيه الدكتور بشر لفظـة متجاوزة سياقتها تفيد التقارب أو التشابه . والدكتور بشر يريد هذا ، لأن المتباين يقابله المترادف من الجهة الأخرى ويقف بينهما المتشابه والمتقارب . وهذه مسألة لا تحتاج الى ذلك العلم الحقيق بمفردات اللغة كما يهول صاحبنا في رده . وليس جعلنا المتشابهة ناظرة synonyme افرنجيا بدليل قصور في العلم باللغة . لأن المتشابهة والمتباينة من الألفاظ التى تنظر الى Synonyme . وليست اللفظة الافرنجية مفادها قاصرا على المترادفة عربيا . ونحن ان كنا وقفنا في ردنا عليه عند المشابهة ( الوجه الثانى من مفاد اللفظة ) فذلك لأنها هى المقصودة في العبارة ، والسياقة تدل عليها ، ومصادم الأمر كذلك فأى ضرورة تلجئنا الى الكلام عن المترادف أو المترادفة من الألفاظ ؟

على أن محاولة بشر تخريج الموضوع بقوله : انه يعنى بالمفادات المتجاوزة voisines في الافرنجية فلا معنى لها ولا محل ، لأن المفادات لا تتجاوز ولكن تتشابه ( أو تتقارب ) وتباين وتترادف لأن التجاور يغلبها الجانب الحسى والمفادات يغلب عليها الجانب المعنوى . أما المتجاوزة من تعبيره تنظر الى voisines فرنسيا فليس ذلك بدليل يلزم أن يكون التعبير فيه

لفظ التجاور . لأن التعبير في العربية وليس في اللغة الفرنسية ،  
ولكل لغة أحكامها وأصولها . وأظن أنني لست بذلك الشخص الذي يعطى  
للدكتور بشر درساً في هذا ، فهو أدري منّا في هذا بحكم كونه ابن اللغة العربية ،  
ولكن قل هي الشكلية أفسدت عليه النظر .

( لها بقية )

اسماعيل احمد ادهم

## ٢٣ - فصل المقال

فيها دار من نقاش حول « مباحث عربية » (\*)

- ٢ -

أما عن التلبيس في سوق الروايات والواقعات في كتاب « مباحث عربية »  
فإليك بعض من ذلك :

١ - أسند الدكتور بشير فارس ص ٦٠ من كتابه « مباحث عربية »  
ثمانى روايات جملة الى ١٦ مرجعا منها أربعة مراجع مخطوطة ، والفرض  
من ذلك الوصول الى اثبات أن « التعريف » الحقيقي الناهض على التمييز  
للفظ المروءة غير ممكن ، وليصل الى هذا فقد ساق الدكتور بشر هذه الروايات  
جنباً الى جنب ، وأسندها جملة الى مصادرها بالجملة للتعجيز ، حتى لا ينظر  
القارئ مصادر كل رواية ويتدبر معانيها في مكانها ووجه مجيئها من الكلام .  
لأن في ذلك الخطر كل الخطر على البحث اذ يثبت أن الروايات تأتي في كلها  
لفظة « المروءة » من أصل واحد يحمل مدلول السيادة من جهة ويتضمن  
السجاياء الرفيعة التي يتقوم بها شخص السيد . بيان ذلك :

( أ ) يقول النورى : « المروءة بذل الهدى ، وكف الأذى ، وترك الهوى ،  
والزهد في الدنيا ، وطاعة المولى » ، وهذه الرواية بهذا الأطلاق يتنافر فيها مفاد  
وهذا هو التلبيس لأن هذه الرواية لو أسندت الى مصدرها ، وهو مخطوط  
كتاب « الفتوة » للأردبيلي - أيا صوفيا ٢٠٤٩ - وهو مخطوط في التصوف

---

(\*) الرسالة : ١٦ أكتوبر ١٩٣٩ ، ص ١٩٩٤ وما يلي .

كما وصف ذلك الأستاذ F. laeschner في مبحثه العنون وأسم  
Der Anteil des Sufismus an der Formung Futuwasaidals  
والمنشور بمجلة der Islam التي تصدر عن همبورج ، م ٢٤ ص ٥٨ ، يظهر  
أن لفظة المروءة في هذه الرواية تأخذ مفادها من وجهة المتصوفة وفي ذلك الوقت  
يتسق مفاد اللفظة في الرواية مع مدلول الكلمة الناهض على التمييز .

هذا وقد نبهني أحد الزملاء الى أن هذا المخطوط الذي وردت فيه الرواية ،  
نشره الدكتور بشر في مقتطف ابريل سنة ١٩٣٩ والعجيب أن يقول في  
التقدمة . « تدخل الفتوة على قلم الأديبيلي في التصوف ، وكذلك المروءة التي  
هي شعبة من شعبها في كتاب الأديبيلي ! »

(ب) يقول معاوية : « المروءة احتمال الجريرة وإصلاح أمر العشيرة ،  
فهذه الرواية رغم أنها تحمل في طياتها إشارة الى سجايا السيد وإفادتها  
سياسة الملك ، فقد أتى بها بشر فارس ليستندل على أن مدلول لفظة المروءة  
غير ناهض على التمييز . وهو في الوقت نفسه يذكر ص ٦٧ في الحاشية ،  
في الهامش رقم ٣٤ هذه الرواية ، والمثل يحمل الإشارة الى أن الرواية مفادها  
سياسة الملك !

( ج ) يقول عمر بن الخطاب : « تعلموا العربية فانها تزيد من المروءة .  
ويقول مسلمة بن عبد الملك : «مروءتان ظاهرتان : الرياسة والفصاحة » .  
والدكتور بشر لا ينكر في الرواية الثانية أن لفظة المروءة تنزع الى السيادة ،  
مع أنها تحي من الفصاحة وأذن فمفاد الرواية الأولى واضح في إشارتها الى  
السيادة وسجايا السيد ، من حيث أن العربي كان يرى معرفة العربية سبيل  
الفصاحة والفصاحة من أسباب الكمال والكمال من متطلبات سجايا السيد .

( د ) في عام ١٩٣٢ أخرج الأستاذ بشر فارس كتابا بالفرنسية اسمه  
« العرض عند عرب الجاهلية » وتقدم به لينال اجازة الدكتوراه من جامعة  
باريس . وموضوع هذه الأطروحة أن « أخلاق عرب الجاهلية تندرج تحت  
معنى العرض ، ( أنظر Honneur chez les Arabes avant l'Islam

باريس ١٩٣٢ ص ٣٢ وما بعدها ) . ولما كان جولد تسيهير Goldziher أحد شيوخ الاستشراق قد كتب في كتابه Muhammedanische Studien طبع Hall سنة ١٨٨٩ ج ١ ص ١ - ٤٠ - فصلا كاملا عن المروءة ذهب فيه الى أن « المروءة كانت تنزل منزلة الفضيلة Virtus عند عرب الجاهلية » . وهو في هذا على نقيض من الرأي الذي ذهب اليه الدكتور بشر ، فقد اضطر صاحبنا بشر أن يعود عام ١٩٣٧ ليناقش رأى جولد تسيهير لأنه صاحب رأى خاص في الموضوع فكتب مادة « مروءة » في تكملة دائرة المعارف الاسلامية ، ثم توسع بالمادة فكان منها موضوع مبحث المروءة من كتاب « مباحث عربية » وهو يشغل الصفحات من ٥٧ - ٧٤ ، وهو الى هذا الحد لم يرتكب وزرا ، ولكن موضع المؤاخذه جاء من جهة محاولة ايهام القارئ أن بحثه في المروءة ليس عن فكرة سابقة apriori ، وانما هو نتيجة التدبر والتدرج من الواقعات للنظر ( كما يقول ص ٧٣ من كتابه ) ، وهو لكي يصل للغرض يوهم القارئ - والايهام ليس بالشئ القليل - ثم يعمد لطرق ملتوية لتعجيز القارئ حتى لا يكشف كيف يميل بالواقعات ويديرها منحرفة عن حقيقتها بعض الشئ حتى يتحصل له من انحرافات النتيجة المقصودة . وقد سبقت الاشارة الى بعض طرق الالتواء في بحثه ، واليك طريقا أخرى :

( أ ) لو كانت المروءة واضحة المعنى ما عثرنا على تعريفات لها لا يكاد يقع بعضها على بعض ، ولا أصبنا أقوالا فيها ربما تنافرت بل تدافعت . وبهذه الجملة يلج البحث الدكتور بشر فارس . والذي عندي أن اختلاف التعريف ان جاء من عبارات يقصد بها بيان كيفية المروءة ، فذلك لا يقع على بعض مدلول لفظة المروءة . بيان ذلك أن لفظة الرجولة لعهدنا هذا واضحة المعنى ، ومدلولها ناهض على التمييز ، ولكن كل انسان حسب طبيعته وأخلاقه وسجاياه ونظرتة يعطي اللفظة لونا يقع على كيفيتها من جهة الصفات لا على مدلولها الذي يدل على المعنى . ومن المهم في تدبر المعنى الحقيقي réelle للفظ ملاحظة هذه الاعتبارات . والآن على ضوء هذا الكلام لننظر في مبحث الدكتور بشر فارس :

أولا - يأخذ الدكتور بشر قول أبي الحاتم البستي : « اختلف الناس في كيفية المروءة » (روضة العقلاء ص ٢٠٧) دليلا على تضارب التعريفات والأقوال حول لفظة المروءة . والرواية تقتصر عما يريد صاحبنا بشر أن يحملها ، لأن كلام أبي الحاتم البستي يقع على الصفات لا على المعنى ، والمعنى اختلف الناس في كيفية المروءة لا في مدلولها .

ثانيا : يستدل الدكتور بشر من سؤال معاوية : « ما تعدون المروءة ؟ » على أن معنى المروءة (أو مدلولها) أشكل على المسلمين . والاستدلال خطأ ، لأن السؤال يقع على ما كان يعدونه ، وعد الشيء مربوط بكيفيته (أو صفاته) فالصوفي يعد المروءة مثلا : « ترك الهوى والزهد في الدنيا وطاعة المولى » ، ورجل الدنيا بعدها « كثرة المال والولد » . فهذه الدلالات لللفظة المروءة تقع على كيفية منها لا المدلول .

ثالثا : نفى الدكتور بشر أن المروءة تفيد معنى السيادة قائلًا ما ملخصه : « أن الاستناد الى مشتقات مادة ( م ر ء ) ولا سيما اسم الفاعل منها في الآرامية لاثبات افادة المروءة للسيادة خطأ ، لأن لفظة مرء عربيا وهي اللفظة النازرة الى اللفظ الآرامي انما مفادها الانسان . وهذا يدفع أن تكون المروءة أفادت السيادة أول الأمر » هذا وهو يدفع القول ، بأن باب المروءة وقع في كتاب السؤدد من عيون الأخبار لابن قتيبة ، بأن المصدر المذكور لم يثبت عبر قول واحد تنزع فيه المروءة لمعنى السيادة .

والرد عندها أن الدكتور بشر ذكر في موضع آخر من كتابه أن المروءة تدرج مقرونة بالسؤدد من كتاب مكارم الأخلاق ومحاسن الآداب ٠٠٠ ( رقم ٤٠٩ مخطوط ليدن ص ٥٣٢ - ٥٣٤ ع ٢٩٧ من الرسالة ) والدكتور بشر يقول في مقدمة هذا المخطوط : ( وفي المصدر الأول تعريفات وأقوال في المروءة على أنها لون من ألوان السيادة وشرط من أشراتها ) الرسالة العدد ٢٩٨ ص ٥٣٣ . أما عن مجيء هذه الروايات من الجاهلية أو عدم مجيئها ، فلا يؤثر على القضية في شيء ، لأن جلها اتى من صدر الاسلام ، والعربية لم تتغير



فلا معنى للاحتجاج بأنها ليست من الجاهلية • واخذن يبقى معنا لفظة المروءة نازعة منزع السيادة في الجاهلية وصدر الاسلام ، بعكس ما حاول أن يوهم القارئ بطرق ملتوية الدكتور بشر في مباحثه العربية •

رابعاً : ينكر الدكتور بشر فارس أن المروءة أفادت السيادة - وأكبر انظن عنده - أنها ضمت ، أو ما ضمت محاسن خلق الانسان ، ثم - من طريق التجديد والمجاز - محاسن خلقه « وهو في رأيه هذا لا يذكر السبب الذي جعله يميل مع هذا الظن • فضلاً عن أنه لا يستند في ظنه هذا الى أكثر من فصل مخطوط تحت رقم ٢٠٤٩ بأيا صوفيا ، يشتق فيها المؤلف المجهول المروءة من مرء انطعام وامرأة ، واذا تخصص بالمرء موافقته للطبع • فكانها اسم الأخلاق والأفعال التي تقبلها النفوس السليمة ، فعلى هذا يكون اسماً للأفعال المستحسنة كالانسانية ، وهذا الرأي من الكاتب أحد رأيين ثانيهما أنه يجعل المروءة من المرء فيجعلها اسماً للمحاسن التي يختص بها الرجل فيكون كالرجولية ، ولست أدري ما الذي جعل الدكتور بشر يميل مع الرأي الأول ؟ ! وليس في بحثه ما يرجح الرأي الذي أخذ به الا قول بل أكبر الظن ! » •

خامساً : يرى الدكتور بشر أن الأقوال والروايات التي ورد فيها لفظة المروءة ، فيها جانبان متضادان كلاهما معقود على الآخر : الأول حسى والآخر معنوى ، وهذا غلاب على ذاك ، وهو يذهب الى : « أن الجانب الحسى ينحدر من زمن الجاهلية وأما الجانب المعنوى فمصدره الاسلام » ( ص ٦٣ من مباحث عربية ) غير أنه لا يثبت على هذا الرأي سريعاً فلا يلبث أن ينقضه ويقول : « وكان الحسى والمعنوى أخذاً يتجاذبان المروءة أيام الجاهلية ، ( ص ٦٥ من مباحث عربية ) ، وهو بهذا يخلع الجانب المعنوى على الجاهلية . وفي هذا التضارب والتناقض ما فيه مما لا يحتاج الى بيان ... »

سادساً : يعتمد الدكتور بشر على رواية الأعاني : « أن عيينة ابن مرداس كان معوزاً فقصد الى عبد الله بن عباس يسترفده ويرغب اليه ان يعينه على مروءته • فردّه ابن عباس لاتهامه اياه في مروءته ، ليصل الى أن

المروءة كانت تجيء معنوية من العصر الاسلامي وحسية من الجاهلية ، وهو يعلق على هذه النتيجة بقوله : « ان ابن عباس نظر الى المروءة بعين المسلم فنزهاها عن المادة وانزلها منزلة الخلق الحسن » . وبين مرداس نظر اليها بعين الجاهلي فرأى فيها أعانة له حتى لا يشتهي طعام غيره ، .

والرد ان الرواية لا تتسعف الدكتور بشر بالنتيجة التي أراد أن يحصلها لأنه لا يتحصل منها أن ابن عباس نظر الى المروءة بعينى المسلم ، وانما الصحيح أن قال انه نظر اليها من طبيعته ، كذلك لم ينظر اليها ابن مرداس بعين الجاهلي ، وانما الصحيح أنه نظر اليها من طبيعته ، والفرق بين النظرتين ، كالفرق بين الطبيعيتين ، وهذا الاختلاف في النظر راجع الى اختلاف النفوس لا الى اختلاف الزمان ، ومن أمثال الذين ينظرون نظرة ابن مرداس للمروءة كثيرون في كل زمان ومكان ! .

سابعا - مضى الدكتور بشر في بحثه ، وكأنه يتعقب روايات مختلفة من أزمان مختلفة ، وأعطى المروءة مفادات مختلفة ، كل مفاد خاص بعصر ، وانتهى ببحثه الى أنها لم تنزل منزلة الفضيلة على جهة الماثلة الا في العصور المتأخرة . . والرأى الصحيح في الموضوع أن الروايات التي أتى بها الدكتور بشر فارس متسقة وكل منها تقع على لون خاص من ملول المروءة ، وهذا اللون مرتبط بالناحية الكيفية ( صور ) للفظه . وهي من هنا لا تأخذ دليلا على التطور التاريخي . والأصل في البحث اللغوي لتاريخ لفظه أن يكون الباحث صاحب نظرة فلسفية تتفننل في صفحات الماضي وتستمد من طبيعة الحالات القائمة في العصر صورة تقيدها في ذهنها يمحس على أساسها الباحث الروايات التي تعرض له ويكشف ، عن مقدار تأثيرها بحالات العصر ، وهل هي راجعة لاختلاف النفوس والطبائع ، أم الى اختلاف الزمان ، وذلك لا يتأتى الا عن طريق النفوذ من مادة الرواية وهو الجسم المنظور الى روحها وهو ما وراء للنظور(\*) .

(\*) تمييز الكلمات من عندى .

« المحرر »

ظهرت عقلية الدكتور بشير الشكلية في أجلى مظاهرها وتبين لنا كيف أن هذه الشكلية مساقة الى أخطاء في البحث لا يقع فيها من له دراية بسيطة بالبحث اللغوى المستقيم . والواقع أن بحث الدكتور بشر في المروءة ضعيف لا يثبت على نقد ، ولا يمكنه أن يواجه مراجعة علمية صحيحة . هذا فضلا عما فيه من تحريف وتعديل للعناصر الأولى والواقعات حتى لا ينفصم معه النطاق ، وسيجىء في مقتطف نوفمبر ما في المراجع من اضطراب وما في البحث من تقطع ، وما في حلقاته من انفصام .

**اسماعيل احمد ادهم**

## ٢٤ - آفاق العلم الحديث \*

فؤاد صروف

البحوث العلمية لا وجود لها في العالم العربي اليوم ، والدراسات العلمية نادرة في لغة العرب ، وهي ان جاءت فيها ، فعادة تجيء من القسط الشائع من الآراء الذائعة اليوم في العالم الأوربي عن العلم الحديث ، وهي بذلك دراسات - غالبا - تدور حول كليات لا تنزل منها للتفاصيل والجزئيات التي تتقوم بها . ومن هنا كانت عامية التفكير العلمي عند الكثيرون من كتاب العرب وخطهم في المسائل العلمية وما يتصل بها بوشائج الصلة من الآراء والأفكار . ولهذا نانت المحاولات التي تبذلها مجلة « المقتطف » شيخة المجالات العربية منذ نشئها لا تقدر قيمتها من حيث نعمل على القضاء على عنصر العامية في الفكر العلمي العربي - ان صح مثل هذا التعبير هنا - والنتائج التي تتركها هذه المحاولات في الفكر العربي كبيرة ، آثارها غير ان قد لا تبدو اليوم للجميع وصحة ، الا أنه لا شك في كونها مع الزمن ستتكشف وتتوضح خطوطها وتستبين معالمها . والواقع أن مجلة « المقتطف » منذ عهد مؤسسها المرحوم الدكتور يعقوب صروف ، أعطت الدراسات العلمية اهتماما كبيرا . وهذا الاهتمام يبدو اليوم على صفحات « المقتطف » في الجهود الطيبة التي يبذلها خلفه أستاذ فؤاد صروف في تقريب صورة العلم كما ترسمها الباحث الحديثة في هيئة والفرياء وعلم الحياة والنفس ، وفي تقريب الأفكار العلمية الى الأذهان . وهذه الجهود ظاهرة في الفصول المبسطة التي تنشرها المقتطف في كل عدد منها ، والتي يجيء معظمها من قلم مخررها ، والتي يجمعها بعد

(\*) الرسالة : العدد ٣٤٥ ، ١٢ فبراير ١٩٤٠ ، ٢٧٩ .

فؤاد صروف محرر « المقتطف » .

نشرها في مجاميع ، منها كتاب اليوم « آفاق العلم الحديث » ، الذي خرج  
بديلا عن عددي سبتمبر وأكتوبر المنصرمين .

والكتاب مقسم الى مقدمة ويايين ، أما المقدمة ففي أثر العلم الحديث في  
خلق الغدد ، وأما الباب الأول ففي عالم المادة الجامدة وهو ينطوى على سبعة  
فصول تتدرج من أقصى آفاق الكون في عالم الأفلاك الى أدق ما في الوجود ،  
في عالم الذرة والكهرباء والباب الثاني وقف على عالم الحياة ، وهو ينطوى  
على ستة فصول تتدرج من أسرار الحياة في الخلية المفردة الى أسرار النمو  
والخلق والتعبد والتقوى Sex في احياء المتعددة الخلايا والمركبة التكوين  
والتي يجيء منها الانسان ، فتم البحث في عقل ونفسية الانسان . وهذه  
الفصول كلها يجمعها وحدة واحدة ، الأصل فيها الاستناد الى التحقيق العلمي  
القائم على المشاهدة والاختبار ، وليس فيها من هنا أحلام وتصورات  
خيالية أو أفكار أولية مفروضة فرضا . فكل ما تقت عليه في فصول  
هذا الكتاب أن يسنده الاختبار البشرى القائم على التدقيق والفحص ، ومن  
هنا فهي أسس صالحة لكتاب العربية ، لتتطور معها فكرتهم الغيبية عن  
للوجود والحياة المتوارثة عن الماضي ، الى فكرة وضعية اثبات قائمة على  
علم اليوم تسندهما التجربة والاختبار البشرى .

أما مقدمة الكتاب فهي من خير الفصول التي دجت في اللة العربية في  
العصر الحديث عن العلم الحديث وآثاره المشهورة ، وفيها محظرات قيمة  
ومطالعات خطيرة - ولكن لمن يتفهمها على حقها - وقد جاءت في سبع فقرات ،  
ففي الفقرة الأولى نرى الأستاذ صروف يكشف عن الأثر المشهور لى الحديث  
في مختلف نواحي الحياة اليوم . وهو في الفقرة الثانية يبين مقدار تأثير  
حياتنا العقلية والدولية ومثلنا الخلقية بالعلم ونتائج التطبيقية . وفي هذه  
الفقرة يكشف عن منابع العلم الحديث من حيث هي قوة ديناميكية مؤثرة  
في حياة البشر اليوم ، وهو يرى هذه المناهج في ثلاثة مصادر : الأول الانتفاع  
بنتائج العلم التطبيقية أو بتعبير أدق امكان الانتفاع . والثاني نطق  
للعلم الذى قلب نظرة الانسان الى الكون والحياة ونفسه . والثالث والتحول

الدائم في مذاهب العلم ، والذي نتج عنه اعتبار الحقيقة شيئاً متغيراً يتطور وينمو مع تطور العلم الدائم الذي لا ينقطع . على أن لنا على هذه الأسس الثلاثة التي يقدرها الكاتب مأخذاً لا نظنه ينكره علينا ، وقد أشرت إليه في المحاضرة التي ألقيتها عن « أثر الرياضيات في الحياة البشرية » مساء ١٨ ديسمبر ١٩٣٩ بجمعية الشبان المسيحية بالاسكندرية ، وذلك أنه اعتبر أساس الأسلوب العلمى التجربة والملاحظة ، وهذا صحيح من الناحية الشكلية فقط . أما في الواقع فالعنصر الرياضى الذى يجمع المشاهدات والتجارب والاختبارات في نظم موحدة على أساس العلاقة ، هو الأساس في الأسلوب العلمى . أما التجربة والاختبار ، فهى بمثابة الآلات أو المنابع التى تقدم المواد الأولية الى الآلة الرياضية لتشتغل عايتها ، وفهم العلاقة بين الآلة الرياضية والتجربة والاختبار مهم جداً في فهم حقيقة الأسلوب العلمى ، وأقل انحراف في ذلك ، نتيجته أن يتردى الانسان في أوهام مثل التى وقع فيها دارشورادنجتون في كتابيه « طبيعة العالم الفزيقى » و « فلسفة العلم الفزيقى » . وأظنى قد أشرت الى هذه المسألة في نقد لى لكتاب « هندسة الكون حسب ناموس النسبية » ، نشرناه في المقتطف عام ١٩٣٨ ، وفيه تعرضت بالبحث لآراء اينشتين وادنجتون وجيتنز ، وبيئت بعض أوهامهم في هذا الموضوع .

فاذا صرفنا النظر عن هذه المسألة ، فإن المقدمة تنظم حلقاتها على أساس دقيق . فالكاتب يتناول في الفقرة الثالثة تطور الفكرة الانسانية تحت تأثير العلم تجاه كل من الطبيعة والخالق . وهنا تجد الأستاذ صروف يبين كيف أن فكرة القدسية التى كان الانسان يخلعها على نفسه باعتباره سيد المخلوقات قد انهارت . وفكرة اعتبار الأرض التى يعيش عليها مركز الكون وأنه محط للرعاية الربانية قد تلاشت .

على أننا نلمس هنا بعض الحز من الكاتب فهو لم ينفه بفكرته الى النتائج الأخيرة التى لابد منها ؛ ولعقيدته وبيئة كتابته التى تتسلط عليها الأفكار القديمة ، بعض لأثر في التزامه هذه التحوط . وفي الفقرة الرابعة بين

الكاتب نشوء شريعة الآداب النفسية كنتيجة للحياة التى عاشها الانسان فى الماضى . وتدرج من ذلك فى الفقرة الخامسة الى بيان أوجه الانقلاب الذى ابتدأ يطرأ على شريعة آداب النفس نتيجة لظهور المدنية الصناعية فى الغرب ، وكيف أنها عملت على تحطيم القدسية والمثالية المخلوعة على المذاهب الأدبية التقليدية . وهكذا أصبح اليوم فى العالم المتعدن الأمموة ضربا من الاستعباد ، والزواج ضربا من الرق ، وخصصت فكرة اخلاف النسل للقواعد العالية التى أخذت تعمل على تقييدها . وكان نتيجة كل هذا أن وقف الانسان اليوم بين عالمين ، أحدهما ذهب الى سبيله فى جوف الماضى ، والآخر لم يولد بعد ، أو هو لا يزال فى المهد صبيا . . . وهكذا وقف العالم حائرا ؛ والكاتب يصور هذه الحيرة فى الفقرة السابعة من بحثه تصويرا دقيقا ، ويبين فى الفقرة الثامنة والأخيرة من البحث أن نظريات العلم التى قلبت نظرية الانسان فى الكون ونفسه التى نشأت هوة سحيقة بين الحياة التقليدية التى ورثها عن الماضى ومستلزمات الحياة التى تستلزمها اعتبارات اليوم تنطوى رغم كل العوامل الهدامة التى تبجو فيها ، على بذور لحل المشكلة التى تركت الاتقان عليها الآن ، وهذه البذور تكمن فى التصوف العلمى وفى النزعة الانسانية Humanitarian التى أخذت تذيب فى الناس بانتشار الفكر العلمى . وفى هذه المقدمة التى عرضنا لك موجزا لخطوطها الأساسية ، تفكير سليم ، ومنطق خفيف ، لا شك أنه وليد ذهنية صافية أرفعها التزود من المسائل العلمية الدقيقة وصقلها التمرين على البحوث العلمية . ولهذا جاءت طابعا وحدها بين العقول العلمية التى تشغل فى الحقل العلمى فى العالم الناطق بالعربية .

على أن لنا ملاحظة على استعمال عبارة « المذهب البشرى » ناظرة الى كلمة Humanism الافرنجية . ذلك أننا نعرف أن لفظة Humanism تفيد اصطلاحيا الآداب اليونانية اللاتينية لتفشى النزعة الانسانية فيها ( بمعنى الرجوع الى الانسان لا الى الله أو الغيب ) . وأظن أن صديقنا الأستاذ اسماعيل مظهر نبه الى ذلك فى النقد الذى كتبه لكتاب « البراجتزم » للأستاذ

يعقوب فام في المختطف لأعوام خلّت . وفيما عدا ذلك فاللغة مثال اللغة العلمية الواضحة القائمة على التدقيق .

وبالرغم من المآخذ التي أخذناها ، وهي لا تنقص من قيمة الجهد الكبير المبذول في هذا الكتاب ، فإنه يمكن بكل اطمئنان القول بأن هذا الكتاب من خيرة الكتب التي ظفرت بها المكتبة العلمية العربية ، وهو كتاب لا يستغنى عنه العالم ولا المنشيء ولا الأديب . فالكل يجد فيها ما يفيد ، وهو بالتالي موضع الثناء والتقدير . وأظن أن أدباء العربية - خصوصا الذين لا يعرفون لغة جنبيه ، أو ليست لهم ثقافة علمية - بتزودهم من الحقائق التي يهذي الكتاب ، سيعملون على التغلب على عنصر الضعف العلمي الملحوظ على أدبهم . والذي سبقهم الى التغلب عليه أدباء الغرب .

« الانكندريه »

اسماعيل ادهم



## ٢٥ - طب العقل والنفس \*

### الدكتور محمد حسنى ولاية

الطبيب محمد حسنى ولاية من أطباء صحة بلدية الاسكندرية أديب شاب يشارفاً الثلاثين ، متخصص في طب المناطق الحارة والصحة العامة . قضى مدة في مستشفى الأمراض العقلية بالعباسية دارسا ، فاسترعى انتباهه أحوال المصابين بأمراض عقلية واضطرابات نفسية ، فكان له من ذلك حافز نفسى على دراسة الجنون دراسة علمية من جانبها النظرى والعملى . وكان ثمرة هذه الدراسة كتابه « بين العشق والجنون » الذى أصدره لعامين مضيا . وهو اليوم قد أخرج للناس كتابا جديدا عنوانه « طب العقل والنفس » وهو ثمرة دراسة نظرية للأمراض والاضطرابات النفسية ، اعتمد فيها على آراء علماء مدرسة التحليل النفسى ، وبالأخص فرويد وأرلند ويونج . ويكاد يكون الكتاب فى المجموع تلخيصا لآراء هؤلاء ، أو ترجمة لبعض الفصول التى عقدوها عن الجنون والاضطرابات النفسية ومسائل العقل والوجدان والنفس . فمن هنا للكتاب أساس وثيق بآراء زعماء مدرسة التحليل النفسى . وهو يقف عند حدود آرائهم فلا يتجاوزها فى شيء الى آراء المدرسة السلوكية ، أو النموذجية الألمانية ، أو الميكانيكية الروسية فى هذه الشؤون .

واعتماد المؤلف فى دراسته للموضوع على بضعة مراجع محدودة لزعماء مدرسة التحليل النفسى أبعدت بينه وبين تكوين فكرة واضحة بينة الخطوط ظاهرة المعالم عن الموضوع ، فكان من ذلك الاضطراب فى تناول بعض الموضوعات ( لا كلها ) كما هو ملحوظ فى فصل « الحب المتجانس عند المرأة » وفصل

« اللاوعي » ، وهذا الاضطراب قد يبدو أكثر وضوحا اذا لاحظنا أن المؤلف مثلا لم يعتمد بالنسبة لفرويد وهو رأس مدرسة التحليل النفسي ، الا على مصدرين : أحدهما منتخبات من آثاره ، والآخر مذكرات ورسائل له . وهذا أبعد الكتاب عن الوحدة المطلوبة في الكتب ، ومن هنا جاءت فصول الكتاب غير متجانسة ، فهذا فصل عن فرويد وآخر عن أدلر وبين هذا وذاك فصل ليونج ، وهي بعد ذلك تتناول موضوعا واحدا ، وهذا لا يجعل إمكانا لأن يخرج الانسان بفكرة واضحة عن مواطن الاختلاف ومواضع الاتفاق بين هؤلاء الزعماء الثلاثة لمدرسة التحليل النفسي في المسألة الواحدة . ثم هنالك بعض الاصطلاحات جانب المؤلف فيها المأثور من ذلك استعمال لفظة object وكأنها تنظر الى جنس والصحيح أن اللفظ العربي الذي ينظر اليه المصطلح الافرنجى هو « شق » كما رأى الدكتور محمد بك شرف وجاراه في ذلك المشتغلون بالمباحث العلمية في العالم العربي . ثم عندك استعمال البدوات ناظرة الى Fantasies والصحيح - الأوامام - كما قلنا في دراساتنا عن مطران وكذلك استعمال الغرض حيننا والموضوع أحيانا ناظرة الى object والصحيح الوجه الثانى . ثم ترجمة moral بالعرفى والصحيح الأدبى و extrovert بالمنتشر والصحيح أن يقال المحتد كما رأى ذلك مظهر سعيد .

كذلك عما يؤخذ على اللغة الاصطلاحية للكتاب فإن المؤلف يقول نفسانى ومعلوم ن النسبة تقاس من فعل على وزن فعلى فيقال عقلى من عقل وآدمى من آدم ونفستى من نفس . على أنك بعد ذلك تصيب بعض مصطلحات افرنجية أصاب المؤلف في العثور على المقابض العربى لها ، ذلك استعماله للنضوى مقابلا ل introvert وهو أدق من لفظة المنكمش التى استعمالها مظهر سعيد .

وفى الكتاب مطالعات جديرة بالنظر للمؤلف ، تجدها على وجه خاص فى بحثه عن أسباب الأمراض العقلية ، وهى مطالعات لم يسبقه الى بعضها أحد . كما تجد فى الكتاب آراء ومطالعات تحتمل المناقشة ، خصوصا فيما

يفكره يونج عن الزواج التجريبي الذي دعا اليه القاضي Lindsay وفيما يقدره  
هو عن العلاقات « الجنسية » التي توجد بين الطلبة .

على أنه بعد ذلك على الرغم من هذه المآخذ ، فالكتاب جدير بالنظر  
والمطالعة فهو يحوى فى تضاعيفه مطالعات قيمة عن الحياة النفسية والشعورية  
وعن الاضطرابات التي تستولى على النفس البشرية ، يستفيد منها الانسان  
فى حياته اليومية ، كما يستفيد منها الأديب والعالم فى حياتهما الأدبية  
والعلمية ، ومن هنا فالكتاب يشكر عليه صاحبه للمجهود المبذول فيه ، وهو  
خليق بعد بالتشجيع .

اسماعيل أحمد أدهم

« الاسكندرية »

## ٢٦ - وحي الرسالة \*

### فصول في الأدب والنقد والسياسة والاجتماع

وهذا كتاب جديد تنظّر به المكتبة العربية في هذه الأيام . أخرجته للناس الأستاذ أحمد حسن الزيات صاحب مجلة الرسالة . والزيات - كما يعرفه قراء الأدب العربى - من أعلام النهضة الأدبية الحديثة ، ومن قادة البيان الصحيح . اشتغل زمنا بالتعليم ثم انقطع للصحافة الأدبية الخالصة . فكانت له مجلة « الرسالة » وهى سجل الأدب وديوان العرب اليوم .

وقد جمع الزيات بعض مقالاته الافتتاحية التى كتبها فى الرسالة على مدى ثمانية أعوام فى كتاب ، لأنها فى مجموعة أدل على الغرض والفكرة وأعم فائدة منها وهى متناثرة على صفحات الرسالة . ونظرا لأن هذه المقالات من وحي رسالته ، لهذا جاءت تسميتها « بوحى الرسالة » .

وهى فصول متناثرة يتنازعها الأدب الصرف والفكرة الاجتماعية المصلحة والنظرة النقدية الصائبة . وهى كلها بعد ذلك تفيض من أصل أدبى وتاريخى من شخصية الكاتب مقخذة لونا خاصا . والزيات أديب فنان ، يحسن إبراز الحياة التى فى الأشياء بالفكرة التى تنطوى عليها ، وبالعاطفة التى تحملها ن طياتها ، وبالخيال الذى تحتوى عليه . ومن هنا تجد التنوع فى جمال كتابته لزيات التى تتوازن فيها الفكرة مع العاطفة مع الخيال ، والتى تتناسب كلها مع صناعة فنية بارعة تفرغ كل هذه الأشياء فى صورة أدبية وقالب فنى حكيم . والحق أن الزيات هو الأديب العربى الوحيد بين كتاب اللغة العربية اليوم الذى تميزت فى ذهنه مدلولات الألفاظ فعرف دقائقها وأدرك الأسرار العربية المحيطة بها ، ومن هنا تراه يلبس فكرته واحساسه وخياله اللفظة خاصة بها ، التى تعطى لونها من لغة الكلام .

\* الرسالة : ٣ يونيو ١٩٤٠ ص ٩٥٤ .

ويستهل هذا الكتاب بفصل مستفيض عن الجمال ، ترى الكاتب بأسلوب  
المنشئ البليغ يعرض لماعية الجمال ، ولغلبة الأصل الفنى فى نفس الكاتب  
تجده يبتعد عن مناقضات الفلاسفة وعلماء الجمال ( البديع ) *asthetique*  
فالجمال عنده يقوم على القوة والوفرة والذكاء ، وينشئ فى ذهن فكرة  
سليمة ، ويبعث فى النفس احساسا وشعورا صادقا ، ويشير الخيال ويحرك  
التصور . وهو يتبسط فى شرح هذه المبادئ تبسط الأديب الفنان الذى لا يعنيه  
الأسباب قدر ما يعنيه الكنه والروح ، وينتهى من بحثه الى نتائج مهما نازعت  
فى أمرها ، فلا يمكنك أن تنكر عليه بعد ذلك صفة العمق فى الفكرة والدقة فى  
التصوير والصدق فى التعبير . ثم هنالك فصل عن الرافعى يعتبر من خير  
الفصول الأدبية التى كشفت عن عبقرية هذا الأديب الذى لا نشك لحظة  
فى أنه سيخلد ما بقيت العربية وبقي انسان يعرفها . وفى هذا الفصل يبين  
الزيات خصائص أدب الرافعى فى قصد واعتدال ، فالفكرة مبسطة بقدر ،  
والتعبير نازل تماما على قدر المعنى .

والحقيقة أن الزيات قد خلف فى مدرسة البيان العربى المرحوم الرافعى ،  
وهما على ما بينهما من اختلاف فى الطبع وتباين فى المزاج وتفاوت فى الثقافة  
الا أن قوة الفن وحركة الذهن تجمعهما . وان كان ذهن الزيات يختلف عن ذهن  
صاحبه من جهة الصفاء وعدم انقطاع الصلة بينه وبين عقل الناس . فمعانيه  
مفهومة وهى ذات أصل دقيق من الفكر . وفكر الزيات ملتقى العقلين العربى  
والغربى ، العربى فى جلالته وروعته ، والغربى فى عظمتة وترتيبته وانتظامه  
ودقته .

\* \* \*

وجملة القول أن هذا الكتاب من خير الكتب التى تمتك على الناشئة  
أسلوبهم وتميل بتعبيرهم الى البيان الصحيح ، ومن هنا كان جديرا بالتقدير ،  
اذ يقف أمام عوامل العجمة والتضعضع الطاغية على أقلام الناشئين من كتاب  
اليوم .

• أدهم •

وهذه قصة جديدة هي باكورة آثار الأستاذ شعبان فهمي ، وهو أديب مصري شاب . أقام بفرنسا فترة من الزمن ، فأتصلت به الأسباب بالجهود الفنية القصصية الكبرى هناك ، فكان من ذلك أن اتجهت قابلياته الأدبية اتجاها تظهر فيما له من براعة في السرد وحبك الحوادث ، وهذه القصة على الرغم مما فيها من العيوب الفنية تعتبر النموذج الأول للقصة المصرية الواقعية ، وهي في الوقت نفسه باكورة طيبة للارتفاع بشأن القصة الطويلة في مصر . وهي على الرغم مما فيها قوية في روحها ، تمتاز بانفراج عنصر الحياة التي فيها واتساعها ، ولكن الحشد الكثير للوقائع والتفاصيل ، ثم الاقتصاد في الوصف والتحليل للوقائع الرئيسية وللمواقف المهمة ، ألقى على جوها شيئا من الضعف والفكرة التي تمسك على يده القصة أسبابها متوافقة الأجزاء ، فيها تناظر وانسجام . فهذا منير حمدي شاب مصري يستقبل الاسكندرية بعد غيبة سنتين في فرنسا يدرس فيها الحقوق فلا ترى وصفا للمشهد العام للاسكندرية من البحر ولا تحليلا مسهبا للمشاعر التي استولت على نفس الشاب ، وانما تجد الكاتب يطوى الموقف بسرعة معتنيا بوصف تفاصيل لم تكن لازمة ليدنيك أخيرا من خاتمة المشهد المؤلم ، وهو لقاء منير حمدي لوالده بعد غيبته ، وهو على سرير الاحتضار ، ويصبح الفتى بعد وفاة والده موضع العناية والرعاية من عمه الذي يجب أن يظهر له عنايته ورعايته بأن يشجعه على المضي في دراسته حتى يستطيع أن يتزوج ابنته سنية ، ويعلن منير الخبر لبعض معارفه ، فنتهي الى سمع سنية التي تنور لأنه لم يحدث أن أخذ رأيها في مسألة زواجها منه . غير أنها تظهر بعد ذلك تحفظا واقتصادا معه ، والفتى في قلب من الحال تتنازع اغراء الفتيات وقلبه مفتوح لعمرائهن وفي يوم

\* الرسالة : ٣ يونيو ١٩٤٠ ، ص ٩٥٥ وما يلي ١٠

ومنير بصحبة « سنية » ابنه عمه في مرقص ، يحدث أن يتوَعك مزاجها وتصاب بدوار ، فيخرج مندفعاً ليجلب لها قرص « اسبرين » من صيدلية قريبة ، ولكنه لا يحس بنفسه الا وهو في مفترق الطرق حيث سيارات تمر وعربات تجرى وترام قادم ، فيجرى ويغيب على الدنيا ، ويصحو ليجد نفسه في المستشفى وسنية الى جواره . ويشعر بألم في طرف قدمه اليمنى فيلقى نظرة فلا يجد سوى قدم واحدة ، أما الأخرى فقد بترت . وتتغير العلاقة بين سنية ومنير ، فسنية ترى أنها مسؤولة عما أصاب ابن عمها منير ، ويزيح منها احساس العطف والحذب كبرياءها فتتكشف لها ما تكنه له من حسب في أعماقها . غير أن منير يحمل هذا الحب على شفقتها عليه فلا يشجعها في حبها له ويميل عنها ، وان كان في ضميمه يميل اليها . وهكذا يتغير الموقف في القصة . وفي هذا التغيير الذي أحدثه الكاتب ما يدل على براعة فنية غير أن منير تحت تأثير كبريائه يحاول أن ينسى سنية . وينساها بالانغمار في شخصية وجيدة التي تحذب عليه وتعطف . ويسافر منير مع وجيدة الى باريس ليكمل علومه ، وهنا يعقد عليها زواجه تحت تأثير ثورة من ثورات كبريائه أمام حب سنية له التي كتبت اليه تشكو تبأريج غارمها له . والقصة في جزئها الأخير تفقد اتزانها وتناظرها الفكرى ، اذ تزيج وجيدة شخصية سنية من جو القصة وتحتلها ، ولو كان الكاتب اتخذ من وجيدة شخصية عارضة تجيء لتحديث التواءم بين منير وسنية ، حيث ينزاح عن منير كبريائه وعن سنية شعورها بالمسؤولية فيما أصابه ، ويببدو حبهما لبعض خالصاً ، فان القصة كانت تتخذ وصفا أدق للكمال ، ومن هنا يمكن اعتبار استهلال القصة أبرع ما فيها من جهة الفكرة المتسقة المسيطرة عليها .

وفي القصة مفارقات عجيبة ، فهينما تجد أن شخصيتي منير وسنية متميزتان، تجد شخصية وجيدة ، عادية ، رغم ما حاول الكاتب أن يبسطه عليها من الاتهام . وهى برغم عادية شخصيتها ترتبط بشخص منير المتميز الذي انؤلف مع الفكرة الرومانتيكية حيث الخروج على القواعد الكلاسيكية في انفصل عن شخصية سنية المتميزة . ولا شك أن هذه المفارقة نتيجة ميل

القصة • كما وأنه من الملاحظ على شخصية منير اضطرابها وضعفها ، فهو لا يقدر على إثارة حب المرأة له الا عن طريق إثارة شفتتها عليه ، وهو في الوقت نفسه ثائر لكبريائه ، وفي هذا الاضطراب تقوم شخصيته التي تخلق أعمال القصة بالتداخل مع الشخص التي تقابله • غير أن الكاتب تمكن من إيجاد الموازنة بين شخصية منير وشخصية وجيدة بتداخل سنوية بخطاب ترسله الى منير تبثه حبها له • فتثور كبرياؤه بالزواج من وجيدة • وفي ظله ما يجد راحته النفسية حيث حاجته للمرأة ، لم تكن لزوجه فحسب ، تشغل منه مكان النصف المكمل ، بل كانت حاجته للمرأة كزوجة وأم تشغل منه مركز الأنثى من الرجل ، لا مركز الأم من وليدها حيث تحبب عليه • ووجيدة بشخصيتها فيها ما يشبع هذه النواحي من نفس الفتى ، وفي هذا سر تغلب دورها في القصة على دور سنوية •

أما المميزات الفنية في القصة فتظهر في قوة السرد ، وسرعة الحركة ، والحشد للحوادث والوقائع ، وهذا يعطى القصة ما فيها من حياة ، غير أنها حياة عادية لا تميز فيها - وشرط من شروط القصة التميز - ولعل البساطة في حياتها تعود الى أن الكاتب يأخذ الأمور بالهواة والملاينة ، ويتبسط مع الحوادث برفق وبطء ، مقيدا بالواقع المبدول للحس • ومن هنا فقصته نموذج طيب لما تكون عليه القصة المصرية الأصيلة • وهى من هنا تحمل أذهاننا الى جو أقاصيص محمود تيمور • هذا والكاتب على جانب من الاقتدار في رسم شخص قصة من حركاتها وسكناتها • وهو يكتفى بتعريف الشخص بخصائصه الداخلية دون أن يحاول تكملتها بتكوينه الخارجى • وهذا يرجع لضعف الأصل التصويرى عنده • وهو بدوره عائد لبساطة الخيال •

والبساطة والسهولة هى أبرز ما يميز أسلوب القصة ، وإن كان للكاتب بعد ذلك قدرة على مسك أجزاء القصة وربطها ببعض وسلسلة حوادثها بحيث يتوالد بعضها من البعض ، غير أنها قدرة لا تتعدى محاكاة الواقع • ولعل هذا نقطة من نقاط الضعف فيها إذا أردنا البروز والتميز القصصى ، وسبب من أسباب نجاحها إذا وقفنا عند حد الواقع واعتبرنا القصة محاكاة للواقع



المجطول للنفس . وعنا موضع الانقلاق في النظر لهذه القصة من ناحية نقيتها .  
ويستحسن أن يتلو القارئ فصلا فيما كتبه الناقد الأديب صديق شيعوب  
( البصير ١٩ أبريل سنة ١٩٤٠ ) ، فهو فصل انتقادي جدير بالعناية ، وهو  
يكمل ما جاء في كلامنا عن هذه القصة من آراء ومطالعات .

اسماعيل أحمد آدم

## القسم الخامس

٥ - مراسلات اسماعيل أدهم وأدياء العصر

« نماذج »



۱۱۱۱  
 ۱۱۱۱  
 ۱۱۱۱

١٠٠

[illegible]

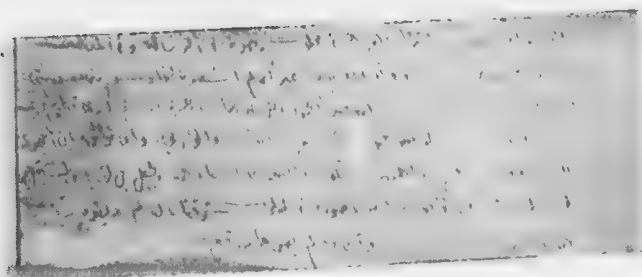
جی بھائی کہ کنز بہائی ادم  
 کنز بہائی  
 کنز بہائی  
 کنز بہائی  
 کنز بہائی  
 کنز بہائی

« صورة زئكوغرافية لرسالتين من الاستاذ أحمد حسن الزيـات  
والدكتور أحمد أمين للدكتور اسماعيل أدهم »





الدكتور اسماعيل ادهم  
وهو في فجر شبابه



نموذج من خط الدكتور ادهم



جی پے سار ہے

الحمد لله

قرات فاستن الى من قبله

الحمد لله رب العالمين

و من اغفاری انه یستقیم

سبب فيه الى ان يسلط في كنفه وحمى

۱۵۰ - ۱۶۰ - ۱۷۰ - ۱۸۰ - ۱۹۰

اسلامی کمال کے لئے اپنی مٹی سے

مکمل رہا نہ ، دفعہ دہائی

نصف مبرور الفقه

و۔ جہۂ آخری شرف بعد از شرفِ مہک

عراق فغان اکو، رادانت - بسم و شریعہ

مع المعاني سر. ضم. ارساد

فاری - - - - -

سبحانہ انکسیرت اسرار علیہ السلام

۱۰ حصاره ای

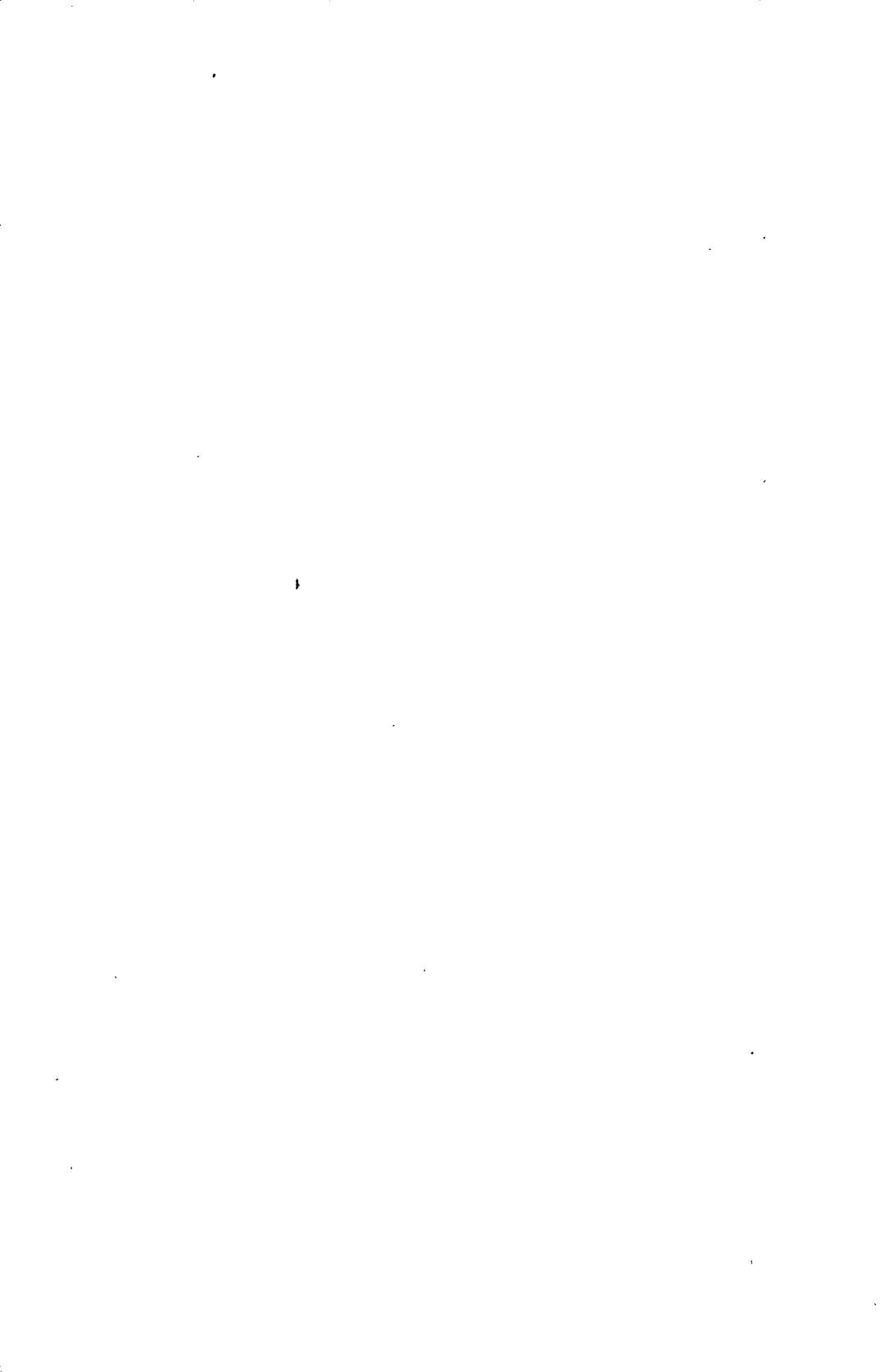
دسمبر ۱۹۴۷ء

1949

11

0.2





## ٢ - استفتاء « الحديث » \*

- ١ - كيف نعمل على احياء ثقافتنا العربية القديمة ؟  
٢ - ما هى المؤلفات العربية التى نحتاجها فى نهضتنا الفكرية وهل يغنى تلخيصها عن ترجمتها ؟

الشرق العربى اليوم بين تيارين قويين : بين الرجوع الى القديم والتمسك بخصائصه وعنعناته وبين الأخذ بالحضارة لغربية . والأدب وهو رسالة الحياة - يلعب دوره فى مثل هذه التيارات . لذلك رأينا أن نستفتى طائفة من رجال الفكر حول بعث ثقافتنا القديمة والأخذ من ثقافة هذا العصر لأننا نعتقد أن فى تزاوج الثقافتين مجالا واسعا للسير بنهضتنا الى الامام . وقد تكرم بالاجابة على هذا الاستفتاء طائفة من أدبائنا الموهوبين فلهم الشكر .

و « الحديث » تفتتح هذه الفرصة لتطلب الى كل أديب عربى أن يدلى برأيه فى الاستفتاءين أو فى أحدهما والتعليق على هذه الردود اذا رأى فيها ما يخالف نزعتة ورأيه على أن يكون ذلك ضمن دائرة من أدب المناظرة الذى يدنيننا من الحقية ولا يقلب الموضوع الى المهاترة الى هى داء الأدب العربى فى المساجلات .

**المحرر \*\***

### رد الأستاذ توفيق الحكيم :

تسألنى كيف نعمل على احياء ثقافتنا العربية القديمة . وهل مانت هذه الثقافة حتى نطلب احياءها . ان الثقافات والحضارات لا تموت ولكنها تهضم فى ثقافات أخرى وحضارت أخرى فالثقافة الغربية القديمة كالثقافة الاغريقية

- \* مجلة الحديث : كانون الثانى ١٩٣٨ ، ص ١٦ وما يلى .  
\*\* محرر مجلة الحديث .

القديمية قد امتصتها واحتوتها الحضارة الأوروبية القائمة ضمن الذى امتصت وهضمت . فمادة الثقافة لا تنعدم ولكنها تتحول الى ثقافة جديدة وتدخل فى تركيب حضارة جديدة . فالقول باحياء الثقافة العربية القديمة أو الثقافة الاغريقية القديمة قول لا أستطيع أن أفهم له معنى . فالحضارات انما تقوم على الحضارات . وهيكल الحضارة القائمة انما ينهض على طبقات متعددة من حضارات سابقة . فلو فرضنا المستحيل وأردنا أن ننزل طبقات ونرجع الى ثقافة قديمة بعينها نحالتها وكميتها الغابرة ، فماذا نجد فيها غير شيء أولى الى جانب ثقافة العصر الحاضر . أما اذا كان المقصود من كلمة الاحياء لا احياء الثقافة القديمة بعينها وحالتها وكميتها انما المقصود احياء الجسد الغابر والمكانة والازدهار الذى الفت الأنظار الى الثقافة العربية القديمة فى عصرها فهذا شيء آخر وهذا أمر ممكن لو أننا عملنا واجتهدنا فى سبيل أحداث نهضة ثقافية يشعر بهزتها العالم المتحضر . ووسائلنا فى هذا هضم كل ثقافة موجودة قديمة أو حديثة واخراج ثقافة جديدة تنم عن روحنا وشخصيتنا الشرقية وتستطيع أن تقف جنباً الى جنب مع الثقافتين العظيمتين الحاضرتين .  
اللاتينية والانجلوساكسونية .



وسؤالك الثانى : فى طيه الوسيلة الفعالة لتوليد ثقافتنا الشرقية الجديدة فان الطريق الذى اتبعته كل حضارة من الحضارات المعروفة أعنى به : « القيام بحركة ترجمة واتبعة النطاق ، ولا يغنى التلخيص عن الترجمة . فنحن بازاء نهضة فكرية يجب أن تشيد على دعائم قوية وكما أن عصر النهضة الذى تلا القرون الوسطى فى أوروبا قام على حركة ترجمة المؤلفات الاغريقية وكما أن نهضة الثقافة العربية فى عصورها الزاهرة قامت على حركة ترجمة المؤلفات الهندية والفارسية والاغريقية كذلك نهضة الثقافة العربية الشرقية الحديثة يجب أن تقوم على ترجمة أمهات المؤلفات الأوروبية المعتمدة فى الفروع المختلفة . وهذه المؤلفات من السهل معرفتها . فما من أمة متحضرة وما من لغة حية الا اتحدث فى كتب خالدة معينة بالذات لا بد أن تعرف فى لغتها وفى كل لغة حية . ففى فرع الأدب مثلاً لا نجد اليوم لغة حية ولا أمة متحضرة .

لم تنقل الى لغتها كل أعمال « هوميروس » و « سوفوكل » و « شكسبير »  
و « مولير » و « جوته » الخ وفي الفلسفة والعلوم والفنون أسماء كهذه يضيق  
بى المقام عن تعدادها هنا . هى على كل حال معروفة لكل مثقف . ولكن  
المهم هو اجماع الرأى فى الشرق العربى الحديث على القيام بحركة ترجمة  
عظيمة واسعة . . . ولننفق فى ذا السبيل الأموال فان ربحنا سيكون عظيما  
وسنشتري بهذا حياة لغتنا العربية وسنضع بهذا كل أساس نهضتنا الفكرية  
التي قد يسجلها التاريخ كنهضة للفكر الشرقى لا تقل فى اهميتها عن نهضة  
الفكر العربى التى ختمت القرون الوسطى .  
**توفيق الحكيم**

## رد الأستاذ أمين الريحانى

١ — كيف نعمل على احياء ثقافتنا العربية القديمة ؟

الثقافة ، بتاريخها وعواملها الحية المثمرة ، موكلة فى كل أمة متمدنة  
بأبنائها المثقفين الغيورين ، وبما ينشئون لحفظها وتعزيزها ونشرها من  
المعاهد والجمعيات ، وبما تقوم به الحكومة عوناً لهذه الجمعيات والمعاهد ،  
وتعميماً لفوائدها .

فالأمة العربية اليوم فى يقظة عامة ولكنها لا تزال مشتتة الكلمة ، مقطعة  
الأوصال ، مختلفة الأهداف والآمال . وما يؤسس فيها من معاهد وجمعيات  
لاحياء ثقافتها القديمة — والأصح أن يقال لاحياء الصالح لهذا الزمان من  
ثقافتها القديمة — لا تدوم . ولا تعم فوائدها أن لم تعضدها الحكومات العربية  
وتمهدها لها سبيل النشر والدعاية .

انى أرتأى إذن أن يعقد مؤتمر ثقافى عربى عام ، فى مصر أو فى لبنان ،  
تبحث فيه الثقافات العربية القديمة ، العلمية والعملية والأخلاقية ، ويقرر  
ما ينبغى أن تقوم به كل حكومة عربية من الأعمال لاحياء الصالح منها لزماننا  
وينبغى أن يكون برنامج العمل واحداً فى كل الاقطار وكل الحكومات العربية ،  
والا فالفوضى القائمة اليوم تستمر وتزداد ، ولا تفلح الى جانبها الأعمال  
الفردية والاقليمية مهما عظم شأنها .

٢ - ما هي المؤلفات الغربية التي نحتاجها في نهضتنا الفكرية ، وهل  
يفنى تلخيصها عن ترجمتها .

لس من رأى ، ونحن في يقظتنا القومية ، وتجديد ثقافتنا العربية ،  
أن نهتم كثيرا بإنتاج الأمم الغربية الأدبي وخصوصا ما كان منه في هذا الزمان .  
فهو على الأجهال إما رجعى وإما محض مادی . وفيه الكثير مما هو ناشئ عن  
الأمراض الجسدية والأخلاقية (Pathological) وفيه القليل مما هو عالمي  
إنساني سليم . ولكنه في كل حال يلبل الأفكار ، ويحل من العزائم ، ويثير  
النعرات والشهوات الشخصية والوطنية . وأتينا في رجوعنا حتى الى الصالح  
السليم منه لا نستفيد كثيرا في نهضتنا الفكرية بل أقول أننا نقضرر اذ نتعود  
الانكال في التفكير على غيرنا . وفي أدبنا العربى الجديد والمجدد كثيرا من هذا  
الانكال ونتأجه . فيجب أن نقف عند هذا الحد . ويجب أن نتكل على أنفسنا ،  
وعلى يندوع لذلك في ارتنا الأدبي .

فالفكر العربى يحتاج الى التمرين على التحقيق والتماسك في التفكير . أما  
المادة لانماء قوى التفكير فهي متوفرة في علوم هذا الزمان ، وفي روح التمدن  
الحديث الذى تمثله هذه العلوم وتغريه ، وتثير شيئا من مستقبله .

ان الانتاج العلمى الغربى هو جوهرى ، هو ضرورى . هو في رأس  
ما يحتاج اليه من الغرب ، وان علماء الغرب الأوربيين والأميركيين هم  
المبرزون في العلوم الطبيعية والوضعية والتقنية والميكانيكية ، هذه الحقيقة  
ظاهرة لا مرية فيها . ويجب أن تكون محترمة عندنا ومستثمرة . فلا تفلح  
أمة من أمة الشرق اذا كانت لا تقتبس من أنوار علماء الغرب ، وتشجع  
المشتغلين بالعلوم من أبنائها على الاقتداء بهم ، والأخذ عنهم ، والمشاركة  
لهم في توسيع نطاق الفكر البشرى نظرا وعملا .

أما الكتب التى نحتاج اليها مترجمه أو ملخصه ، فهي كثيرة . وتحضير  
لائحة بها يستوجب من الوقت ما لا يتسع الآن . فاذا عقد المؤتمر الذى ذكرت  
في جوابى على السؤال الأول فهذه من أعماله ، وعليه الانكال .  
أمين الريحانى

## رد الأستاذ اسماعيل احمد ادهم

حضرة ..... الأستاذ سامى الكيالى .

أما وقد شرفتنى بتوجيه أسئلة الاستفتاء الذى وجهتموها الى أكابر كتاب العربية . فالواقع أنى أخالف وضع السؤال الأول من الاستفتاء ، لأن نصه : كيف نعمل على احياء ثقافتنا العربية القديمة ؟ يحمل الذهن الى أن هنالك ثقافة عربية ، والواقع غير ذلك فهناك ثقافة اسلامية يعبر عنها تجاوزا بالثقافة العربية ، ولقد اشترك فى اقامة بناء هذه الثقافة الفارسي قبل العربى والرومى قبل ابن الصحراء ، ولم تكن محور هذه الثقافة خصائص العنصر العربى الا فى الشرق العربى ، انما كانت خاصتها الاساسية ومحورها « المدنية الاسلامية » التى ينزل منها الاسلام منزلة المدار من حجر الرحي ، وان كان الاسلام فى حد ذاته كون قرارته ما أنصب فى تضاعيفه من مظاهر الحياة العقلية والشعورية والاجتماعية عند العرب ، فذلك يرجع لكون الاسلام خرج من فلولات شبه جزيرة العرب ، والاسلام كعقيدة دينية فى الجماعات ليس أكثر من مظهر اجتماعى يرجع لموامل ومؤثرات طبيعية واجتماعية تضمنها المحيط الذى نشأ فيه ، اذن فالخصائص التى حملها الاسلام فى طياته لاشك انها عربية غير أنها تكيفت فى ايران بخصائص العنصر الفارسى وكذلك فى التركستان بخصائص العنصر التورانى . وخصائص الثقافة الاسلامية ليس فيها ما يشجع على احيائها من جديد ، لان خصائص كل ثقافة لا يمكن تخليصها عن الموامل التى كونتها ، وهذه الموامل تؤثر على مجرى الثقافة ، وعلى تمادى الزمن ، تجعل له روح ثابتة تميزه عن غيره من الثقافات . ودراسة هذه الروح الثابتة التى تظهر فى جميع مظاهر الثقافة خاصة اياه بصورة معينة فى حياة الشعب المعاشية ومزودة العنصر المتسبب اليه بصفات عقلية وادبية معينة ، لاغنية للباحث عنه . لان الثقافة مفهومها يتبع وجود الجماعة الانسانية ويتأثر بالموامل والمؤثرات التى تكيفت تبعاً لها الجماعة الانسانية ، وينعكس على محيط الجماعة بخصائص مستمدة من غرائز العنصر وطبيعة الجماعة \* .

\* تمييز الكلمات من عندى .

الحسرن

وفي ضوء هذه الفكرة الأساسية سنرى قرارة الثقافة الإسلامية الغيب ، وهذا يرجع لأسباب استوفيت بحثها في كثير من دراساتي ، في مقدمتي لدراسة شعر الدكتور أبو شادي الذي أخرجته بالانجليزية وفي الفصول الأولى من بحثي عن الزهاوي الشاعر وفي مناظرتي مع الأستاذ فيلكس فارس عن مصر والثقافة الأوروبية المنشورة في المجلة الجديدة عدد شهر ما يو سنة ١٩٣٧ م فلتراجع هناك ، غير أن الذي يعنينا هنا قوله أن هذه الثقافة لا يمكن لابن القرن العشرين أن يحيا بها ويعيش بمنطقها ، إذن فأحياء الثقافة الإسلامية ، التي توارثها الشرق العربي عن ماضيه لا يراد به ايجاد مركز الجذب للماضى يقف أمام « مركز الجذب العام العالى » في عصرنا وهو « ثقافة الغرب » والا كان ذلك معناه العمل على تأخير ارتقاء الشرق ، لان الثقافة الإسلامية أن كان يربط الشرق العربي بها الماضى الذى خرجت به ، فالحاضر وحده يجبو المنطق الغربى والثقافة الغربية كل الأهمية بحكم كوننا نعيش في عصر عرف الحياة على منطق هذه الثقافة .

فاذا صح هذا ، ولا أخاله الا صحيحا ، فيكون الوضع الطبيعى والمراد من احياء الثقافة العربية القديمة اظهار تراث الاسلام الثقافى وايجاد أساس قوى لا يتزلزل تقيم عليه دويلات الشرق العربى واماراته أساس مستقبلها ، وذلك لا يكون الا بتخصيص نفر من أبناء العربية على دراسة نواحى الثقافة الإسلامية ونشر المكتبات الإسلامية واظهار تراث المسلمين الثقافى الذى يكون لبنة أساسية في تاريخ الثقافة الانسانية . ولا مانع عندى من أن تقوم الجامعات العربية في بغداد ودمشق وكلية الاميريكان في بيروت والجامعة الأزهرية بنصيبها في هذا عامدة لنشر المؤلفات العربية التى نسج عليها يد النسيان خيوطه وتخصيص بعض كراسيها لدراسة الثقافة الإسلامية . غير أن هذا الاهتمام يجب الا ينسينا ما هم أهم منه ، وهو الحاضر وحده ، لان الانسان أن كان يعيش في الحاضر بخيالات لغته وذكريات ماضيه الا أنه بحكم أنه يعيش في الحاضر يجب أن ينزل على أوضاع الحاضر لان الحاضر وحده يحوى — بذور المستقبل والأمة التى تصرف النظر عن حاضرها الى ماضيها ، أمة حكم عليها بالذلة والانحطاط ، وكان ذلك دليل نضوب معين حيويتها ، والأمة التى يهملها شأن المستقبل تنظر للحاضر باعتبار أنه مفتاح المستقبل ،

والنظر للحاضر يتلخص في تثبيت العقلية الغربية والمنطق الأوروبي بين  
 ظهرائى أبناء الشرق العربى ، ومن وسائل هذا التثبيت نقل المؤلفات الغربية  
 الى العربية . وتكوين مدارس فكرية تدافع عن فكرة معينة في العلم أو الأدب  
 أو الفلسفة ، ولا يغنى تلخيص المؤلفات الأوروبية عن ترجمتها ، فان الشرق  
 العربى في الخمسين سنة الأخيرة لم تخرج ما نقل اليها عن تنف عن مذاهب  
 بعض المشهورين من مفكرى الغرب وهذه الحالة أدت بالشرق العربى الى  
 أسوأ حال . ومن بين المفكرين المصريين الرجال الخائفة اسماعيل مظهر  
 عرف هذا الداء فصوره في أدق صورة في مقدمة كتابه القيم « ملقى السبيل  
 في مذهب النشؤ والارتقاء » عام ١٩٢٥ ، وحمل هذه الحالة الفوضى الضاربة  
 أظنا بها في الشرق العربى . فليس لى الا ان أحيل القارئ الى مبحثه ليقع  
 على أصل الداء وماهية الدواء الذى ينحصر في ترجمة المؤلفات الغربية ،  
 ومقالى عن الأستاذ اسماعيل مظهر المنشور في هذا العدد من « الحديث »  
 يحوى الخطوط الأساسية عن الفكرة فلا داعى لتكرارها . أما المؤلفات التى  
 تحتاجها النهضة الفكرية ، فالواقع أن العربية تحتاج الى كتب المراجع والمظان  
 الأصلية في العلوم والفنون والآداب ، تحتاج الى ما يقل عن خمسة آلاف  
 كتاب يترجم اليها عن اللغات الأوروبية ترجمة دقيقة ، فالنهضة التى قامت  
 في تاريخ الفكر الإسلامى تطلبت نقل تراث اليونان الفكرى الى العربية ، واليوم  
 والشرق العربى على أبواب نهضة جديدة فله ان يعتمد لنقل تراث اليونان  
 الفكرى من جديد وتراث الرومان الثقافى فضلا عن ثقافة الغرب في خمسة  
 قرون متوالية أسلمت الى القرن العشرين نتاج الانسانية خلال خمسة وعشرين  
 قرنا من الزمان . ولست أعين مؤلفا دون آخر وإنما أعين حاجة كلية الى نقل  
 التراث الانسانى الى العربية ، وليكن لإبناء الشرق العربى في النهضة الكمالية  
 في تركيا أسوة ، فهى لم تقم الا على اكتاف نفر نقلوا قبيل الحرب وخلالها  
 وأبان نشأة الجمهورية آلاف المؤلفات الى التركية وها هى النهضة الكمالية  
 تسير بخطى سريعة نحو الكمال ، فاذا أراد الشرق العربى أن تكون له نهضة  
 أساسية فليس له الا طريقين :

الأول : تثبيت منطق الحياة الغربية بين ظهرائى أبناء الشرق .



الثانى : نقل المظان الأصلية والمراجع فى العلوم والفنون والأداب نقلا  
أمانة الى العربية والطريق بيئة مرسومة مهدة السبيل وليس على المفكرين من  
أبناء الشرق العربى الا أن يخطوا خطواتهم فى هذا السبيل .

وأخيرا أتى اعتذر للاديب الفاضل صاحب « الحديث » على افاضتى  
فى الكلام ، فالواقع أن استفتاء « الحديث » حمل ذهنى الى أشياء لم أجد  
بدا من الكلام عنها لتعلقها بموضوع الاستفتاء والسلام .

اسماعيل احمد ادهم

## رد الأستاذ محمد فريد أبو حديد

(١) يلوح لى أننا قد قطعنا شوطا بعيدا فى سبيل أحياء ثقافتنا العربية  
القديمة وأنه ليلوح لى كذلك أن تلك الثقافة لم تمت فى وقت من الأوقات بل  
كانت الى حد بعيد أساس كل تفكيرنا معاشر أبناء العروبة فى كل العصور .  
والكنوز الأدبية القديمة التى خلفتها مدنيتها العرب كانت ولا تزال أول ما يعنى  
به المتكلمون بالعربية . وأرى أن الحركة الحديثة فى أحياء المؤلفات التى انقطع  
تداولها حركة قوية لا تحتاج الى تفكير جديد فى طرق تقويتها .

واعتقد أن العروبة اليوم فى حاجة الى النظر الى الحياة الحاضرة  
والبحث فى مناحيها بالعين والعقل وتناولها بالتفكير والتأليف ، فأننا أخالف من  
يرى أننا بعد فى دور أحياء القديم وأرى أننا قد اخترنا تلك المرحلة وأصبحنا فى  
حاجة الى النظر المستقل الجديد والانشاء لذى يناسب الحياة فى عصرنا  
الحديث .

(٢) وأما المؤلفات الغربية التى نحتاج لها فلا يمكن حصرها . وذلك لأن  
توثق العلاقة بين الشرق والغرب فى هذه الأيام يجعل من الضرورى أن نحاول  
نقل كل ما ينتجه العقل الغربى من المؤلفات العالية والأدبية والفنية ومن  
المباحث والآراء وهذا النقل لا يحل على نقص فى حركتنا بل هو دليل على قوة

النحية ، فالدول الأوربية ينقل بعضها عن بعض ما يستجد من المؤلفات القيمة .  
فلا نكاد نرى مؤلفا في لغة بغير أن نرى مترجمات له في سائر اللغات .

وأما التلخيص فأظنه لا يجدى . بل أرى أن التلخيص يمسح المؤلف سواء  
في ذلك تلخيص مؤلفات الغرب وتلخيص المؤلفات العربية القديمة .

محمد فريد أبو حديد

## رد الدكتور زكى مبارك

حضرة الصديق العزيز الأستاذ سامى الكيالى

سألتونى عما أرى في أحياء الأدب القديم وما أرى في نقل المؤلفات الأوربية  
الى اللغة العربية ، وهاتان مشكلتان حار في حلها كثير من المفكرين ، وانما  
وقعت تلك الحيرة لأنه لابد للباحث من الرجوع الى مصادر الأدب القديم  
ومراجع العلم الحديث .

ويؤلمنى أن أصرح بأن العزائم تراخت في هذه الأيام عن أحياء الأدب  
القديم ، ويكفى أن تذكروا ما صنعت مطبعة بولاق بالقاهرة لتعرفوا أنه لم  
ينفق لأية هيئة علمية أو أدبية أن تصنع ما صنعت تلك المطبعة في بضعة  
سنين ، ومن المحزن أن المؤلفين في تاريخ الأدب للمدارس الثانوية يسكتون  
عن تاريخ تلك المطبعة وتراجم مصححيها سكوتا تاما ، ولو وفقهم الله الى  
الحديث عنها لرجونا أن يخلق الشوق الى أحياء الأدب القديم في بعض النفوس

وما رأيك اذا حدثتك أن الجيل الذى سلف قام بأعباء ستعجز عنها  
سائر الأجيال ، أن لم يرفع الغبار عن بعض ما نعرف من القلوب ؟ لقد قام  
ذلك الجيل بطبع تاج العروس ، فهل ينتظر أن يطبع ذلك المعجم المعجز مرة  
ثانية ؟ لقد قام الجيل السالف بطبع شرح « الأحياء » فهل يخطر ببالك  
أن ذلك الشرح سيطبع مرة ثانية ؟ هيهات هيهات .

ان معجم « لسان العرب » ، وهو أعظم معجم عرفته اللغة العربية .

طبعه فيها سلف رجل ثم كان جزاؤه أن يموت تحت انقالب الديون ، فهل في  
ادباء هذا العصر من فكر في كتابة فصل ممتع ، او قصة شائقة ، عن حياة  
ذلك الشهيد ؟

وشرح ابن ابي الحديد على نهج البلاغة الذى نشرته مكتبة الحلبي  
فيها سلف ، وكتاب « الأم » الذى ألفه البويطى ونسب خطأ الى الشافعى  
ونشره الحسينى ، وكتاب المخصص لابن سيده ، أترى تلك المؤلفات تنشر  
مرة ثانية على أيدي هذا الجيل الكسلان ؟!

هناك فكرة ترمى الى أن يقوم المجمع اللغوى في مصر باحياء الأدب القديم ،  
وهذه الفكرة لها خصوم ولها انصار ، فان انتصرت يوما فسيحيا الأمل في  
بعث الأدب ، أما الجهود الحاضرة ، جهود الأدباء الذين ينشرون ما يقدر  
على نشره من قديم المؤلفات ، فهي جهود مشكورة ولكنها لن تصل بنا الى  
ما نريد . وحسبك ان تذكر ان ادباء هذه الأيام لا ينشرون من المؤلفات القديمة  
الا ما يعرفون أنه قريب من اذهان المتأدبين لتعرف أن هذا النوع من النشر  
سيقف عند الكتب التى تكثر فيها الأشعار والأسمار والأحاديث ، ثم يعجز  
عن طبع الكتب العلمية التى لا تجد جمهورا كبيرا من القراء .

وقد جربت هذا بنفسى فأحييت كتاب زهر الآداب وأحييت « الرسالة  
العذراء » ، أما زهر الآداب فقد راج وطبع مرتين ، وأما الرسالة العذراء  
فلا تزال نسخها مكدسة في بيتى ولا أعرف أين أصرفها ، لأنها تبحث مسألة  
ادبية دقيقة لا يهتم بها غير الخواص ، والخواص في الأمم العربية لا يحيا  
بهم كتاب ، لأنهم يدعون الاحاطة بكل شيء واكثرهم يضمن على نفسه بكتاب  
ثمنه خمسة قروش !

وما جربته بنفسى جربه أكثر المعاصرين ، فهم يقفون فيها ينشرون عند  
الكتب التى يفهمها الجمهور ، ويجهلون عن نشر الكتب التى تنفع الخواص .

وهل هناك اعجب من قصة السيد رشيد رضا مع كتاب دلائل الاعجاز ؟  
لقد حدثنا في مقدمة الطبعة الثانية انه لولا عناية وزارة المعارف لظلت الطبعة

الأولى مهجورة لا تعرف غير الصناديق ، وكذلك كان حال كتاب « أسرار البلاغة » الذى لم تنفذ طبعته الأولى ، مع أنه نشر منذ ثلاثين عاما أو تزيد . .  
فما صاحب مجلة الحديث تذكر أن الأدب القديم لن يظفر بالحياة الا أن وجدت  
لـه هيئة حكومية تسترخص فى سبيله الألوف من الدنانير ، وتفرضه على  
الطلبة ، والأساتذة أيضا ، الى أن يخلق الذوق الأدبى الذى يجب الى الأفراد  
قيمة النصحية فى هذا السبيل .

\* \* \*

وأما نقل المؤلفات الأوروبية الى اللغة العربية فلى فى شأنه اقتراح قديم  
أخذت به وزارة المعارف المصرية فى عهد الوزير الأسبق محمد حلمى عيسى  
باشا والفت لجنة لتنفيذه ، ثم سكنت عنه بعد أن فارقها ذلك الوزير ،  
وبخلاصة ما اقترحته على الوزارة أن تفرض على كل طالب من أعضاء البعثات  
أن يترجم الى اللغة العربية كتابين من أمهات الكتب فى العلم الذى يخص  
فيه ، ثم لا تعد بعثته قد تمت الا بعد أن يؤدى هذا الواجب ، أى لا يمنح  
ترقية أو علاوة بعد عودته الا بعد أن يتضح أنه نقل الى أمته شيئا من العلم  
بترجمة كتابين عظيمين .

وكان من قروع هذا الاقتراح أن تقوم الوزارة بطبع تلك المترجمات ثم  
توزعها على المدرسين والموظفين والمتأدين بثمان مقبول ، وكان من رأى  
أن تخصم الحكومة من كل موظف عشرة قروش فى كل شهر ، ثم تعطيه فى  
مقابل ذلك نحو عشرة كتب فى كل عام وبذلك تفرض الثقافة العلمية على جمهور  
الموظفين ، ثم تنتقل العدوى العلمية الى ابنائهم وأخواتهم ومن يتصلون بهم  
من الشباب والكهول .

ولا أزال أعتقد أن هذا الاقتراح سهل التنفيذ ، فهل يمكن بعثه مرة ثانية  
بفضل نشرة على صفحات الحديث ؟

أرجو أن راهكم هذا رأى أن تكتبوا فى تأييده مرة أو مرتين ، فإن الفكرى  
تتفع المؤمنين والسلام .

يغداد

زكى مبارك

## رد الدكتور حسين فوزى

لى فى الثقافة العربية القديمة رأى خاص لا أشك فى أنه يصطدم بعواطفه قراء « الحديث » على اختلاف أوطانهم . ومع اننى مصرى صميم فأتى موقن بأن الغالبية العظمى من المصريين تشارك العالم العربى فى استنكار رأى . بل ربما كانوا أكثر المتكلمين بالعربية غضبا منه . لذا أرجو أن لا يعتبرنى قراء هذه المجلة الا معبرا عن رأى الفردى الخاص فى « إحياء الثقافة العربية القديمة » .

مائت الثقافة العربية عقب القرون الوسطى وذهب غبارها مع الثقافات الأخرى التى عرفتها أوروبا فيما بين انحلال الامبراطورية الرومانية وعهد الرينسانس . ولا قيمة للثقافة العربية عندى أكثر من أنها لعبت دور انتقال فى العصور الوسطى فكانت مستودعا لبعض مظاهر تفكير اليونان فيما قبل عصر إحياء العلوم . وهو دور ايجابى جليل يمكن أن يضاف اليه الدور السلبي الذى لعبه العثمانيون حينما قضوا على حضارة بيزنطية فخرج علماءها ونشروا فى أوروبا وكانوا نواة من نوى عصر الإحياء .

واذا ثبت تاريخيا حرق مكتبة الاسكندرية على أيدي العرب فان هؤلاء الناس قد ارتكبوا أكبر جريمة ثقافية عرفها التاريخ . وتحملوا بذلك وزرا لا تقاس الى جانبهم أوزان التيوتون والمغول والتتار والهولاك ومن اليهم ممن كانوا يدرسون الحضارات فى تقدمهم الذريع . فاذا التمسنا لهؤلاء العذر من جلفنتهم وجهالتهم فأى عذر نلتبس للغزاة العرب كل ما أرجوه — حبا فى اللغة العربية وأهلها — أن يثبت براءة أجدادهم من جريمة حرق .

## مكتبة الاسكندرية (١) .

واذا كان المستعربون اليوم يهتم امر الثقافة القديمة فهذا شأنهم ، لهم أن يحيوا من مواتها ما أرادوا ، أما أنا فلا اقيم لها وزنا اكثر من انها حلقة اتصال بسيطة بين اليونان وعصر الرينسانس . ولقد انطفأ كما ينطفئ السراج نضب زيتته واحترقت ذبالتة . بل وانكسر اناءه . فلا فائدة ولا أمل من احيائها . بل واعتقد أنه من خير جميع الأمم التي تتكلم العربية أن تنصرف عن خيالها بشأن هذه الثقافة فلا تضيع وقتها في نبش قبور لن تجد فيها حتى ولا عظما متماسكة . « كانت ترابا وهى الى التراب تعود » .

على أن هذا لا ينفي المحافظة على التراث الفنى للثقافة العربية من آثار بنائية . ودراسة تلك الآثار وفهم مركزها ضمن الآثار الفنية فى العالم . كما لا يمنع من الاستقصاء والبحث عن بواقي الثقافة الغربية بواسطة الاختصاصيين فى تاريخ الفلسفة والعمارة والحفر والنقش الى ما هنالك من مظاهر تلك الثقافة الفنية . لا لحيائها ، بل للاحتفاظ بها كمتحف يضم آثار الماضى ويساعد على تفهم خطوات الانسانية منذ وجد الانسان على الأرض .

هذا ما أراه خاصا بالثقافة العربية فى مجموعها . ولكن استثنى منها مظهر واحد ادعو للعناية به عناية كبرى بحكم أنه الظهر الوحيد الذى لم يمت منها . ذلك هو اللغة العربية . وما دمنا نتكلمها ونكتب بها فأن واجبنا الاحاطة بكل آثارها منذ أقدم العصور حتى اليوم . هذا لا نعهده أحياء فاللغة العربية حية لم تمت ، لا بفضل « الثقافة العربية » ذاتها ، بل بفضل الشعوب التى خضعت للعرب فأهملت لغاتها واتخذت عنها لغة الدخلاء الغزاة بديلا .

(١) لقد نشر « مكتب بالنشر العربى » فى دمشق رسالة مطولة حول نفى هذه التهمة عن العرب وعززها بأدلة تاريخية وسنشر هذه الرسالة فى عدد قادم .  
« الحديث »

ولكنى هنا اود ان اقيم حدا فاصلا بين اللغة كمظهر للتعبير . وبين ما تعبر عنه هذه اللغة ذاتها . فمع ان دراسة لغتنا يقتضى فهم كل الأحوال التى عبرت فيها تلك اللغة عن مشاعر أو أنواع من التفكير فأنه من العبث أن نأخذ عن هذه الأحوال ما لا فائدة منه فى ثقافتنا الحاضرة . فليست أفهم معنى أو أرى فائدة أو أنتظر تجديدا لأدبنا أو فننا أو علومنا اليوم من محاولة احياء أدب إختص بأنواع من الخيال والاحساس والتفكير أبعد ما تكون عن احساساتنا وخيالنا وتفكيرنا لا فى القرن العشرين فحسب بل فى بلادنا المتباعدة اخلاقا وعادات وطبيعة . أو محاولة احياء فلسفة هى فى مجموعها تعليقات سطحية على فلسفة اليونان ، أو علوم هى خليط من الملاحظة الناقصة والنهريف والنقل عما كان معروفا للعلماء اليونانيين .

فكتب الجغرافيا والطب والكيمياء والفلك التى تكون كنزا هاما من كنوز الثقافة العربية يجب أن تهتم اليوم لا من ناحية « محتوياتها » بل من ناحية ادارة التعبير فيها . وهى فى هذا تصل بكل ما كتب فى اللغة العربية من شعر ونثر فى أنها أداتنا اليوم للتبحر فى اللغة و « اللغة » وحدها .

وعلى هذا اختتم جوابى عن السؤال الأول من الاستفتاء بالمجمل الآتى : الثقافة هى الصيغة التفكيرية ( أى المظهر المكتوب والمبنى والمنحوت والمنقوش ) للحضارة والثقافة الحية تعنى أن أهلها يعيشون حضارتها . والحضارة العربية القديمة قد راحت بلا رجعة . فلم يبق لثقافتها الا قيمة الأثر فى المتحف مما عدا لغة هذه الثقافة فهى ذات حيوية رائعة بدليل ملابستها لتطور جميع الشعوب التى تتكلمها .

فجوابنا عن احياء الثقافة العربية مجتمعة : لا احياء لميت .

وجوابنا عن احياء اللغة العربية : لا احياء لحى . انما تتكسب اللغة العربية قوة وجدة ومرونة كلما استطعنا فهم أصولها ومراجعها وتطور حياتها ، وحاضرها ، وما يؤثر به الماضى والحاضر على مستقبلها .

لذا أرى أن يربح العالم العربى نفسه ويريحنا من فكرة احياء الثقافة

العربية القديمة . وان يركز اهتمامه في دراسة اللغة العربية في جميع مظاهر  
التعبير ( الأدبي والفنى والعلمى ) .

- ٢ -

أننى أشكر « الحديث » على هذا الشطر الثانى من الاستفتاء . فهو  
يتيح لى الفرصة أن أبدى رأيا اختلجت به نفسى طويلا . وكان لسؤال  
« الحديث » اثر العدسة تجمع الأشعة في بؤرة . اذ سمح لأشتات افكارى  
أن تجتمع وتتجسم ، ولست أخاف القائمة الطويلة التى تملأ صفحات كثيرة  
من هذه المجلة لو أننى أردت أن أسرد أسماء المؤلفات التى نحتاجها في نهضتنا  
الفكرية . ولكننى لن أفعل بالنظرة الاجمالية .

عشت في أوروبا وعاشرت أهلها زمنا جعلنى لاحظ ظاهرة تشترك فيها  
جميع الدول الكبرى . تلك الظاهرة هى أن الأمم الحية تهتم أولا وأخرا  
بأدائها الخاصة ، فتفرض دراستها بتفصيل يكاد يضيق به ذرع طلبتها . ولكنه  
تفصيل لا مناص منه اذا نظرنا الى الكم الوفير من مبحث رجال الديانة والأدب .  
ثم رأيت أنها تهتم بعد لغتها الخاصة بدراسة اللغتين اليونانية واللاتينية  
وأدبهما بغير قليل من التفصيل .

وهى بين هذا وذاك معناة بتدريس لغة أو لغتين من اللغات الحية .  
تطلع طلابها على اعلام المؤلفين في تلك اللغة .

فاذا وجهنا النظر الى ينباع الثقافة العامة : الصحف والمجلات وبيوت  
النشر ، وجدنا في كل أمة اهتماما كبيرا بأعلام الأدب الأجنبى تخصيصا  
والعالمى اجمالا . فهناك « متاع عام » تملكه كل أمة من هذه الأمم في لغتها  
يحتوى على نتاج القرائح البشرية في الشرق والغرب وهناك أسماء هى ملك  
للعالم أجمع أمثال تولستون ودستوفسكى وجوته ومولير وشكسبير ودانتى  
وسرفانتس وفي عصرنا: توماس مان والداس هكسلى وبروست وستكثير لويس  
وبيرانديللو ولورانس وأنتول فرانس ورومان رولان ودوهامل وآنديره  
جيد . وهذه أسماء ترد على قلمى دون تمييز أو تفكير أو تعيين . وهى تحتل



أن يضاف إليها أضعاف أضعافها فما هو موقفنا من الأمم الكبرى الآن ؟ وماذا ينبغي أن يكون عليه منها ؟

أما فيما يختص بلغتنا فنحن نجهل الأدب العربى . ودراستنا له لا تتعدى القشور التى تسمح للرجل أن يؤدى وظيفته الاجتماعية فى بلاد تتكلم العربية . والسبب فى هذا أننا لكتفينا بها جاء عن اللغة العربية فى « الثقافة العربية » . أى أننا نعتد فى دراستنا للغة وآدابها على عصارة تفكير رجال اللغة العربية حتى القرن الرابع عشر والخامس عشر ! تعوزنا الدراسات الحديثة . وقد بدأنها بفضل تتلمذ رجال اللغة العربية اليوم على ... المستشرقين ! وبفضل حصولهم على قسط من ثقافة الغرب . ولكننا لم نوجد بعد دراسة عربية حديثة للغة العربية وآدابها فيما عدا الأقل من القليل . ولكتفى بهذا لأنه خارج عن موضوع الاستفتاء .

أما دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية فأن الكثير منا — بل أغلبنا — يعتقد أن اهتمام الغرب بهاتين اللغتين يرجع إلى أنهما « لغتا الأصل » . وإذا كان هذا صحيحا إلى حد ما فإنه لا يعبر إلا عن جزء من الحقيقة . فهما قيل فى الأصل اللاتينى للغات الفرنسية والأسبانية والإيطالية والرومانية فأن اختلاف هذه اللغات اليوم عن اللاتينية هو أعظم من اختلاف لغاتنا العامة عن اللغة العربية . ثم ما القول فى السكسونية والسلافية ؟ وإى علاقة بين اللغة اليونانية واللغات الاسكندنافية ؟ أو حتى الفرنسية والانجليزية ؟

هذا الخطأ الشائع عندنا يجب أن يزول . فأن من آثاره أن نعاذل بين تعلم الغربى المثقف لليونانية واللاتينية وبين تعلم أهل الضاد للغة العربية وليس ثمة صلة بين هذا وذاك .

إنما يتعلم الغربى اللغات القديمة وآدابها لأن حضارته اليوم — وهى المظهر الحى لثقافته — تقوم على حضارة اليونان والرومان ، وطريقة

تفكيره وتمحيصه للأشياء والمعانى يعود الفضل فيه للمعلم الأول : اليونان ،  
والمنظم الأول : روما .

ومهما قيل فى الثقافة العربية فاننا اليوم — كما كنا بالأمس — سكان  
شواطئ البحر الأبيض المتوسط . ونحن الآشوريين الفنيقيين المصريين والمغاربية  
البربر أنشأنا وانتفعنا ، وأثرنا وتأثرنا بحضارة حوض البحر الأبيض . ولم  
يفصلنا عنها الا حادث تاريخى هو غزو سكان صحراء العرب لنا . ولم  
يقض علينا القضاء المبرم الا حادث تاريخى آخر هو وقوعنا تحت نير اللعنة  
العثمانية .

فاذا أردنا اليوم — وقد أردنا أن نحتل مركزا محترما بين الأمم ، فان  
علينا لا أن نتجه كما فعلنا الى أوروبا الحديثة فحسب بل يجب أن نعود —  
كبلاد الغرب — الى أصول حضارة البحر الأبيض المتوسط بدراسة اليونانية  
واللاتينية وآدابهما . ولربما قامت صعوبات مادية تحول بيننا وبين هذه  
الدراسة فلا أقل من أن نطلع على الأدب والفلسفة اليونانية واللاتينية مترجمة  
الى اللغة العربية ترجمة رسمية دقيقة . والى أن نؤدى هذه الترجمة فلا  
أقل من أن نتعرف اليها عن طريق الترجمات الغربية .

فهذا الجبدأ يكفينى مؤونة سرد أسماء مفكرى وكتاب وشعراء اليونان  
والرومان وأنا قائل بترجمة مؤلفاتهم دون استثناء . بل ودراسة لغتهم  
ما أمكنت الدراسة .

بقى الشطر الأخير الخاص بدراسات الناس وعنايتهم فى أوروبا باتقان  
لغة أجنبية على الأقل . وترجمة نتاج الفكر العالمى الى لغتهم .

أما اللغات الأجنبية فلا شك اننا فى البلاد المفكمة بالعربية عينا عناية  
جدية بتعلم لغة واحدة وأكثر من اللغات الحية . ونحن نعد فى هذا من  
أحسن الأمم تعلما وتعلقا باللغات الحية ، لا تبعا لميزات خاصة فينا وانما  
بحكم اضطرارنا الى هذا التعليم . فنحن لا نعتقد أن يستطيع الرجل اتيان  
عمل نافع فى حياة الأمة دون اتقانه لغة أجنبية واحدة أو لثنتين على الأقل .

وكل رجائي في هذا السبيل أن تزداد عنايتنا باللغات الأجنبية . وإن لا نكتفى  
بقشورها بل أن نفرض على الطلبة دراسة آدابها دراسة مستفيضة .

أما فيما يختص بالكثرة الذهني المشاع بين الأمم المتحضرة . وهو الذي  
يرمى إليه السؤال الثاني من الاستفتاء . فلا شك أن الصحافة العربية والكتاب  
قد أدوا في هذا السبيل خدمات لم تقدر بعد التقدير الكافي . وها نحن أولاء منذ  
نهضة اللغة العربية في أواخر القرن الماضي نطلع على كثير من أعمال الترجمة،  
تشهد لكتابنا بأنهم قاموا في حدود إمكاناتهم بقسط كبير مما عليهم نحو ثقافتنا  
العصرية ونحو تجديد اللغة العربية بترجمة المؤلفات الخالدة في اللغات  
الأخرى . وإذا لم يكن هنا محل سرد لأعمالهم فلا أقل من أن نفوه معجبين  
بواحد منهم كمثال لتلك الحركة المباركة . ذلكم هو سليمان البستاني مترجم  
الأيادة . وهذا التخصيص لم نلجأ إليه عفوا وإنما نحن نضربه مثلا لأعلى  
صفات الأمانة العلمية والأدبية في الرجال ولأن سليمان البستاني لم يكتف  
بالترجمة والتعليق المستنير بل هو قد ساعدنا بمقدمته الرائعة على تفهم  
ملحة هوميروس بنوع خاص والأدب والحياة اليونانية بنوع عام .

ومقدمة « الأيادة » هذه بالذات تنتقل بنا الى ختام الاستفتاء . وهو  
« هل يغنى تلخيص المؤلفات العربية عن ترجمتها ؟ » .

والجواب بالنفي البات . فالتلخيص لا يمكن أن يغنى عن الترجمة  
والترجمة الأمانة دون اختصار أو اقتضاب . وليس معنى هذا أننا نحكم  
على التلخيص بالاعدام . فالواقع أننا نعتبره من قبيل التقدمة النافعة لتفهم  
المؤلفات العالمية . بل نحن نراه ضروريا ضرورة الدليل المكتوب للسائحين  
عن البلاد التي يزورونها . وكما أن الدليل لا يمكن أن يغنى وحده عن فهم  
مقابر صقارة وكنوز الفاتيكان أو البيناكوتيك ، فإن التلخيص لا قيمة له دون  
رفائدتنا  
الاطلاع على الكتاب بذاته .

ومع أن أعمال الترجمة مشاع بين الكتاب لا سلطان عليها . إلا أن بعض  
الأيادة التي وقعت بين أيدينا من التراجم العربية لكتاب الغرب تجعلنا نبدي

رغبة خاصة وهى أن تعنى الحكومات بتوجيه وتشجيع الترجمة الأمينة ، وإن يقسوا النقاد على المترجمين الخونة « ! traduttore traditore ويحذروا القراء من ترجماتهم . وبذلك نضمن السير فى طريق سوى نحو اكتساب اعلام الثقافة العالمية غير مشوهة فى لغتنا .

وأخيرا لا يمكننا أن نهمل مشكلة ثقافية يتعين علينا معالجتها فى نفس الوقت وهى تشجيع القراءة . فأننى كمصرى جاب بعض الأقطار الأمريقية والأوروبية والآسيوية لاحظت مع شديد الأسف أن المصريين من أقل الشعوب قراءة فالناس هنا لا يقرأون حتى المذكرات التى تعرض عليهم فى دواوينهم وإنما يكتفون « بالتلخيص » — أيضا !! — الذى يقوم به صغار سكرتيرهم . وإذا فكروا بالقراءة فى خارج عملهم فأنما ينصرفون الى تلك المطبوعات السخيفة الثقافية التى انتشرت بين طهرائنا كأنها مكلمة للأوبئة التى تزلت بمصر فى عهد فرعون موسى . ولكم أحنننى منظر كبار رجال القضاء والتشريع والتعليم والطب عندنا فى القطارات ينتقلون بين النوم ومطالعة الجرائد — ولا عيب فى هذين أصلا — وبين مطالعة روايات بوليسية ذات جلدات يقضى منظرها العين بله النفس .

فليس يكفى اذن أن نرسم خطة للترجمة وننفذها وإنما يجب فى نفس الوقت أن تشهر تشهيرا بأمثال هذا النوع من القراءات . وأن نجعل مقالاتنا فى الصحف والمجلات ، ومن المقدمات والملخصات التى نكتبها للكتب الغربية المترجمة دعاية وأحسن وسيلة للأخذ بيد فريق المتعلمين وأنصاف المتعلمين منا فى طريق الثقافة الصحيحة . \*

« حسين فوزى »

\* نشرت هذه الرنود بحسب تاريخ ورودها .

« الحديث »

## ٤ - حول مقال ( خليل مطران ) \*

حضرة رئيس تحرير المقتطف .

قرأت مقالة الدكتور أدهم وأود أن لا يفهم منها قارىء أنى أوافقته على ما جاء فيها خاصا بى ومع احترامى للدكتور أبى شادى أرجو أن لا يفهم قارىء أنى أوافقته على مذهبه فى التفكير أو على طريقته فى صناعة الشعر فإنا الاختلاف بيننا أكثر من تفاؤل وتشاؤم ومذهب طبيعى وغير طبيعى . وقد نشرت قبل الآن أن الأستاذ العقاد عندما عرفته كان قد اطلع على الأدب العربى والأوروبى وكان قد نظم أكثر الجزء الأول من ديوانه وإن الأستاذ المازنى كان فى مدرسة المعلمين يدرس الأدب ولم أفده إلا باهداء نسخة من ديوان الشريف الرضى إليه .

ومع اجلالى واعجابى بالأستاذ خليل بك مطران أقول أنى لم أتأثر طريقته أكثر من تأثرى طريقة أى شاعر آخر من نوابغ الشعراء وأرائى مضطرا أن أنشر بعد الآن مقالا مطولا أصحح فيه كثيرا من الآراء التى ينشرها الدكتور أبو شادى وأصدقائه . هذا وأرجو من الدكتور أدهم أن يسمح لى بنشر هذا البيان الذى يخالف بعض ما جاء فى مقالته وله الشكر وتفضلوا بقبول عظيم الاحترام .

المخلص — عبد الرحمن شكرى

## ٥ - حول مقال ( خليل مطران ) \*

سيدي رئيس تحرير المقتطف :

اطلعت على التعليق الذي نشره الاستاذ عبد الرحمن شكرى على ما كتبه الدكتور ادهم خاصا به وبى . ولا اريد ان اخوض في موضوعه بعد ان اعلنت في سنة ١٩٣٧ اعتزالي الأدب العربى ، وعلى هذا فلا شأن لى بما يكتبه الدكتور ادهم وغيره من بحوث عن الأدب المعاصر ، ولا يعد سكوتى عنها اقرارا لما فيها ، كما انى لا اعرف انى نشرت شيئا جديدا في هذا الموضوع .  
أو ان احدا من أصدقائى — على ما يقول الأستاذ شكرى — صنع ذلك .

وتفضلوا بقبول تحيتى واحترامى

الاسكندرية في ٤ ابريل سنة ١٩٣٩ .

المخلص

احمد زكى ابو شادى

---

\* المقتطف : مايو ١٩٣٩ ، ص ٦٣٤ .

## ٦ - حول رسائل الدكتور اسماعيل أدهم \*

حضرة رئيس تحرير المقتطف :

بعد تقديم واجب التحية : قرأت في العدد الأخير من المقتطف بحثاً للدكتور اسماعيل أدهم عن اتجاهات الشعر العصري . وقد نسب الى الدكتور أدهم رأياً قال انى حدثته به . وهذا الرأى يتناول الأدب المصرى عامة وشعر مطران خاصة .

ولقد أفهم أن يروى عنى خبراً ولكن نقل الآراء فى هذا المعرض من الأمور غير المألوفة الا أن يكون الرأى مدوناً فى كتاب او مقتبساً من محاضرة او غير ذلك مما يكون صاحبه قد هياه للنشر .

وانه لمن المتعين عند رواية الأخبار فى كل حديث أن تكون مطابقة للواقع ولذلك يجوز نقلها فى كل حال . أما احاديث السمر التى لا يعرف المتحدثون فيها أن كلامهم سينشر فهى من أسرار المجالس ان كانت . على انى انما اتلطف بهذه المقدمة تحاشياً مع صريح التكذيب ومنعاً للاحراج واعلن انى لا أرى الرأى الذى نسبته الى الدكتور وليس من حقه أن ينشره أن كنت حدثته به لأنى لا أعلمه يزورنى ليشرفنى بعقد حديث صحفى معى .

على انى بعد ذلك لم أحدثه بهذا الرأى وعليه منى أزكى التحيات وأطيب السلام .

عبد اللطيف النشار

## حول مناظرة « مباحث عربية » \*

روى الدكتور بشر فارس في مقاله « حول مباحث عربية » المنشور في مقتطف أغسطس ١٩٣٩ ( صفحة ٣٥٦ ) أن الدكتور اسماعيل أحمد أدهم أخذ فكرة النقد الباطني والخارجي عن الأستاذ صديق شيبوب . ثم تلقينا منه كتابا من الاسكندرية لخصناه في قولنا أن ما اشار اليه ليس قرين الصواب لأن الدكتور أدهم كان أسبق الى الاشارة الى هذه المسألة من الأستاذ صديق وبعد ظهور مقتطف أغسطس كتب الأستاذ صديق في « البصير » مصححا الرواية قال « حقيقة ما جرى أن لا الدكتور أدهم أخذ عنى ولا أنا أخذت عنه . ومثل هذا النقد سهل يدور في ذهن كل أديب مارس قليلا الكتابة باللغة العربية . وقد جرى أتى بينما كنت أطلع « مباحث عربية » تنبّهت الى هذا المأخذ ثم جاءنى الدكتور أدهم زائرا وتحدثنا عنه فأشار في معرض حديثه الى هذا النقد فأجبتة انه جال في خاطرى « فوجبت علينا الاشارة الى ذلك وضعا للحق في نصابه .

---

\* المقتطف : ديسمبر ١٩٣٩ ، ص ٥٥٩ .



## ٧ - مسألة فيها نظر \*

للدكتور اسماعيل أحمد أدهم رأى في سياق دراسته لمطران نشر في المقتطف .  
يحتصل بتأثير بعض الأدباء في بعض ، وقد عقب عليه الأستاذ عبد الرحمن  
شكري في العدد الأخير منها ، فأرسل الدكتور أدهم إلينا هذه الكلمة تعليقا  
على ذلك التعقيب ، والمسألة لا اتصالها بتاريخ الأدب تحتاج الى تمحيص  
ودرس . \*

حضرة الأستاذ صاحب الرسالة :

قرأت كلمة الأستاذ عبد الرحمن شكري مدروجة بعدد المقتطف الذي صدر  
في أول أبريل سنة ١٩٣٩ تعليقا على دراستي عن خليل مطران . وان ما أعلمه  
من تبخر الأستاذ الشاعر في الأدب يسمح لي بأن أذكره بأن الناقد لا يأخذ  
برأى المنقود أخذا تاما ، وقد يخالفه في نفس معتقده ولو لمس شخصه ،  
وهذا غير خاف عن مثله . وبناء على ذلك فقد كتبت ما كتبت وقد خالفت فيمن  
خالفت الأساتذة طه حسين والزهاوي وأبو شادي وتوفيق الحكيم وغيرهم  
في الدراسات التي كتبتها عنهم .

ويقيني المستخلص من مطالعاتي أن الأستاذ عبد الرحمن شكري تأثر  
باتجاهات مطران تأثرا قويا . وللاستاذ شكري أن يتبرأ من ذلك ، ولكن  
مثل هذا التبرأ لن يغير من استنتاجاتي شيئا لأنها تقومت بأسباب دقيقة  
أن لم أذكرها في ختام دراستي عن مطران حين أعرض لأثر مطران الكبير  
في الشعر العربي الحديث ، فان لها مكانها في بعض الدراسات الآتية .

واكرر بهذه المناسبة تقديري العميق لأدب الأستاذ شكري وزميليه  
الفاضلين ، وليس لي أي غاية من دراساتى سوى التحقيق من سبل الدرس  
التحليلي حسب المقدمات التي تجمعت تحت يدي .

---

\* الرسالة : ١١ أبريل ١٩٣٩ ، ص ٧٤٥ وما يلي .

أما إذا كان الأستاذ شكرى يرى نقصا فى هذه المقدمات فله أن يظهره «  
وعلى كل حال فأنا فى انتظار البيان الذى يعمنى بنشره والذى فيه بعض  
ما يخالف ما جاء فى البحوث التى نشرتها الى اليوم من دراساتي عن مطران ..  
والى أن ينشر بيانه فأنا على اعتقاد بصحة ما جاء فى سلسلة البحوث التى  
نشرتها

**اسماعيل أحمد أدهم**

## ٨ - فى النقد الأدبى \*

### بشر فارس

يعنى الدكتور اسماعيل أحمد أدهم بكتابة فصول فى الأدب العربى الحديث . فأخرج مبحثا فى الدكتور طه حسين بك وآخر فى الأستاذ توفيق الحكيم ( فى مجلة الحديث الحلبية ) وهو يواصل نشر مبحث فى الأستاذ خليل مطران فى مجلة المقتطف . ومزية كتابة الدكتور أدهم أنها منصرفة الى النقد القائم على الوجهة الموضوعية لا الذاتية ، كما نقول اليوم ، والحق أن النقد عندنا أكثره مجرى على الطريقة التأثرية . وهكذا ترى الدكتور أدهم يميل مع ناقدين أو ثلاثة من أهل مصر ولبنان الى جمع التأثير *impressionnisme* وتحديدده ومراقبته حتى تتغلب المعرفة على الاحساس . الا أنى أرى فيما يكتب الدكتور أدهم موضعين للنظر : الأول اعتماده على الآراء القبلية *a priori* والمسلمات والمقبولات وترى ذلك فى الفصل الأول والثانى اللذين كتبهما فى خليل مطران ، مثل هذا الأسلوب أجنبى عن طريقة النقد الموضوعية ، لأن هذه الطريقة تذهب من الواقعات الى النظر ومن الخاص الى العام : فلا يتكلم الناقد مثلا على لون من ألوان الشعر ليدل بعد ذلك على أن شاعرا من الشعراء ينظم على ذلك اللون ، بل يجرى على عكس ذلك . ومن هذا أيضا أن الدكتور أدهم يقرر القضية من باب الارتجال فيستخلص منها ما يستخلص : من ذلك قوله فى مطران ( المقتطف يونيو ١٩٣٩ ص ٨٧ ) : « وقد خلص خليل من هذه السنين ( أى سنين الطفولة ) بطبيعته الاجتماعية التى تميل الى خلق جملة صلة اجتماعية *une somme de rapports sociaux* مع الناس » . فأنى لا أتهم هذا النحو من التفكير « الموضوعى » وكأنى بالدكتور أدهم اقتبس منى ( أنظر « مباحث عربية » ص ٧٦ ) هذا التعبير : « جملة صلة اجتماعية » مع ما ينظر اليه باللغة الفرنسية ، من دون أن يحسن استعماله فى مجرى حديثه ، على ما يبدو .

\* الرسالة : ١٢ يونية ١٩٣٩ ص ١١٧٦ .

وأما الموضوع الثاني فإيهام الدكتور أدهم لاستقصاء المصادر . من ذلك ما فاتته من مراجع فن توفيق الحكيم . فقد كان يحسن به أن يلتفت الى ما كتبه في هذا الباب في مجلة الشباب ( ٩ مارس سنة ١٩٣٦ ) . ومجمله : أن كلام توفيق الحكيم في مسرحياته الأولى على أن « الكائنات ظواهر لا حقائق » ، وما يترتب على ذلك من صراع بين الواقع والحلم ، وبين الزمان والتاريخ ، وبين الشهوة والرغبة ، إنما هو أصلاً لكاتب مسرحى فرنسى يدعى لينورمان Hi. R. Lenormand ، ومن تأليف هذا الرجل « إنما الزمان حلم » ( سنة ١٩١٩ ) و « أكل الأحلام » « سنة ١٩٢٢ » و « الرجل وأشباهه » ( سنة ١٩٢٤ ) . ثم أن في قصص توفيق الحكيم مظهراً آخر مستهداً من الأول وبيانه : أن الاقتمان يسيره ما لا يعرفه وما لا يقدر على مقاومته . وهذا الرأي الآخر يرجع الى كاتب بلجيكي يدعى موريس ميتزلنك ( وإلى ايسن Ibsen قبله ) . بقى أن الأستاذ توفيق الحكيم ينحو نحو ميتزلنك في انشاء ما يقال له في فن المسرح « الجو » ، وجو القصة المسرحية قائم على بث الأنوار ، وتوزيع الأثاث واجلاس الممثلين ، الى غير ذلك . وجو المسرحية عند الحكيم كجو المسرحية عند ميتزلنك من حيث الميل الى بسط الإبهام على المناظر وإثارة الأوهام في نفس الناظر .

وليس معنى هذا أن توفيق الحكيم لم يأت بشيء من عنده . فقد كتبت قبل اليوم أنه « يحكم سرد الرواية ويحكم الحوار ويحكم تهيئة البيئة ، فهو صاحب فن حقا » ، وقد استشهد الدكتور أدهم فيما كتبه بهذه الجملة ( ص ٣٥٧ )

وبعد ، فإني أدعو من يعنى بالفصل الذي كتبه أدهم في الحكيم — وهو فصل حقيق بالعناية — أن يرجع الى نقد الأستاذ صديق شيبوب لذلك الفصل في صحيفة البصر ( ١٢ مايو ١٩٣٩ ) ، فإنه جم الفائدة .

بشر فارس

## ٩ - فى النقد الأدبى \*

حضرة الأستاذ الفاضل محرر « الرسالة » :

تحية وسلاما . وبعد . فقد قرأت فى العدد ٣١٠ من « الرسالة »  
الفراء ما كتبه الدكتور بشر فارس عن الفصول التى اكتبها عن الأدب العربى ،  
الحديث ، فحمدت له غايته من النقد . غير اننى لاحظت بعض أشياء على  
قوله :

١ - ان كتاباتى وان كانت منصرفة الى النقد القائم على الوجهة  
الموضوعية - كما لاحظ الدكتور بشر فارس فى كلمة فى « الرسالة » -  
والأستاذ صديق شيبوب فى مقاله فى البصر ( ١٢ مايو سنة ١٩٣٩ ) ،  
والأستاذ خليل شيبوب فى مقاله فى « الأهرام » : ( ٢٩ مايو سنة ١٩٣٩ ) -  
الا أن منحنى الموضوعية فيها مستنزل من الطريقة : « التركيبية ، التحليلية »  
التي تذهب من النظر الى الوقائع عينا ، ومن الوقائع الى النظر عينا آخر ،  
والتي هى نتيجة ثقافتنا الرياضية .

٢ - ان هذه الطريقة من صميم الأساليب العلمية ، والطرائق  
الموضوعية ، لأن الطريقة العلمية تذهب : اما من النظر الى الوقائع واما  
من الوقائع الى النظر . والمذهب الأول أكثر ما يتظاهر فى الأساليب الخاضعة  
للنهج الرياضى بعكس المذهب الثانى ، فان أساليبه أكثر ما تتمثل فى منهج  
البحث الاجتماعى .

٣ - ان الدكتور بشر فارس وثقافته الاجتماعية صرفة قد نظر الى بحثى  
من الطرائق الاجتماعية التى اتصل بها - اثناء تلقيه العلم فى السربون -  
فدارت عقلينه منها ، وكان أقل ما يجب عليه أن يوسع نظره وينظر الى  
منهجه فى البحث فى النطاق العام للأسلوب العلمى .

٤ - كان فى إمكان الدكتور بشر فارس أن يتعرف الدافع الذى دفعه

في دراستنا عن مطران الى الكتاية عن : « الشعر والشعراء » في المبحث الأول ، وعن « الشعر العربي » في المبحث الثاني . وذلك لأنه ليس من المستطاع — ومطران رأس حركة جديدة في الأدب العربي — فهم حقيقة مذهبه وتجاهلته دون مراجعة الشعر العربي وخصائصه حتى يمكن عن طريق المراقبة معرفة الأثر الذي استحدثه مطران في الشعر العربي ومدى التجديد الذي قام به .

٥ — كان في مستطاع الكاتب ان يستنبط من البحث الثالث والبحوث التالية له في المقتطف خطتنا في الدلالة على معنى شاعرية مطران من شعره ، تلك الخطة التي تقوم على ارجاء المقدمات — التي انتهت بنا الى الأحكام التي أصدرناها عن منحى الشاعرية عند الخليل — الى موضعها الطبيعي من الدراسة .

٦ — رأى الكاتب أننا استعرنا اصطلاح « خلق جملة صلات اجتماعية » من كتابه « مباحث عربية » والواقع عكس ذلك . فان هذا الاصطلاح قد دار على قلمنا من قبل صدور كتابه هذا : تجده في دراستنا عن اسماعيل مظهر حين تكلمنا عن آرائه الاجتماعية ( التقدمة العربية لدراستنا عن مظهر في Z.R.G.J. م ٣٦ ص ٤١١ ) هذا فضلا عن أن هذا الاصطلاح من جملة ما يجرى على أقلام كتاب عصرنا هذا ، واذن فلا يمكن القول بأنه من الاصطلاحات التي استحدثها الكاتب .

٧ — ارتأى الكاتب أن الجملة التي أوردنا فيها هذا الاصطلاح مترجمة بحيث أنها لا تتسق ومنحى البحث الموضوعي الذي أخذنا أنفسنا به . والواقع عكس ما رأى . بيان ذلك أننا ارتأينا بحثنا المذكور أن المجتمع الشرقي — عادة — ينعزل أفراده بعضهم عن بعض بحيث ينقبض كل على نفسه . وقد كان ظهور خليل مطران بطبيعة مغايرة لطبيعة هذا المجتمع الذي نشأ فيه ما استوقف نظرنا . وقد رجعنا في بحثنا بهذا الأصل الثابت من نفسيته الى طفولته التي ترك فيها جدا يتعامل مع أقرانه من الأطفال فخلص من ذلك بطبيعته الاجتماعية التي تجعله ينسحب على الجماعة ويشتبك مع

أفرادها في «مجلة صلات اجتماعية» . وواضح اذن أن هذا من باب التحقيق لا الارتجال ، ومن ثم فاستعمالنا لهذا الاصطلاح استعمال له في موضعه الطبيعي من الكلام لا في موضع غير متنسق مع مجرى الكلام كما رأى !

٨ — أخذ علينا الدكتور بشر فارس اهتمامنا لاستقصاء المصادر في دراستنا عن توفيق الحكيم ، ودليله على ذلك أننا لم نلتفت الى ما كتبه في مجلة الشباب عن توفيق الحكيم كما ينجلي في مسرحيته « أهل الكهف » وأظن أن الدكتور بشر فارس لا ينكر علينا أننا أكثر الكاتبين في العربية استقصاء للمصادر بدليل أن بحثنا عن توفيق الحكيم قد رجعنا فيه الى نيف ومائة مرجع . ويظهر هذا من مراجعة سريعة لبحثنا ، أما عدم التفاتنا الى بعض ما كتبه المعاصرون عن آثار الحكيم فهذا يرجع الى أنه ليس في مستطاع كاتب بالعربية استقصاء كل ما يتصل بمادة معينة في الأدب العربي الحديث . ولا وجه للاعتراض علينا بأن الباحثين الغربيين يظهر في بحوثهم استقصاء تام لجميع ما كتب عن مادة موضوع بحثهم لأن هؤلاء يجدون من مهنات البحث عندهم في لغاتهم فهرس شاملة تجمع كل ما يتصل بمادة معينة فيسهل من ذلك الاستقصاء عندهم .

٩ — أرجع الدكتور بشر فارس في مقالة مجلة الشباب ( ٩ مارس سنة ١٩٣٦ ) عن توفيق الحكيم المسرحي في آثاره الأولى الى فكرة الكاتب المسرحي H. R. Lenormand من حيث يتفق الكاتبان المسرحيان في اعتبار الكائنات « ظواهر لا حقائق » والواقع أن الكاتبين في هذه الفكرة متأثران بالنظرية الاعتبائية التي بثها في مؤلفاته الرياضي الفرنسي الشهير هنري بيوانكاريه . وقد أشرت الى هذا الأصل بالنسبة لتوفيق الحكيم في دراساتي عنه ( ص ٦٩ من الطبعة الخاصة وص ٣٦١ من طبعة عدد مجلة الحديث ) فلا معنى اذن لقول الدكتور بشر فارس من أن توفيق الحكيم تأثر بزميله الكاتب المسرحي الفرنسي خصوصا وأن توفيق الحكيم من الذين قرأوا هنري بيوانكاريه وتعمقوا في دراسة آثاره ( انظر قطعة برجنا العاجي لتوفيق الحكيم عدد ٢٤٥ ص ٤٠٤ — ١٤ مارس سنة ١٩٣٨ من مجلة الرسالة ) .

١٠ — يقول الدكتور بشر فارس بأن الأصل في مسرحيات توفيق الحكيم

«اعتبار» الكائنات ظواهر لا حقائق» ويترتب على ذلك — عنده — صراع بين العقل والحلم ، وبين الزمان والتاريخ ( ١٤ ! ... ) وبين الشهوة والرغبة ( ١٤ ! ... ) فان صح معنا أن فكرة كون الكائنات ظواهر appearances لا حقائق realities تسوق الى فكرة الصراع بين الواقع fact والحلم dream فاننا لا نرى صلة بين هذا وما يحاول أن يظهره الكاتب من صراع بين الزمان والتاريخ ، وبين الشهوة والرغبة . ذلك لأننا نعرف أن التاريخ مبسط الزمان والشهوة متفرعة من الرغبة ( قوة الفزوع عند فلاسفة العرب ) وليس في هذا أى معنى يحتمل افادة الصراع .

١١ — يرى الدكتور بشر فارس أن جو المسرحية عند توفيق الحكيم متأثر بجو مسرحيات ماترلنك من حيث الميل الى بسط الابهام على المناظر واثارة الأوهام في نفس الناظر . وهذا صحيح الى حد ، وقد اشرنا اليه ، ويمكن أن نزيد على ذلك فنقول بأن جو المسرحية عند توفيق الحكيم منبثق من طبيعته الفنية التي دارت حول الكتابات الرمزية نتيجة اعيائه عن معرفة حقيقة النفس ولوامعها وبوادرها والتي تأثرت بمبادئ علم النفس الحديث وعلى وجه خاص تجارب شاركو في التنويم والابهام وريبو في الأمراض العصبية ، وفرويد في أحوال اللاواعية ، وبرجسون في تقليب المنطوى في النفس على الظاهر منها ( ص ٦٩ من دراستنا من الطبعة الخاصة وص ٣٦١ من الطبعة العامة ) .

وبعد فاني شاكر للدكتور بشر فارس عنايته بالإشارة الى دراستنا كما انى شاكر له عنايته بالنقد . وهو أن أخطأ النظر فيها كتب فله حسن القصد والافرض .

اسماعيل أحمد ادهم



## ١٠ - بشر فارس ومصطلحاته \*

صديقى بشر اديب جليل وبحائثة قدير فى الموضوعات التى يديرها سنين .  
فى ذهنه ويستقصيها على وجوها بالبحث والتمحيص .

على ان الدكتور بشر فارس بعد ذلك لا ينجح فى الكتابات الارتجالية  
ولا يصلح كاتباً ناقداً ولا يفلح فى ان يكون صاحب مطالعات ونظريات تفيد  
« البوادر واللوامع » التى تطوف بالنفس من حين الى حين . ولا أدل على  
ذلك مما تجده من التهافت فى الكتابات من المرتجلة التى يكتبها .

نقول هذا بمناسبة ما كتبه فى العدد الأخير من « الرسالة » تعليقا على  
ردى على نقده لدراستى عن « توفيق الحكيم » ، وأنت اذ تقرأ كلمته هذه  
نجدته قد انصرف عن الرد على الأشكالات التى أثرتها حول نقده والمآخذة الجمة  
التي أخذتها على كلمته الى بحث شكلى يدور حول افتراض اقتباسى لبعض  
المصطلحات الفنية التى يرى هو انه استحدثها فى اللغة العربية ، على اننى  
الاحظ على هذا الكلام الجديد الذى خرج به ناقدنا المفضل اشياء أجملها  
فيما يلى :

اولا — يعتقد صديقى بشر فارس وحده دون كل المشتغلين بصناعة  
القلم فى الشرق والغرب ان المصطلحات الفنية التى يضعها كاتب ملك لهذا  
الكاتب وحده .

ثانياً — هذا الاعتقاد الخاطيء الذى يدين به صاحبنا يتناقض مع الفكرة  
العلمية التى ترى أن قيمة المصطلحات الجديدة ليس فى وضعها وانما هو فى  
جربها على اقلام الكتاب . والدكتور بشر فارس واقع فى هذا التناقض حين  
يقول : « انى مرحت فرحاً شديداً لما اصبته يستعمل فى مقالته بعض تراكيب .

---

\* الرسالة : ٣ يوليو ١٩٣٩ ، ص ١٣٣٠ .

جرت على قلبي ... وما فرجى إلا لأنى أرى تراكيب اجتهدت في سياقتها  
تنطلق على الأعلام ، وكنت أخشى أن تموت يوم ولدت .

ثالثا — إذا كان الدكتور بشر فارس يرى حياة المصطلحات في جريها  
على الأعلام ، فهل هو يرى من المحتم أن يشير الكاتب فيما كتب الى مواضع  
الاصطلاحات التي استحدثها والتي أخذها عن غيره والتي دارت على الأعلام  
فجاءت على قلمه ؟ وإذا كان لا يرى ذلك بدليل أن كثيرا من الاصطلاحات  
تجرى على قلمه وهى ليست له وهو لا يشير الى أصحابها فيما يكتب ، فما  
معنى ما كتبه في نقده لكتابنا ( بعدد الرسالة ٣١٠ ص ١١٧٦ ) من أن التعبير  
« جملة صلات اجتماعية » الذي جرى به قلمنا في بحث لنا عن « خليل مطران »  
أصلا في كتابه « مباحث عربية ؟ » وما معنى ما كتبه في العدد الماضي من الرسالة ؟

رابعا — نسب الينا الدكتور بشر فارس أننا اقتبسنا تعبير « جملة  
صلات اجتماعية » منه وأنا لم نحسن استعماله في مجرى حديثنا . وقد  
رددنا على الوجه الأول فقلنا ان هذا التعبير قد دار على قلمنا قبل صدور  
كتابه . ورددنا عليه في الوجه الثانى من اعتراضه فبيننا وجه انساق التعبير  
وموضعه من الكلام .

خامسا — خرج الناقد في رده بسؤال عجيب عما إذا كان ورد في كلامنا  
في المصدر الذى أشرنا اليه ، وهو مجلة المعهد الروسى للدراسات الاسلامية ،  
ما يفطر لتعبير « جملة صلات اجتماعية » في الفرنسية ، وهذا تعنت لا معنى  
له خصوصا وإن الجملة الفرنسية التى تنظر إليها العبارة العربية ليست من  
خلقه فقد تكرر ذكرها في كتابات العالم الاجتماعى « دوركايم » ، وخصوصا  
في مجموعة محاضراته عن علم الاجتماع فى السوربون ( ص ١١ ، ١٣ ، ٢٤ ،  
٢٦ مثلا ) ومن الأعاجيب التى أتى بها الدكتور بشر فارس أنه ذهب يتحدث  
عن درايتنا بالفرنسية وهل هى تمكنا من الايمان بمثل هذا التعبير كأن اللغة  
الفرنسية وقف عليه ، وكأن محاضرات « دوركايم » لم يطالعها سواه من  
الذين لم يرحلوا الى باريس ، ولم يدرسوا فى السوربون !

سادسا : قال الدكتور بشر فارس ان عبارة : « توفيق الحكيم يحكم

سرد الرواية ويحكم الحوار ويحكم تهئية البيئة ، فهو صاحب من حقا « التى وردت فى موضعين من دراستنا عن « توفيق الحكيم » ( ص ٣٤٧ من العدد ص ٣٦٨ س ١٩ — ٢١ من طبعة مجلة الحديث وص ٦٥ من العدد و ص ٧٦ س ١٩ — ٢١ من الطبعة الخاصة ) مقتبسة منه . ولكن هل اقتبسناها منه ولم نشر الى مصدر الاقتباس ؟ هذا هو الموضوع فى الواقع . وانا اترك الرد على الدكتور بشر فارس فى هذه النقطة لنفسه ، فهو يقول فى نقده لدراستنا عن « توفيق الحكيم » فى الرسالة « عدد ٣١٠ ص ١١٧٥ س ٢٥ » بعد ان يذكر هذه الجملة وقد استشهد الدكتور ادهم بما كتبه بهذه الجملة ص ٣٥٧ « فما معنى الاستشهاد ؟ معناها ان العبارة اسندت الى الدكتور بشر فارس ، واذا فلا معنى لتعننت الدكتور بشر فارس واتهامنا بالاقتباس الذى يغفل الاستشهاد بالمصدر واثارة المظنة بكتابتنا .

سابعا : ارتأى الدكتور بشر فارس ان عبارتنا التى جاءت فى الكلام عن الرمزية عند توفيق الحكيم ( ص ٣٦١ من طبعة مجلة الحديث وص ١٩ من الطبعة الخاصة ) ذات أصل من مسرحية « مفرق الطرق » ومن مقال له عن الرمزية فى الرسالة . وقد يكون هنا له بعض الحق — لا كله — فليس يبعد أن تكون عبارته عن الرمزية قد علقت بذهننا فجرت على قلمنا ونحن نعرض الفكرة الرمزية عند الأستاذ توفيق الحكيم وذلك بحكم قاعدة التداعى . وما يدل على صحة هذا التفسير ما يرى من التغيير والاستبدال فى بعض المصطلحات التى تضمنتها العبارة المذكورة مما يدل على التمثيل *Assimilation* من حيث ادارة العبارة فى ذهننا وتصحيح بعض المصطلحات فيها .

وانا اذ اختتم هذه الكلمة لا يسعنى — وانا أرد الأشياء الى مواضعها — الا أن أذكر الدكتور بشر فارس بأننى حين أكتب بالعربية فأنا أكتب بلغة غير لغتى الأصلية ، ومن هنا بعض ما يجيء على قلمى من التعابير الخاصة لكتاب اليوم استدراكا للمعنى الذى فى ذهنى من تعابيرهم ، ولعل فى ذلك بعض ما رأى وارتأى والسلام

اسماعيل احمد ادهم

## ١١ - حول مناظرة وكتاب \*

### بشر فارس \*

شيء واحد لفت نظري فيها كتبه — في العدد الماضي من الرسالة —  
الأستاذ اسماعيل أحمد ادهم خريج جامعة موسكو لسنة ١٩٣٣ كما جاء  
في مجلة الحديث ، حلب ١٩٣٨ .

وأما الذي يكتنف ذلك الشيء من الكلام المرتجل ارتجالا فلا شأن لي  
به . وقد أخبرت القارئ من عديدين ن قلبي لا يقوى على مجازاة غيره  
في ذلك الضرب من الكلام ، ولولا غضبي للعلم الحق وغيرتي على النقد  
النصحيح ما كتبت هذا الفصل .

قال الأستاذ ادهم : « ان الجملة الفرنسية *une somme de rap-ports sociaux* التي تنظر اليها العبارة العربية ليست من خلقه » يعينني «  
فقد تكرر ذكرها في كتابات العالم الاجتماعي دوركايم *Durkheim*  
وخصوصا في مجموعة محاضراته عن علم الاجتماع في السوربون : ص ١١ ،  
١٣ ، ٢٤ ، ٢٦ مثلا » .

بهذه العبارة يريد الدكتور ادهم ان يقيم البرهان على ان تلك الجملة  
فرنسية التي « ليست من خلقي » قد وصلت الى عمله قبل قراءة كتابي  
« مباحث عربية » . واني لأرى الأستاذ ادهم يقول على : فاني لم أقل  
« خلقت » تلك الجملة الفرنسية ، اذ اني في « مباحث عربية »  
( راجع ص ١٦ ) اضع الاصطلاحات العربية — من طريق المطالعة او  
لاجتهاد — ثم أثبت ازاؤها ما ينظر اليها في اللغات الافرنجية ، وذلك رغبة

\* الرسالة : ١٠ يوليو ١٩٣٩ ص ١٣٧٩ .

في اغناء لغتنا ( وهل أنا أغنى لغات الفرنجة ؟ ) . وعندي أنه كان يغنى الأستاذ أدهم عن عبارته المذكورة أن يثبت لنا الجملة التي استعملها في « مجلة المعهد الروسي للدراسات الإسلامية » — وذلك على وجهها — ولكنه لم يفعل بل لم يبعث إلى المجلة كما رجوت منه . وكان بودى أن أرى كيف استعمل المصطلح العربي الخاص بعلم الاجتماع دون غيره ، الموضوع في كتابي وضعاً فلسفياً .

ومن الظريف أن يذهب الأستاذ أدهم في إقامة برهانه إلى ما لا نرضاه له . فقد استشهد على وجه التخصيص بـ « مجموعة محاضرات دوركايم عن علم الاجتماع في السوربون » ثم عين فقال : « ص ١١ ، ١٣ ، ٢٤ ، ٢٦ » ثم تلطف فقال : « مثلاً » .

والذي في الحقيقة أن دوركايم استعمل هذه الجملة غير مرة ، وكذلك تلاميذه وتلامذة تلاميذه ، وعلى الأستاذ أدهم التفتيش . غير أن دوركايم لم يستعمل هذه الجملة في « مجموعة محاضراته عن علم الاجتماع في السوربون » ، وذلك بالرغم من الكلمة : « مثلاً » التي جرت على قلم الأستاذ أدهم ، ما فيها من قوة الإبهام .

انى لم أسمع قط بـ « مجموعة محاضرات دوركايم عن علم الاجتماع في السوربون » ، مع أنى قرأت كتب دوركايم — وهى غير كثيرة — راضياً أو كارهاً ، وأنا أحصل علم الاجتماع على ألوانه — فيما أحصل من فنون الفلسفة — في السوربون نفسها ، وذلك زهاء سبع سنين . وقد سألت اليوم رمبلى في التحصيل في السوربون ، الصديق الدكتور على عبد الواحد وافى — مدرس علم الاجتماع بكلية الآداب لجامعة فؤاد الأول — هل يعرف تلك المجموعة ؟ فأخبرنى قال : « لا وجود لها » . أضف إلى هذا أن بين يدى الآن كتاباً فيه ثبت المؤلفات في علم الاجتماع ( ولا سيما التى تهم الطالب وأى شيء يهم الطالب مثل المحاضرات ، بل محاضرات دوركايم وهو أمام مدرسة علم الاجتماع الحديث في فرنسا ؟ ) . وهذا الكتاب عنوانه :  
Le guide de l'Etudiant, en sociologie- وليس فيه ذكر لتلك

« المجموعة » ، وأعلم أن هذا الكتاب مطبوع في باريس ثمانى سنين بعد وفاة دوركايم عضلا عن أن أحد صاحبيه من تلامذة دوركايم نفسه ، واسمه Bouglé فهو أعلم منا بما أخرج استاذة لطلاب علم الاجتماع هذا الا اذا خرجت تلك « المجموعة » في موسكو حيث تلقى الأستاذ ادهم شتى العلوم . فرجائى منه اذن أن يعين لى « المجموعة » بحيث يثبت العنوان الفرنسى وتاريخ الطبع ومكانه . فانى جد حريص على أن اخبر استاذتى وزملائى من علماء الاجتماع بوجود تلك « المجموعة » وما أظنهم الا ناشطين لها ، وما اخالها الا واقعة موقع الحدث .

\* \* \*

ولعل تلك « المجموعة » — وكلها سر — موجودة على خلاف ما اقله وما يقوله صديقى الدكتور على عبد الواحد وافي ، وعلى خلاف ما جاء فى الكتاب المتقدم ذكره . فتكون القصة أن الأستاذ ادهم لم يحسن نقل عنوان الكتاب من الفرنسية الى العربية ، وذلك لسببين :

أما الأول فلأن العربية ليست « لغته الأصلية » ، كما قال فى العدد السابق من الرسالة حين أخذ يعتذر الى من اقتباس تعبيرات لى (١) .

(١) ومن مقتبساته الأخيرة أنه هجم على ما قاله الدكتور زكى مبارك فى الأستاذ أحمد أمين « الرسالة العدد ٣١٠ ص ١١٤٠ الفقرتان الاوليان » وصبه على مسوخا فى فاتحة مقاله الأخير . وأسفى شديد أنه خطأ الرمى اذ البصير بمواقع الفاظ لغتنا اللطيفة يعلم أن الكتابة « المرتجلة » ليست موضع مدح ، وعلى ذلك فانى أشكر للأستاذ ادهم نفيه اياها عنى . ومثل هجوم الأستاذ ادهم على ما قاله الدكتور زكى مبارك فى الأستاذ أحمد أمين ثم صبه على كمثل هجومه على مذهبي فى مسرحيتى « مفرق الطريق » وصبه على مسرحيات الأستاذ توفيق الحكيم . ذلك أسلوب من النقد طريف ! ولعل سره عند الأستاذ ادهم ، فهو صاحب تحقيقات خاصة به : منها جزمه أن الأستاذ توفيق الحكيم ولد سنة ١٩٠٣ لا سنة ١٨٩٨ كما يقول الأستاذ الحكيم نفسه ويؤكد . الا أن الأستاذ ادهم يحتج بأن ما يقوله الأستاذ الحكيم ويؤكد « لا يتفق مع هيكل التحقيقات التى قام هو بها » ( راجع هذه القصة النادرة فى مجلة الحديث سنة ١٩٣٩ ص ٣٣٢ ) .

وأما السبب الثانى فلأن علمه باللغة الفرنسية لا ييسر له مثل ذلك النقل . وقد ذكرت هنا وعلمته مكرها ، لعدد من مضيا ، فرد الأستاذ أدهم قال : « ان اللغة الفرنسية ليست وقفا على » .

معاذ الله أن يكون الفرنسية وقفا على غير أنى ماذا أصنع وفي نقد الأستاذ أدهم لكتابه « مباحث عربية » ما يؤيد ما ذكرته من عدد من غفى رأى الأستاذ أدهم « راجع الرسالة العدد ٣١١ ص ١٢٢٩ » أن استعمال لفظ « السلوك » لأحد مشتقات المصدر الفرنسى ( وهو *morale* تارة ، ولفظ « الأخلاقيات » لمشتق آخر للمصدر نفسه ( وهو *morale* بمعنى *éthique* ) تارة أخرى مما « يوقع فى اللبس والاختلاط » . والواقع الذى أثبتته على كرهه أن الأستاذ أدهم لم يدرك الفرق القائم بين اللفظين الفرنسيين : *morale* و *morale* ( راجع « مباحث عربية » ص ٣٦ ، ٥٦ خاصة ) ، فالأول يدل على أعمال المرء من الناحية « الأخلاقية » والثانى يفيد « علم الأخلاق » وحسب الأستاذ أدهم أن يستفسر معجبا فرنسيا للمدارس ذينك اللفظين .

ولك ان تقول : فاذا شق على الأستاذ أدهم أن يحسن النقل من الفرنسية الى العربية فكيف ارتجل مصدرا ارتجالا ثم استشهد به وأثبت بضع صفحات « على جهة التمثيل » ؟

الحق أنى اود أن أعجب عجبك ، ولكن ما قولك فى هذا الاختلاق : قال الأستاذ أدهم فى نقده لكتاب « مباحث عربية » « الرسالة العدد ٣١١ ص ١٢٢٩ » : « يعتبر الباحث ( يعينى ) كلمة البصيرة مقابلا ( كذا ) *intuition* ص ٢٢٥٧ ، والغريب أنى لم أثبت كلمة *intuition* ازاء كلمة البصيرة الواردة فى ص ٥٧ من كتابى ولا فى صفحة غيرها . فمن أين جاء الأستاذ أدهم بكلمة *intuition* وكيف جعلنى « أعتبر » ما يجهل هل أنا « معتبره » ؟

ثم لم لا يرتجل الأستاذ أدهم المراجع ويبتدع المصادر ، وهو الذى استشهد بالاصحاح الرابع عشر من « سفر دانيال » من العهد القديم ( الكتاب المقدس ) ثم بالجزء الثالث من « الفهرست » لابن النديم ، يوم

فقد « مباحث عربية » ( الرسالة العدد ٣١٢ ص ١٢٧٤ ثم ص ١٢٧٥ ) .  
واليك بيان ذلك :

أولا — قال الأستاذ أدهم : « وما يحسن بى الإشارة إليه أن كلمة  
الروءة وردت فى اللغة العبرية ، وهى من أخوات اللغات العربية نازعة  
فيها لمعنى السيادة » ( دانيال ١٤ — ١٩ . ومراد فرج فى ملتقى اللغتين  
ج ١ ص ٨٩ — ٩١ ) »

والذى فى كتاب « ملتقى اللغتين : العبرية والعربية » للأستاذ مراد  
فرج : « مرا : فتح فكسر مال محدود بمعنى السيد وولى الأمر — دانيال  
١٤ — ١٩ والأصل العبرى ١٦ » ( يريد ، على أسلوب جمهور العلماء :  
الاصحاح ١٤ والآية ١٩ فى الأصل العبرى والآية ١٦ فى الأصل العبرى ) .

ومن المستحيل أن يكتب الأستاذ فرج : الاصحاح ١٤ ( الرابع عشر ) ،  
لأن « سفر دانيال » اثنا عشر اصحاحا فقط ! ومن هنا تبين لى أن الاصحاح  
١٤ من غلطات الطبع . فسالت فى ذلك زميلى الدكتور كامل — مدرس اللغات  
الاسلامية بكلية الآداب لجامعة فؤاد الأول فأخبرنى بعد المراجعة قال :  
« ان الصواب هنا الاصحاح ٤ ( الرابع ) والآية ١٦ و ٢١ »

وهكذا ترى كيف جاء الأستاذ أدهم ونقل ما فى كتاب الأستاذ فرج من  
فسر تحقيق ولا روية . والظريف أنه استشهد بسفر دانيال أول ما استشهد  
اذ قال : « وكيف : دانيال ١٤ — ١٩ ومراد فرج فى ملتقى اللغتين ج ١ ص  
٨٩ — ٩١ » كأنه أطلع على سفر دانيال قبل « ملتقى اللغتين » لفرج .

ثانيا — قال الأستاذ أدهم — عند الكلام على انساب العرب — :  
« ولكننا على الرغم من ذلك ، نلاحظ جواز أن تكون القبيلة منشؤها اجتماع  
عدة بطون وأخاذ من قبائل مختلفة : ابن حزم نقلا عن الفهرست لابن النديم  
ج ٣ ( كذا ) ص ١٨٧ . والمراجع العربية تروى أن قبائل تنوخ وغسان  
والعنق تكونت من شتيت البطون التى تقاترت فى الصحراء من القبائل العربية



التي تفرقت بعد تركها مواطنها في الجنوب : فهرست ج ٣ . ( كذا ) ص ١٨٧ وكذلك لنا ( يعني كتابا له ) : علم الأنساب العربية ص ١٣ - ١٤ .  
على هذا النحو ترى الجزء الثالث ( ؟ ) من « الفهرست » لابن النديم يثبت مرتين على سبيل المرجع . وليس للأستاذ أدهم أن يستنجد بخلط الطبع ، إذ في كتابه الذي ذكره : « علم الأنساب العربية » : ( مجلة الحديث حلب ١٩٣٨ ص ١٤ ) ما جاء في نقده حرفا بحرف .

هذا والمعلوم أن « الفهرست » لابن النديم طبع مرتين : مرة في ليبزج Leipzig سنة ١٨٧٢ ، ومرة في مصر سنة ١٣٤٨ للهجرة . وفي كلتا المراتين خرج « الفهرست » في جزء واحد . والذي حدث في هذا الموطن أن الأستاذ أدهم اقتبس المرجع إلى « الفهرست » من كتاب من الكتب الحديثة من غير أن يراجع المظنة ، دأبه مع « سفر دانيال » . ولو راجعها لعلم أن الكلام على الأنساب يقع في « المقالة الثالثة » ( « الفن الأول : في أخبار الأخباريين والنسابين ... » ) من كتاب الفهرست ، لا في الجزء الثالث منه . ومن هنا يتبين أنه ظن المقالة جزءا لحظة اقتبس المرجع . وأما الصفحة التي يعينها ( ص ١٨٧ ) فلا أثر فيها لما يذكره . بل انى قرأت الفن الأول من « الجزء الثالث » كله ( طبعة مصر ، وهكذا للأستاذ أدهم أن يقول أن حديثه في طبعة ليبزج ! ) ولم أعثر على حديث الأستاذ أدهم .

وأما قوله في مرجعه : « ابن حزم نقلا عن الفهرست ... » ففأية الاستنباه . لأنه إذا قال ابن حزم من غير تعيين آزاد صاحب « الفصل في الملل والأهواء والنحل » . وعليها قلنا أن نسأل الأستاذ أدهم أى كتاب لابن حزم يعني ، ولابن حزم المولود سنة ٣٨٣ ( أى ست سنوات بعد تصنيف الفهرست ) ستة وثلاثون مؤلفا ؟ راجع : بزوكلمن « تكملة تاريخ الآداب العربية » ليدن ١٩٣٧ ج ١ ص ٦٩٤ - ٦٩٧ . ثم انى أعلم أن لابن حزم كتابا لا يزال مخطوطا ، عنوانه : « جبهة النسب » ، وقد نشر جانباً منه Khuda Bukhsh في كتابه :

Contributions to the History of Islamic Civilization

فهل يعنى الأستاذ أدهم في مرجعه ذلك المخطوط ؟ وأذن فأين اسم الكتاب وأين الصفحة ، كما يصنع الناقد الثبت والباحث الثقة ؟

وإغاية القول هنا : أين الجزء الثالث من الفهرست ، أين النص المستشهد به في ص ١٨٧ ، بل في الفن الأول من المقالة الثالثة من الفهرست ؟ ثم من ابن حزم هذا ، وما كتابه ؟

\* \* \*

انى والله ليحزننى أن أثبت كل ذلك ، وليزيدن في حزنى إن الأستاذ أدهم حدثته نفسه بأن يكتب : « وأظن أن الدكتور بشر فارس لا ينكر علينا أننا أكثر الكاتبيين في العربية استقصاء للمصادر » ( الرسالة العدد ٣١١ ص ١٢٢٥ ) . فليطمئن الأستاذ إلى أنى لا أنكر عليه ذلك ، وليطمئن أيضا إلى أن « الكاتبيين في العربية » لن ينافوه الغلبة في استقصاء المصادر على طريقته . إنما العلم دقة وأمانة . . . . .

وإذا امتد الحديث إلى استقصاء المصادر فما ضر الأستاذ أدهم لو راجع معجمات الفلسفة وكتبها حين تكلم على كلمة intuition في نقده لمباحث عربية كما تقدم . فقد قال : « وهذا ( أى : الانتقال دفعة واحدة من المبادئ إلى النتائج ) ما يفيد معنى لفظة intuition اصطلاحيا ولغويا كما يستفاد من مراجعة معاجم اللغة الفرنسية »

فهل يصاب المصطلح الفلسفى على وجهه التام والخاص جميعا في « معاجم اللغة » ؟ انى هنا أرشد الأستاذ أدهم إلى « المعجم الاصطلاحى والنقدى للفلسفة » للأستاذ Lalande ( باريس ١٩٣٢ ) فثمة يدري كيف يذهب الاصطلاح الفرنسى إلى أبعد مما يظن . وله أن يقرأ أيضا — ليحكم معرفة المصطلح لهذا العهد مثلا — كتابين للفيلسوف برجسون Bergson وهما : و Essai sur les données immédiates de la conscience L'Evolution, créatrice

( الباب الثانى ) ثم كتابا للعالم بوانكاريه عنوانه Science et Méthode ( الفصل الأول من الباب الثالث ) .

وإذا أراد الأستاذ أدهم أن يعرف ما تحت مصطلح intuition فهل هذا العهد فعليه ببعض ما كتبه Descartes و Leibnitz و Kant خاصة في « نقد العقل الصرف » ثم شوبنهاور .

هذا من جهة المصطلحات الفلسفية ، وأما من جهة المواضع العربية  
فما ضر الأستاذ أدهم لو راجع معجمات اللغة ونظر في دواوينها قبل أن  
يكتب في نقد « مباحث عربية » ( الرسالة ، العدد ٣١١ ص ١٢٢٩ ) : « ثم  
عندك قول الكاتب ( يعني ) ان للفظ الشرف مفادات متجاوزة تارة ، متبانية  
أخرى » . ثم يزيد : « نفى هذا التعبير لفظه المتجاوز تفيد افرنجيا معنى  
Synonyme القصور واضح في التعبير العربى ( كذا ؟ ) فضلا عن ان التعبير  
غير مستقيم من جهة البناء اللغوى ( كذا ؟ ) ولكى تتسق مفادات العبارة لابد  
من ابدال لفظه : المتجاوزة من الجملة بالمتشابهة لأنها ادل على المعنى وأكثر  
انساقا فى الجملة » .

على انى لا احب أن اسأل الأستاذ أدهم كيف يناقشنا فى لغتنا وهو لا يزال  
يأخذها عنا ، كما اعترف بذلك فى خاتمة مقاله المنشور فى العدد الماضى . ان  
كل ما ابتغيه أن أرشده الى كتب اللغة العربية ليتبين أن معنى لفظه synonyme  
مؤديه فى العربية الفصحى لفظه « الترادف » ( وما هذه اللفظة عنيت فى  
جملتى المذكورة قبل ) . واعلم أن كلمة Synonyme فى الافرنجية هى  
الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد ( أو متقارب ) . والى الأستاذ أدهم  
« مثلاً » فصلا قريب المئال فى « المزهرة » للسيوطى ( النوع السابع والعشرون )

\*\*\*

العلم فى مصر امسى شيئاً مقدساً له سدنته وله حراسه فكيف يأخذنا  
للقول بالظن والكلام المتحدى والجدال المتحكم والتظاهر بالتثبت والدراية ؟  
فالروية الروية عند الاقبال على الاشتغال بالعلم او على نقد من توفى  
عليه . والنقد امر لا ثمره فيه اذا حاد عن خدمة العلم وحده . والنقد للعلم  
مصباح على ن يكون الزيت لا دخل فيه !

\*\*\*

(١) هذه مراجعة لبعض اقوال الأستاذ أدهم فى « مباحث عربية » .  
ويجد القارئ فى مقتطف أغسطس المقبل ( باب المراسلة والمناظرة ) مراجعة  
كل ما قاله الأستاذ أدهم . وذلك الى جانب النظر فى آراء طائفة من الكتاب  
الذين عرضوا لنقد ذلك الكتاب على بصيرة .

بقى أن أودع القارىء ، وأنا راحل الى أوربة بعد أربعة أيام . وانى  
لشاكر له صبره ، فقد أطلت الكتابة فى سبيل « وضع الشيء موضعه » .  
ورجائى منه أن يتحقق ما جاء فى هذه الكلمة : فكتاب « الفهرست » و«سفر  
دانيال » — مثلا — مبذولان لكل أحد . وانى لمطمئن الى أن القارىء سيعرف  
— من طريق المراجعة والتحقيق — كيف ينظر عنى فيما يبدو لهذا أو لذاك  
أن يكتب ويكتب . والسلام ، والى اللقاء بعد أربعة أشهر .

### بشر فارس

مكتور فى الآداب من السوربون

## ١٢ - فليكس فارس \*

[ دعة على جثمان الصديق الراحل فليكس فارس المسجى بين النورود  
القيت في الحفل الكنائسى الذى أقيم للصلاة على روحه عصر الأحد ٢ يوليه  
١٩٣٩ بيهو للكنيسة المارونية ] .

هنالك من الناس من تعرفهم فتشعر كأن لك بهم معرفة من قبل . ذلك  
لأنهم لا يعرفون عن طريق الصلات الزمنية ، وإنما هم يعرفون عن طريق  
الجو الذى يخلقونه حولهم . وما كان الصديق الراحل فليكس فارس الا واحدا  
من هؤلاء : عرفته صيف عام ١٩٣٦ فسرعان ما تألفنا وتآخينا . ولم يمض  
القليل من الزمن حتى أصبحنا الفين لا ينقضى الأسبوع دون أن نتقابل  
فتتجاذب الحديث فى شأن من شئون الحياة التى نحيها . وكثيرا ما كان يدور  
هذا الحديث على عوالم الفكر والشعور . وظلت صلتى بالراحل الكريم  
قوية حتى آخر لحظاته . فقد كنا حوله فى الأيام الأخيرة وهو يجود بأنفسه  
الأخيرة . لهذا كان نبأ نعيه لنا معشر أصحابه وخلانه صدمة أليمة . وكان  
قاسيا علينا أن نراه أمس حيا بيننا يملأ جونا بروحه حياة وأنسا ، واذا به  
اليوم قد همد فيه عنصر الحياة الذى كان يطوف على شفتيه ابتسامة وعلى  
شغاف قلبه حنوا وعطفا . . .

ان هول فجيعتنا فى فليكس فارس كبيرة ، جعل الدموع تجمد فى أعيننا  
فظللنا بسحابة قاتمة أرسلت سوادها على صفحات قلوبنا فغمرتنا موجة من  
الكتابة ، فإذا لم تظهر على صفحات وجودها — نحن معشر خلانه — فداحة  
المصاب دموعا . . . فذلك لأن مصيبتنا بموت الصديق أقوى من أن يظهرها  
بكاء أو دموع . . .

\* الرسالة : ١٧ يوليو ١٩٣٩ ، ص ١٣٩٥ .

ايه ايها الراحل الكريم ! ... ان تلك الدموع التى جرت من عينيك وتجمعت فى مآتيك ثم سالت على صفحات وجهك يوم زرتك للمرة الأخيرة ، وان كلماتك التى خرجت من أعماقك مختلطة بنشيجك توصيني خيرا بفلاذات كبذك ، كل هذه دخلت فى عالم ذكرياتي ولن تذهب من نفسى ، فلقد دلت كلماتك وعبرائك على أن فى الحياة عنصرا أقوى من كل القيود والسدود التى يقيمها البشر أبناء الحياة الواحدة للتفرقة فيما بينهم ، هذا العنصر يتجلى ساعة يأخذ الانسان فى الانحدار من عالم الحياة ، وساعة يحس بانحسار عنصر الحياة عن جسده ، فى ذلك الحين يحس بشعور قوى من كل احساس بعوامل التفرقة بين أبناء الحياة الواحدة . أقوى من كل احساس بعوامل التفرقة بين أبناء الحياة الواحدة أقوى من الاحساس بالدين . والوطن والجنس . وهذا الشعور يدفعه الى أن يمد نفسه على رحاب الحياة وينسحب عليها متعلقا بمظهرها الخالد المتأجج نارا والمتجدد فى أبناء الحياة من جيل الى جيل . فىرى فى كل انسان أبا لأولاده .

ايه يا أبا حبيب ! .. ان آخر الكلمات التى تزودتها منك دارت حول الايمان والحياة ، وهى كلمات لن تذهب معانيها وصورها من رأسى لأنها تدل على ايمانك العميق بالحياة ، ومن هنا كانت رحابة اعتقادك التى تجوز أن تكون الحقيقة حتى فى كلام خصمك ... خصمك فى الاعتقاد والرأى ، ومن هنا أيضا فهمت سر اتساع أفق اعتقادك لأرائى التى كانت تقف على نقيض آرائك .

ايه يا أبا أديب ! ... لقد فقدت بارتحالك شيئا من نفسى كنت ترده على حين القاك . وفقد أصدقائك بارتحالك انسانا ودودا برا ... وما أقل الأناسى فى هذا الزمان ! ... أنظر ايها الراحل الكريم من وراء أكتافك تجدنا جمع أصدقائك قد بلبلت أذهاننا فداحة مصابنا فيك . ها هو ذا صديقك « خليل » وأخوه « صديق » أنظرهما ييكيان مفقدك . وها هو « أدهم » الحبيب الى نفسك الذى كنت تداعبه باسم « الحكيم » فقد اليوم حكمته ، فقد تبلبل منه الذهن واختلطت فى صدره المشاعر . لقد صدم الكل بارتحالك . فذرفوا الدموع سخينة من أجلك ....

ايه ابا سلوى ! ... لقد كنت باتساع افق شعورك ورحابة مدى  
نفسك تغمرنا بورحك وترتفع بنفوسنا وتضرب لنا مثل الانسان كما يجب  
ان يكون فى هذه الحياة . ولو لم يكن لك غير هذا الأثر فى نفوسنا معشر  
اصحابك لكفى أثرا لا تزول ذكراه .

أما عن الأثر الأدبى الذى تركته للفتك فأغنيها بأسلوبك الحى وبيانك  
الرفيع فانه باق ما بقيت العربية . وأما عن الحياة التى حييتها نموذجا  
لأصحابك فانها باقية ما بقى أصحابك . فأرقد فى ظلال الأبدية تحت أشجار  
الأرز الخالد التى كنت تتمنى أن ترقد تحتها أيها الصديق الكريم . ولتنزل على  
روحك السكينة فان اصدقاءك الذين تركتهم سيكون فقدانك سوف يؤدون  
دينهم نحوك وسيقومون بالعمل فى الميدان الذى كنت تعمل فيه لتحرير  
هذا الشرق النائم .

**اسماعيل احمد ادهم**

## ١٣ - مغالطة \*

قلت في الرسالة ( العدد ٣١٤ ، باب رسالة النقد ) ان هذا الكتاب : « مجموعة محاضرات دركايم » لا وجود له . وهى « المجموعة » التى استند اليها الأستاذ اسماعيل أحمد أدهم فذكر عددا من صفحاتها ( أجل ! ) رجاوة أن يدل على أنه قرأ فيها هذا التعبير *une somme de rapports sociaux* ثم عاد الأستاذ أدهم ( الرسالة العدد ٣١٧ ) يقول — غير هباب — : ان هذه المجموعة موجودة وهى تحمل اسم *Les Régles de la méthode sociologique* التى طبعت للمرة الأولى عام ١٩٨٥ ، فمن المجموعة كذا ! الاجتماعية لمكتبة Alcan بباريس على أنها *Travaux de L'Année sociologique* ثم زاد فقال : « والنسخة التى تحت ( يريد : بين ) أيدينا يريد ، يدينا ) الترجمة الانجليزية وفيها العبارة مترجمة *Sum of social rapports* والترجمة بقلم Wain . . . وراجعنا اليوم نسخة من طبعة عام ١٩١٢ فى الفرنسية ، والعبارة وجدناها ( يريد : ووجدنا العبارة ) ترددت اكثر من مرة ( يريد : غير مرة ) . . اه كلام أدهم .

والرد الواضح على هذا ان ترجمة عنوان الكتاب الفرنسى *Les Régles de la méthode sociologique* ( وما هو بمجموعة كما يدعى الأستاذ أدهم ، فغدد قرائه على أسانذتى فى السربون غير مرة ) هى : قواعد ( او اصول ) المنهج الاجتماعى ( أى منهج علم الاجتماع ) . فأتين تعبير مجموعة محاضرات ؟ ونترجمة هذا التعبير الأخير : *Recueil de conférences*

وان زاغ الأستاذ أدهم فذهب الى أنه ترجم العنوان الشامل وهو *Travaux de l'Année sociologique* ( وما هو بعنوان الكتاب المذكور

\* الرسالة : ٢١ اغسطس ١٩٣٩ ، ص ١٦٦٣ وما يلى



قبل ( مترجمة هذا العنوان الأخير هي : أعمال « السنة الاجتماعية »  
( وهي مجلة ) . فأين تعبير : « مجموعة محاضرات ... » ؟

وهذا يدل على أحد أمرين كما قلت في مقالى السابق : فاما أن الأستاذ  
أدهم لا يحسن النقل من الفرنسية الى العربية لرقة معرفته باللغة الفرنسية ،  
واما أنه يبتدع المصادر على سبيل التهويل . وله أن يختار الأمرين ، وانصح  
له أن يختار الأول فهو أهون شرا ( ١ ) .

ومن ذلك كله يتبين أن الأستاذ أدهم يحسن الإيهام من طريق المغالطة .  
وهو ممن لا يخشى أن يستكره الحجج على مواضعها فيجتلبها اجتلابا . ثم  
انه ممن ينحرف الى ارتجال المصادر ارتجالا ، وقد بينت ذلك في المقال  
السابق من الرسالة وفي مقتطف أغسطس . ولن أنسى أن الأستاذ أدهم  
استند الى الإصحاح الرابع عشر من سفر دانيال « العهد القديم » وكل السفر  
اثنا عشر اصحاحا ، وأنه استند الى الجزء الثالث من « الفهرست » لابن  
النديم ، على حين أنه يقع في جزء واحد . ولعل القارئ لم ينس ذلك ( راجع  
الرسالة العدد ٢١٤ )

وبعد ، فاني لم أكتب هذه الكلمة ، متعقبا فيها قولاً للأستاذ أدهم  
« وقد والله سئمت تعقب أقواله كلها » ، الا ليعلم انى لا أزال أعده أجنيا  
عن العلم الصرف ، بعيدا عن مطارح الثقة والدقة . فليترووليتحرز قبل  
الكتابة وليظن الى أن في مصر وفيمن غاب عنها لأجل من له بالمرصاد ،  
مهما لوى قلمه وكابر .

( ١ ) بورد الأستاذ أدهم ترجمة الجملة الفرنسية باللغة الانجليزية هكذا  
Sum of social reports ثم ينسبها الى G.W.SWain فإين اسم الكتاب  
في الانجليزية وتاريخ طبعة ولا سيما رقم الصفحة حتى يراجع المراجع الترجمة  
وينظر في كلمة rapports ومعناها مغايرة لمعنى كلمة rapports الفرنسية ؟  
ثم ان الأستاذ أدهم يقول : ان التعبير الفرنسى une somme ( وهو  
ليس من خلقى كما أكدت من قبل دفعا لاتهام وأهم ) ترددت « أكثر من مرة  
في كتاب « قواعد المنهج الاجتماعى » . فإين الصفحات ؟ انى أحب أن يرشدنى  
الأستاذ أدهم الى مظان لا تغيب عنى ؟

ولعله يقول أن هذا التعقب « شكلى » ، وهو قول طامح يفزع  
إليه ويستغيث به . فالذى أعرفه أن الدقة والأمانة فى تدوين المصادر مما  
يعظم شأنه فى جامعات فرنسة وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا ومصر ! وأما علمى  
بما يجرى فى جامعة موسكو — حيث تلقى الأستاذ أدهم صنوف العلوم ،  
كما جاء فى مجلة الحديث الحلبية — فجد قليل .

« تلألؤ الفوج — فرنسة » .

بشر فارس

## ١٤ - فى اقتباس الكتاب \*

### بشر فارس

كتب الدكتور اسماعيل أحمد ادهم ردا طويلا فى العدد الماضى من الرسالة على كلمتى فى بحث له . وانى اكره ان اطلق قلمى فى مناظرة تنحرف فيها القضايا وتجتلب الحجج وينبو القلم .

الا ان هنالك امرا محسوسا لا استطيع اهماله . وقصة ذلك انى قلت فى كلمتى « الرسالة رقم ٣١٠ ص ١١٧٦ » « ... وكأنى بالدكتور صلات اجتماعية » مع ما ينظر اليه باللفة الفرنسية أى Une somme de rapport sociaux وفى رد الدكتور ادهم : « رأى الكاتب ( يعينى ) أننا استعرنا اصطلاح « خلق جملة صلات اجتماعية » من كتابه « مباحث عربية » والواقع عكس ذلك . ان هذا الاصطلاح قد دار على قلمنا من قبل صدور كتابه هذا وتجده فى دراستنا عن اسماعيل مظهر حين تكلمنا عن آرائه الاجتماعية فى Z.R.G.J. م ٣٦ ص ٤١١ هذا فضلا عن أن هذا الاصطلاح من جملة ما يجرى على اقلام كتاب عصرنا هذا ، واذن فلا يمكن القول بأنه من الاصطلاحات التى استحدثها الكاتب » .

على أن الدكتور ادهم لم يثبت الجملة التى ورد فيها ذلك التعبير فى دراسته لاسماعيل مظهر ، ولم يستشهد بما « يجرى على اقلام الكتاب » ، حتى أتينا على أى وجه ورد التعبير ثم ان المجلة التى نشر فيها دراسته لاسماعيل مظهر لا اعرف كيف يكون الاهتداء اليها حتى اراجعها ( وأرجو منه ان يبعث بها الى ) . وسواء استعمل الدكتور ادهم ذلك التعبير قبل ظهور كتابى أم لم يستعمله ، فالمهم أن يقول لى هل كتب ازاء التعبير الفرنسى.

---

\* الرسالة : ٢٦ يونيو ١٩٣٩ ، ص ١٢٧٠  
(١) ص ٢١٢ من هذا الجزء . قضايا ومناقشات .

Une somme de rapports sociaux : كما صنعت في كتابي ؟  
وأنا أدري من باب التجربة العلمية أن علم الدكتور أدهم باللغة الفرنسية لا يتيسر له ذلك .

وبعد فإن الدكتور أدهم قد اقتبس مما جرى به قلمي غير هذا التعبير .  
وحسبك الموازنة بين ما جاء في بحثه في توفيق الحكيم إبريل ١٩٣٩ ( ص ٣٦١ )  
س ٦ و ٧ ، ص ٣٦٨ س ١٩ - ٢١ « وما جاء في صدر توطئة « مفرق الطريق » « مارس ١٩٣٨ ، وفي نقدي لكتاب شهر زاد ( المقتطف يونيه ١٩٣٤ ص ٧٣٣ ) .

هذا وكان الدكتور شاء أن يبذل لنا الدليل على ذلك ، اذ كتب في بحثه .  
في توفيق الحكيم ص ٣٦١ ما حرفه ( وازن أيضا بين هذا الفصل وما جاء في رد الدكتور أدهم في العدد الأخير من الرسالة ص ١٢٢٦ ) : « وكان كلف توفيق الحكيم باستنباط ما وراء الحس من المحسوس وإبراز المضمهر أن اضطرب عقله ؟ ... ومن هنا جاءت اليقظات الرمزية في فنه... ولقد قوى من الاتجاه الرمزي في فنه أنه نتيجة لاعيائه عن معرفة حقيقة النفس ولوامعها وبوادرها ( كذا ) جعلته يلتفت لعلم النفس الحديث ويخلص من دراسة نجارب ( شاركو ) في التنويم والإيهام و ( ريبو ) في الأمراض النفسية و ( فرويد ) في أحوال اللاواعية و ( برجسون ) في تغليب المضمهر الذي في النفس على البارز .... » .

والآن خذ ما سطره قلمي في الرسالة رقم ٢٥١ ص ٧١٢ ( ٢٥ إبريل ١٩٣٨ ) : « ان المسرح الحديث وان أسماه أهل الفن : المسرح الرمزي ، من باب الاصطلاح ، لينهض على عناصر تزيد على التي عرفت لها الرمزية الأولى : ينهض على نتائج علم النفس الحديثة ( تجارب شاركو ) في التنويم والإيهام ، وريبو في أمراض الذاكرة والإرادة الشخصية ، وفرويد في أحوال العقل الباطن ، وبرجسون في تغلب المضمهر الذي في النفس على البارز » .

هل رأيت كيف يكون النقل مع استبدال لفظة مكان أخرى أحيانا ( هنا : .

« العقل الباطن » ) وهناك : « اللاواعية » ثم هنا : « أمراض الذاكرة والارادة الشخصية » ، وهناك : « الأمراض النفسية » ؟

أما هذان التركيبان : « استنباط ما وراء الحس من المحسوس وإبراز المضمّن » فماخوذان أخذاً في مسرحيتي « مفرق الطريق » ( ص ٦ س ٧ ، ٨ ) حيث يجرى الكلام على عرض طريقتي الرمزية وكذلك هذا التركيب : «لوامع النفس وبواردها» ، إلا أن الدكتور أدهم قرأ «بواده» : «وفي الأصل «بواده» ، وهو الوجه هنا اللوامع (١) والبواده (٢) من اصطلاحات الصوفية ، وقد شرحهما القشيري في رسالته ، على الدكتور أدهم التفتيش.

وبعد : فهذه كلمة كتبها مكرها لأني غير ميل الى مثل هذا اللون من « وضع الشيء موضعه » . ففى شؤوننا الثقافية ما هو أجل شأنًا . غير أن القلم ربما حركه ما لا يرضيه . وعلى عهد أنى غير عائد الى مثل هذه الكلمة مهما كتب الدكتور أدهم .

### بشر فارس

(١) ذكر الكاشاني في اصطلاحات الصوفية : « اللوامع أنوار ساطعة تلمع لأهل البدايات من أرباب النفوس الضعيفة الطاهرة فتنعكس من الخيال الى الحس المشترك فتصير مشاهدة بالحواس الظاهرة فتقرأى لهم أنوار انقهر والوعيد على النفس فتضرب الى الحمرة ، وأما من غلبة أنوار اللطف كأنوار الشهب والقمر والشمس ، فتضىء ما حولهم . وهى أما من غلبة أنوار والوعد . فتضرب الى الخضرة والنقوح . »

الكاشاني : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق وتقديم وتعليق ، دكتور عبد الخالق محمود ، ( القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٤ ) ص ٩٠ .

(٢) البواده : جمع بادهة ، وهى ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا أو قبضا .

« المصدر نفسه ، ص ٥٩ »

### بشر فارس

## ١٥ - رد على ( اقتباس الكتاب ) \*

حضرة الفاضل الأستاذ محرر « الرسالة » .

تحية وسلاما ... وبعد ، قرأت في عدد « الرسالة » الأخير الكلمة التى تهجم فيها الدكتور بشر فارس من جديد على . والرد على تهجمه أن كتاب « فرعون الصغير » للأستاذ محمود بك تيمور وصلنى صبيحة ١٥ يونية سنة ١٩٣٩ ، والكتاب يحمل اهداء تيمور بك ، والتاريخ ١٤ يونية مرقوم تحت التوقيع . وكتبت كلمتى فى الأسبوع الثالث من شهر يونية ، وقرأتها على الأستاذ صديق شيبوب فى حينها ، وبعثت بها الى « الرسالة » بتاريخ ٢٧ يونية — اعنى قبل صدور مقتطف يولية بأيام —

على أن كلمتى وان تأخر نشرها للعدد الصادر فى ١٤ أغسطس سنة ١٩٣٩ ، فذلك على ما يبدو لى راجع الى تقديم بعض كلمات أرسلتها للرسالة ، وكانت لمناسباتها تتطلب نشرها فى وقتها ، من ذلك كلمتى عن المرحوم فليكس فارس ، وردودى على الدكتور بشر فارس ، وردى على الدكتور غالى والأستاذ المنقبادى .

وأظن أن فى هذا البيان ما يقطع كل مظنة للاقتباس .  
« الاسكندرية »

اسماعيل احمد ادهم

الرسالة : ٢ اكتوبر ١٩٣٩ ، ص ١٩١٨ .

## ١٦ - الأدب التحليلي والتركيبي \*

حضرة الأستاذ الفاضل محرر مجلة الرسالة :

تحية وسلاما ، وبعد فقد بدت لى بعض الملاحظات وأنا أقرأ ما كتبه الدكتور زكى مبارك أخيرا فى الرد على الأستاذ أحمد أمين أجملها فيما يلى :

١ - يقول الدكتور زكى مبارك : ( ان الطريقة التحليلية عرفها شعراء العرب منذ أقدم العصور . وعليه ( يريد أحمد أمين ) أن يرجع الى معلقة طرفه ومعلقة لبيد وعينية ابن سويد . . . ) والرأى عندى أن زكى مبارك أخطأ فهم المقصود من اصطلاح الأدب التحليلي ، والا لما أجاز لنفسه هذا القول . معلقة طرفه ومعلقة لبيد ، ليستا من الأدب التحليلي فى شئ . لأن التحليل - كما نعرفه ويعرفه كل الباحثين فى تاريخ الآداب - هو رد الأشياء الى أصولها الأولى ، وبيان تقومها بهذه الأصول ووجه هذا التقوم . ومعلقتا طرفه ولبيد ليستا من ذلك فى شئ ، وإنما الصفة الغالبة عليهما ، صفة الوصف التشرىحي . فطرفة مثلا يصف لك الجمل فى معلقته بدقة تشرىحية ، ولكن هذا الوصف التشرىحي وان لخص لك الفاصيل فى دقة متناهية ، فهو بعيد بعد ذلك كل البعد عن أن يظهر لك الجمل فى حياته الداخلية . ذلك أن هذا الوصف التشرىحي ينقصه التجرد عن الذاتية من جهة ثم ادخال عنصر الخيال فيها من جهة أخرى . ومن هنا جاء القصور عن أن يطرق الشاعر الناحية التحليلية فى وصف الجمل . كذلك يمكننا أن نقرر هذا الكلام فى شئ قليل من التعديل ليناسب المقام حين عرض لمعلقة لبيد أو عينية ابن سويد ، أو غيرها ممن ذكرهم زكى مبارك كمآذج للأدب العربى الذى جرى على المنهج التحليلي .

٢ - وضرب الدكتور مبارك مثلا لقوله بتغلب النزعة التحليلية على أكثر الشعر العربى فقال : ان قصيدة سعيد بن حميد فى النهى عن العقاب

\* الرسالة : العدد ٣٣٠ ، ٣٠١ أكتوبر ١٩٣٩ ص ٢٠٦٥ وما يلى :

فيها تحليل واستقصاء ، ثم تحليل وانتقال من العموم الى الخصوص مما  
يثبت عنده ملكة التحليل للشاعر . والذي عندي أن الدكتور زكى أخطأ فهم  
القصيدة ونوعها وخصائصها . فالقصيدة ليس فيها تحليل ، وإنما كل ما فيها  
وصف ساذج لحالات تتقوم بفكرة النهى عن العقاب . كذلك قصيدة الطغرائى  
فى الحماية الباكية ، يمكن أن نقول فيها أنها وصفية ساذجة بعيدة عن التحليل  
أما قصيدة الشريف الرضى فما بدا فيها من تسلسل الفكرة والترابط بين  
الموضوعات التى تنتقل فيها القصيدة ، فهى نتيجة لكون طبيعة الناثر متغلبة  
على الشريف الرضى ، وليس من ذلك طبيعة التحليل فى شيء .

٣ — يتصور الدكتور زكى مبارك أن النزعة التحليلية فى الأدب تقوم  
على أساس الاهتمام بتصوير المعانى وأشعار السامع والقارئ بأن هنالك  
محاورا للعواطف والقلوب والعقول . وهذا خطأ ، لأن القدرة على الوصف  
وأجراء الحوار شيء ، والقدرة على التحليل شيء آخر ، قد يكون شاعر من  
الشعراء وصافا ، ولكن ذلك لا يعنى أنه صاحب تحليل يمكنه من رد الأشياء  
الى أصولها الأولى واليك مثلا لذلك قول تميم بن جهميل فى وصفه حاله الشعرية  
وهو يرى منظر الموت أمام المعتصم ، فهذه القصيدة — وقد ذكرها زكى  
مبارك — وصفية ، وهى بعد ذلك ليست قائمة على عنصر التحليل للحالات  
الشعرية التى كانت تتقابه فى ذلك الموقف والخلاجات التى كان يحسها ،  
ومنظر الموت أمامه .

والذى عندي أن السبب فى خطأ الدكتور زكى يرجع الى أنه ظن الوصف  
ن التحليل ، وسبب هذا الظن الخاطئ أنه قرأ لاسماعيل مظهر والمازنى  
العقاد أن ابن الرومى متفوق فى الوصف ، ثم قرأ لهم أنه صاحب طريقة  
تحليل فى الأدب العربى فاختلط فى ذهنه هذا بذاك وكان منه الظن بأن الوصف  
ن التحليل .

هذه ملاحظات وجدت من المفيد أن أعقب بها على ما كتبه الدكتور زكى  
هذا الموضوع . وليس بى غير الرغبة فى تبيان رأى قديم لى فى هذا  
موضوع والسلام .

« الاسكندرية »

اسماعيل أحمد ادهم



## ١٧ - لابد مما ليس منه بد حول كتاب \*

بشرف فارس

قال لى ناس - وأهل الفطنة كثير - رأيك تشهر القلم في وجه بعضهم ارادة الخود عن حمى العلم ، اذ قلت ( الرسالة ٣١٤ ) : « ان العلم في مصر أمسى شيئا مقدساً له سد نته وله حراسه ، فكيف يأخذنا القول بالظن والكلام المتحدى والجدال المتحكم والتظاهر بالتثبت والدراية » . ونصحت لمن عن له التطاول أن يطيل الروية ، وبصرته عواقب أمره « اذا هو أقبل على الاشتغال بالعلم أو على نقد من توفر عليه ، لأن النقد لثمره فيه اذا حاد عن خدمة العلم وحده » . وهذا الناقد ينفذه كلامك فيكتب مقالا وثانيا وثالثا ، وأنت معرض عنه وقد قلت كلمتك فسارت . فاعلم أن في عنقك أن تكشف عما يجب الكشف عنه ما دام المستر ينتفض منتزلق المناظرة على يديه الى ما حكة .

قال لى ناس . . . فقلت : شهرت القلم من قبل للسبب الذى تعرفونه . فلما رأيت الرجل يلوى قلمه ويكابر ، قلت في نفسى : هذا الوادى لا أنزل فيه ولا قبل لقلمي بالوثب في منحرفاته . ان اسماعيل أدهم تخرج في جامعة موسكو سنة ١٩٣٣ على قول مجلة الحديث ( حلب ١٩٣٨ ) ، وأنا في غير هذه الجامعة تخرجت ، وقد لتنى من أدبى أن التزم طريق الحق كيفما دار وحيثما انقطع ولا أدري كيف يكون التلقين في جامعة موسكو . قلت ان المناظرة انزلت على يد الخصم الى مباحة ، فحسبى اليوم أن أدون ما يؤيد قولكم .

\*\*\*

\* الرسالة : ٣٠ اكتوبر ١٩٣٩ ، ص ٢٠٦٧ وما يلى .

قلت كلمتى فى « الرسالة » (١) بعد نقد أدهم الأول للكتاب « مباحث عربية » ، فرد أدهم فى الأعداد ٣١٧ و ٣٢٦ و ٣٢٨ . وكنت أنا وغيڤرى نرقب كيف يحاول أدهم التنصل مما الصقته به ، فأخفقت الرقابة ..

كنت قد كتبت أن أدهم « يختلق القول » . أذ يقول : « يعتبر الباحث (يعينى) كلمة البصيرة مقابلا ( يريد : ناظرة الى ) intuition فى ص ٥٧ من مباحث عربية » . وزدت أنه من الغريب أنى لم أثبت كلمة intuition ازاء كلمة البصيرة فى الصفحة المذكورة وقد أطلعت صاحب « الرسالة » ورئيس تحرير المقتطف على ذلك ، فمن أين جاء أدهم بالكلمة الفرنسية ، وكيف جعلنى « اعتبر » ما يجهل هل أنا « معتبره » ؟

كنت كتبت أن أدهم « يرتجل المصادر » ودلى أنه استشهد بالاصحاح الرابع عشر من « سفر دانيال » من العهد القديم للكتاب المقدس ، على حين أن « سفر دانيال » كله اثنا عشر اصحاحا فقط . فبينت كيف اقتبس أدهم ذلك المرجع الوهمى من كتاب « ملتقى اللغتين » لمراد فرج ، وكيف سقط هذا المرجع هناك من باب الغلط المطبعى من غير تحقيق ولا روية . ثم انى أتيت بدليل آخر مجمله أن أدهم استشهد ، عند الكلام على أنساب العرب ، بالجزء الثالث من « الفهرست » لابن النديم وعين الصفحة ١٨٧ فبعد أن نفيت احتمال غلط الطبع بينت أن « الفهرست » لم يخرج الا فى جزء واحد ، وأن الصفحة التى عينها الرجل لا اثر فيها لما استشهد به . وكان أدهم قد أسند نص لاستشهاد الى ابن حزم ، فسألته من اين حزم هذا وما كتابه ، ولابن حزم لمشهور ستة وثلاثون مؤلفا ؟ فاستخلصت من هذا كله أن أدهم اقتبس المرجع لى « الفهرست » من كتاب من الكتب الحديثة من غير أن يراجع المظنة ، دأبه مع « سفر دانيال » . هذا واخبرنى من هو أريخ منى فى العلم قدما بأن ما استشهد به أدهم انما هو وارد فى الجزء الثالث من كتاب « بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب » للألوسى . فانظر كيف يكون الاضطراب فى تناول المراجع .

(١) صحح فيها ص ١٣٨٢ س ١٩ : الفصل الثالث من الباب الأول ، لا من : الفصل الأول من الباب الثالث - راجع أيضا ردى فى مقتطف أغسطس .

كتبت ذلك فأحجم أدهم عن الدفاع ، أو قل أبى التسليم : أحياء أم  
مكابرة ؟

أما نقد أدهم الثانى فمما لا يلتفت اليه ، فيه عناد ومغالطة وتحد وعود  
الى اختلاق القول وتهويل ونقد عن هوى • والله يعلم أنى لست ممن يعتبط  
الكلام ويرسل التهمة ، فرجائى من القارئ أن يلمس بعض الأدلة :

أما العناد ففى اصرار أدهم على أن المسلمين الذين اهدبت اليهم فى  
فنلندة سنة ١٩٣٤ لم يرحلوا اليها عقب الثورة البلشفية فى روسية ، على  
حسب ما اثبت نقلا عن هؤلاء المسلمين أنفسهم واستنادا الى بيان موظفى  
الحكومة الفنلندية • ان أدهم يحملنا على أن نظن أن أولئك المسلمين من  
سلالة طائفة من الترك هبطوا فنلندة فى « القرن السادس عشر للميلاد » ،  
وحجته هنا أن مدينة « توركو » الفنلندية تشتق اسمها من هؤلاء الترك •  
فرددت على هذا قلت : ان مدينة « توركو » تصعد الى المائة الرابعة عشرة ،  
واستشهدت فيما استشهدت به دائرة المعارف البريطانية • ولكن أدهم لم  
يدفع شهادة دائرة المعارف البريطانية - ولعل هذا السفر مما لا يعول عليه فى  
جامعة موسكو - بل عاد الى تشكيكه فى تاريخ هجرة أولئك المسلمين ، وقام  
الى كتب ألفها علماء من روسية ليبرهن على أن جماعة من الترك رحلوا الى  
فنلندة قبل الثورة البلشفية ، وأن أمرهم مشهور •

وحسبى اليوم ان أنقل هنا رسالة بعث بها الى رأس المستشرقين فى  
روسية ، وهو الأستاذ كراتشكوفسكى أستاذ العربية وآدابها فى جامعة للنجارد  
( وهى غير جامعة موسكو ، كما يعرف أدهم نفسه ) ومن أعضاء الأكاديمية  
الروسية فيها ، ( وقد اطلع صاحب مجلة « الرسالة » ورئيس تحرير المقتطف  
على تلك الرسالة ) ونصها :

« سيدى الأستاذ الفاضل ، سلاما واحتراما وشكراً على ما أنعمتم على  
بى من سالتكم اللطيفة عن أحوال المسلمين فى فنلندا ، وقد قرأتها بكل ايمان

ولذة في مجلة الدراسات الإسلامية ، ولكم الفضل في لفت أنظار العلماء الى هذه الزاوية من العالم الاسلامي الحاضر ، ا . هـ

وعلى هذا فقد شهد شاهد من أهله ، وأى شاهد !

وهل ثمة حاجة بعد ذلك الى أن أخبرك بأن «مجلة الدراسات الإسلامية» التي يخرجها المستشرق ماسينيون في باريس نشرت حديثي عن أولئك المسلمين على أنه « اكتشاف » ، نشرته بالفرنسية سنة ١٩٣٤ قبل أن أنقله الى لغتنا في « مباحث عربية » ؟ أو الى أن أخبرك بأن المستشرق جب Gibb من أساتذة جامعة اكسفورد بعث الى برنالة ( اطلع عليها صاحب مجلة الرسالة ورئيس تحرير المقتطف ) يقول فيها أنه لم يعلم شيئا عن أولئك المسلمين ؟

- وأما مغالطة أدهم ، فقد بينتها من قبل عند الكلام على ارتجاله لعنوان كتاب جعل اسمه أول الأمر « مجموعة محاضرات دركاييم عن علم الاجتماع في السوربون » ، حتى اذا ضيقت عليه المسالك قال : ( الرسالة ٣٢٧ ردى ٣٢٠ ) ان هذا الكتاب يحمل اسم « قواعد منهج علم الاجتماع » تحت عنوان شامل هو « أعمال السنة الاجتماعية » ( وهي مجلة دورية - ، وقد حاول عبثا أن يققم كلمة « مجموعة » في هذين العنوانين . ثم انه اعترف بعد ذلك أنه كان قد استند الى ترجمة الكتاب بالانجليزية . فكيف يناقشني - أول ما يناقشني - في الأصل الفرنسي ويعين صفحات منه ؟

- وأما تحدى أدهم في القول فيدخل تحته ما بدا له ان يكتب في جانب اللغة . ووالله ما أدرى ما الذي استدريج الرجل الى اقتحام النقد اللغوي ، وهو لا يزال يأخذ لغتنا عنا كما يقول ( الرسالة ٣١٣ ص ٣٣١ ) ، وهو يريد الاعتذار من اقتباس تعبيرات لي : « انني حين أكتب بالعربية فانا أكتب بلغة غير لغتي الأصلية ، ومن هنا بعض مايجيء على قلمي من التعابير الخاصة لكتاب اليوم استدراكا للمعنى الذي في ذهني » . هذا ولا شك عندي أن القارئ لس ارتباك أسلوب أدهم وركاكة عبارته واختلال مواقع ألفاظه ، وكثيرا ما قومت تعبيره ، وانا أناظره حتى يفهمه القارئ . وهيهات أن أجادل أدهم فيما جاء به في

نقده الثانى دفاعا عن آرائه اللغوية الأولى . فقد نصحت له من قبل أن يقرأ  
النوع السابع والعشرين من « المزهرة » للسيوطى حتى يتبين معنى « المترادف »  
ونصحت له فوق ذلك أن يراجع دواوين اللغة والمؤلفات الفلسفية فى العربية  
والفرنسية جميعا لعله يعلم أن « الأخلاقيات » ( éthique بمعنى morale )  
شئ و « السلوك » ( moralité ) شئ آخر . ماذا أصنع وأنا لأمك إلا  
النصيحة ؟

وحسبى اليوم أن أبرز للقارئ جانبيين من نقد أدهم الثانى فى باب  
اللغة ، قال أدهم ( الرسالة ٣٢٦ ص ١٩٢٤ ) وهو على كل قول تقدير -  
« وليس جعلنا ( يعنى نفتسه ) لفظة التشابه ناظرة الى synonyme  
والتباينة ( كذا والله ! ) من الألفاظ التى تنظر الى synonyme » اه .  
هذا وأنت تعلم أن لفظة synonyme تفيد مفاد كلمة « المترادف » عندنا .  
فبالله كيف تكون الألفاظ التشابه والتباينة ناظرة معا الى المترادف ، وبين  
التشابه والتباين ما بين الأبيض والأسود ؟ - ثم قال أدهم ( الرسالة ٣٢٦  
ص ١٩٩٦ ) : « أما عن مجيء هذه الروايات ( الخاصة بالمرءة ) من الجاهلية  
أو عدم مجيئها ، فلا يؤثر على ( يريد : فى ) القضية فى شئ ، لأن جلهما  
أتى من صدر الاسلام ، والعربية لم تتغاير ( يريد : تتغير ، قد والله سئمت  
تهذيب أسلوب الرجل ! ) فلا معنى للاحتجاج بأنها ليست ( يعنى الروايات )  
من الجاهلية ، وان يبقى معنا لفظة المرءة نازعة منزع السيادة فى الجاهلية  
وصدر الاسلام ، بعكس ما حاول أن يوهم القارئ بطرق ملتوية الدكتور بشر  
فى مباحثه العربية ، اه . فهل للأستاذ الدكتور أدهم أن يراجع فى « الصحاح »  
لابن فارس بابا لطيفا قريب المنال عنوانه « الأسباب الاسلامية » ليتبين له  
أن العربية اتفق لها أن « تتغاير » كما يقول ، بانقتال أهلها من الجاهلية  
الى الاسلام اذ « حالت أحوال ، وأبطلت أمور ، ونقلت من اللغة ألفاظ من  
مواضع الى مواضع آخر . فعفى الآخر الأول » . ليراجع الأستاذ الدكتور  
أدهم ذلك الباب ، فيه اليه حاجة ، وليطمئن الى أن ابن فارس لا « يوهم  
القارئ بطرق ملتوية » مثل بشر فارس .

— وأما عود أدهم الى اختلاق القول فقضته أن الرجل قال ( الرسالة ٣٢٨ ص ١٩٩٥ ) انى ألفت رسالة بالفرنسية عنوانها « العرض عند عرب الجاهلية » وموضوعها أن أخلاق عرب الجاهلية تندرج تحت معنى العرض ، ثم زاد « ولما كان المستشرق جولدتسيهر Goldziher قد كتب فضلا كمللا عن المروءة ذهب فيه الى أن المروءة كانت تنزل منزلة الفضيلة عند عرب الجاهلية فقد اضطر الدكتور بشر أن يعود عام ( يريد : سنة ) ١٩٣٧ ليناقتش رأى جولدتسيهر فكتب مادة مروءة فى تكملة دائرة المعارف الإسلامية ثم توسع بالمادة فكان منها موضوع مبحث المروءة من كتاب مباحث عربية » ١٠ هـ

والرد على هذا أن كتابى « العرض عند عرب الجاهلية » مطبوع ومتداول ، وهو موجود فى مصر ، فى دار الكتب مثلا وعند نفر من علمائنا وكتابنا فمن ذا الذى يقول انى لم أناقتش فى هذا الكتاب — وهو الرسالة التى نلت بها شهادة الدكتوراه من السوربون — رأى جولدتسيهر ومن تلا تلوته من المستشرقين ؟ انى لم أتحوّل فى مبحثى الذى نشرته لى دائرة المعارف الإسلامية الخارجية فى هولندة ولا فى مبحثى المدرج فى مباحث عربية عما جاء فى كتاب العرض عند عرب الجاهلية . ان ما ذهبت اليه هنا هو ما ذهبت اليه هناك . مع زيادة فى سياقة النصوص و افاضة فى عرضها ، ولا حول ولا قوة الا بالله ! وحسبك موازنة ماجاء فى كتابى الفرنسى ( ص ٣٠ — ٣٢ ) بما جاء فى مباحث عربية ( ص ٧٢ — ٧٤ ) وقد اطلع على ذلك صاحب مجلة الرسالة ورئيس تحرير المقتطف .

وأما تهويل أدهم فيدل عليه ما تقدم بك من ارتجاله للمصادر ، وان قال من قبل متواضعا ( الرسالة ٣١١ ص ١٢٢٥ ) : « أظن أن الدكتور بشر مارس لاينكر علينا أننا أكثر الكاتبيين فى العربية استقصاء للمصادر » . تم دعنى أخبرك بأن أدهم سلط ثانية على مبحثى فى المروءة فاستغرق نقده ثلاث صفحات من الرسالة ( ٣٢٨ ) . ولما رأيت ذلك قلت فى نفسى : لعن ناقد يدفع ما ذهبت اليه بتضعيف النصوص التى استخرجتها وهى تزيد

على ثلاثمائة سوله تصريحاً أو تلميحاً ، أو لعله يسقط مبحثي بالطعن في المراجع التي عولت عليها وهي تقارب المائة . ذلك ما يرقبه الناس من النافذ الثبت فيما أعلم . فماذا أصبت في تلك الصفحات الثلاث ؟ جاعني أدهم - وحياتك - بنصوصي دون غيرها ، فحرفها عن مواضعها ، وقدم من سياقها وآخر ، وحملها ما لا تحمل ثم استخلص من ذلك التشويش أني أبعد ما يكون عن البحث اللغوي البسيط . بالله ثم بالله لم يأت بنص من عنده ، ولو بنص واحد ؟ .

واظرف من هذا أنه أثبت مظاهر النصوص في نقده ناقلا إياها من المراجع المثبتة في هوامش كتابي . ألا من يقول لى ما الذى يدعوه الى أن يدون مثلا : « كتاب الأردبيلي مخطوط في آيا صوفيا رقم ٢٠٤٩ وهو مخطوط في التصوف كما وصف ذلك الأستاذ تيشنر في مبحثه المعنون باسم ( هنا العنوان الألمانى ) ، والمنشور بمجلة Der Islam التى تصدر عن همبرج مجلد ٢٤ ص ٢٥٨ ، ما يدعوه الى مثل هذا التعامل ، وكل مادونه في مباحث عربية » ( ص ٥٩ المتن والحاشية ) ؟ وعلى هذا ما دونه بشأن كتاب جولدتسيهر ، وكتاب العرض عند عرب الجاهلية ( راجع « مباحث ٠٠ » ص ٧٢ ، ٧٤ ) . وخير للأستاذ أدهم أن يعدل عن التعامل بعد اليوم ، فلربما حفر حفرة وقع فيها . من ذلك الحفرة التى حفرها ، وهو يسطو « على ملتقى اللغتين » لمراد فرج ، ومن ذلك أيضا قوله ( الرسالة ٣٢٨ ص ١٩٩٥ ) : المعنى الحقيقى réelle ، وياليتـه قنع بالسطو على التركيب العربى وحده ، وهو فى « مباحث عربية » ص ٦٠ ! إلا أن وسوسة التهويل غوته فزاد كلمة فرنسية réelle فى صيغتها المؤنثة . فلم يؤنثها فى نقده وهى واردة فيه من غير موصوفها ؟ القصة أن أدهم نسى الموصوف فى طيات « مباحث عربية » définition ( أى التعريف ) فجاءت الصفة مبتورة ، ولم يفتن أدهم الى وجوب تذكيرها حتى ترد صيغة الاطلاق . ولو كان أسند كل هذا الى مكان خرج من مظنة السطو . . . الا أنها الوسوسات ، لطف الله بنا !

— وأما نقد أدبهم عن هوى مبيت في النفس فواضح في عناده عند الكلام

على مسلمى فنلندة . وكان قد اجتلب النقد اجتلابا من قبل ثم عاد فذهب في اللجاج ، على ما قدمت ، لأنه — هو المتخرج في موسكو بعد سنة ١٩١٨ — يريد أن يجعلنا نرتاب في أن نفرا من الناس بل من المسلمين يخطر لهم أن يفروا من الثورة البلشفية ( أو : الثورة الاشتراكية الكبرى ) كما يسميها هو : الرسالة ٣١١ ص ١٢٣٠ ) .

وأوضح من هذا أن أدهم خرج من نقده الثانى بهذه النتيجة :

«ظهرت عقلية الدكتور بشر الشككية بأعلى مظاهرها وتبين لنا كيف أن هذه الشككية مساقة الى أخطاء في البحث لا يقع فيها من له دراية بسيطة بالبحث اللغوى المستقيم ( يعنى نفسه طبعاً ) . والواقع أن بحث الدكتور بشر في المروءة ضعيف لا يثبت على نقد ولا يمكن أن يواجه مراجعة علمية صحيحة . »

وهنا لا أحب أن أذكر أدهم بأن مبحث المروءة من قبل بالفرنسية والانجليزية والألمانية في دائرة المعارف الاسلامية الخارجة في هولندة ولم يظفر بمثل هذا الحكم . ثم لا أحب أن أستشهد بآراء من كتب عندنا في « مباحث عربية » . مثل العلامة الأب الكرملى ، والأديب المترسل الأستاذ المازنى ، ومدرسين من الجامعة المصرية وغيرهم . فربما قال أدهم ( وهو على كل قول قدير ) : أن هؤلاء وأشباهم لا « دراية لهم بالبحث اللغوى المستقيم » . ثم لا أحب أن أطلعه على ما قاله المستشرق بروكلمن في الجزء الثالث من تكملة تاريخ الآداب العربية ، فربما قال : أن بروكلمن لا يستطيع « مراجعة علمية صحيحة » . بل ليأذن لى الأستاذ الدكتور أدهم أن ادون اليوم حرفا لحرف ما قاله في نقده الأول لكتابتى :

« وفي هذا المبحث ( مبحث المروءة ) يبرز الباحث ( يعينى « مع الأسف » ) رجلا مدققا عرض للموضوع في احاطة عجيبية » ( الرسالة ٣١٢ ص ١٢٧٤ ) .

ثم هذه خاتمة نقده الأول : « هذا هو كتاب مباحث عربية . وهو كتاب



فريد في موضوعه وفي نهج بحثه وفي منحي تحقيقه، يدل على أن صاحبه صاحب ذهنية علمية مقترنة ، يتصدى للموضوعات على أساس من التقصى للأصول والفروع مع دراية تامة بأصاليب البحث (غريب ، غريب ! ) والمآخذ التي أخذناها على أهبيتها لا تتخل من قيمة البحوث ولا من الجهد العلمي المبذول فيه . والواقع أن الدكتور يشرف فارس شق الطريق للبحث العلمي الجدى ( العفو ! ) ولو لم يكن له غير هذا الجهد لكفى ذلك التقدير . اسماعيل أحمد أدهم » ( الرسالة ٣١٢ ص ١٢٧٥ ) .

ان السر في هذه الردة أن أدهم كتب نقده الثانى وهو ناظم حائق ، لأنى بينت في المقتطف ( أغسطس ) والرسالة ( ٣١٤ ) كيف يجتلب النقد اجتلابا ويرتجل المصادر ويتحدى في القول ويتعالم فينزلق الى الاعتساف والغمز . ولم أجد بدا حينئذ من تبين كل هذا على ما قال أدهم في خاتمة نقده - حتى تستقيم موازين النقد عندنا وينزجر الهاجم على العلم من غير بابيه . فلما عجز الأستاذ الدكتور أدهم عن دفع البينة فزع الى الماكرة والمهاترة ، قطع الله الحزازت التي تاكل النفس !

وان قال أدهم ( وهو على كل قول قدير ) : ان له أن ينكر رأيا دونه فيستبدل به ضده ، بعد مضي أربعة أشهر ( والحر في مصر شديد ، ييبس كل شيء ) ، قلت ما دمت تناظر في العلم كأنك تداور في السياسة على الطريقة الحديثة ، فخذ شهادة أخرى ممن يجلب ويعتد به من « أهلك » ، وهى رسالة بالعربية بعث بها الى الأستاذ كراتشكوفسكى ، وقد اطلع عليها صاحب مجلة الرسالة ورئيس تحرير المقتطف : « سيدى العزيز الفاضل . سلاماً واحتراماً وشكراً لكم على ارسال كتابكم الجديد « مباحث عربية » وقد قرأته في هذه الأيام أيام العطلة المدرسية ، وانتفعت منه كثيراً . لا يخفى عليكم أن في قراءته بعض صعوبة على من لم يتعود طريقاً علمياً صرفاً في البحث والاستقراء ومع ذلك في الكتاب درس مهم وخطوة جديدة في سبيل ترقية العلم العربى الحديث ، عسى أن ينتفع بها أبناء العربية في كن أنظارها . حتى بدعة الرموز ، الرموز الاختزالية رايتها في مكانها وهى بدعة مستحسنة ، ولا يتعسر ادراكها

واستعمالها على كل من يتمرن فيها بديقتين . وفي الاجمال قد خدمتم العلم  
والاداب بهذا الكتاب الجيد خدمة تذكر وتشكر ودمتم علي مساعيكم الحميدة  
والنجاح حليفكم وذوو العقول السليمة في الشرق والغرب أصدقاءكم .  
أغناطيوس كراتشكوفسكى ، الروسى ، ا هـ - ألا حسيبي صداقة « العقول  
السليمة » !

وبعد فهذه كلمة ثانية .، أرسلها مكرها .، ولكنها رعاية العلم الحق واقامة  
النقد الصحيح ولن أعود الى مثلها مع اسماعيل أحمد أدهم ، فان قلمي لمشغول  
عن مما حكته بها هو أجل شأننا وأعم نفعا .

## ١٨ - طه حسين - اسماعيل ادهم \*

صدق شبيب

الاستاذ صديق شبيب ابيب عميق وباحث نقادة حر ، كتب عدة فصول في الادب ولخص عشرات الكتب والروايات فدل بعمله على نزعة الادبية الصميحة وعلى ثقته الرفيع في النقد وهذه آراء في شكل رسائل يعرض فيها الى الوان مختلفة من الظواهر الادبية وج رسالته هذه الماع الى البحث الذي كتبه الدكتور ادهم عن الدكتور طه حسين فنشرها ليقف قراء « الحديث » على رأى الادباء في زعيمين من زعماء الفكر .

( المحرر )

اما رسالة الدكتور اسماعيل ادهم فلا تقل خطرا عن بحث الدكتور بشر فارس (١) وان اختلفت عنه في موضوعها وطرقها وغاياتها واسماعيل ادهم كبشر متصل باوساط المستشرقين او هو واحد منهم ، ابحاثه منظمة وعقليته علمية اكثر منها ادبية : فهو مؤرخ بحائة اكثر منه اديب . واسلوبه علمي لا يمت الى الادب بصلة . وفي مؤلفاته الروسية والالمانية ابحاث في الرياضيات ونظرية النسبية تدل على تكوينه الفكرى ونهجه في البحث .

وانت تذكر ولاشك الضجة التي قامت حول بعض كتبه ومصادرتها والعنت الذي لقيه من بعض القوم في سبيل تفكيره الحر وخروجه فيه على التقاليد والدين . ولم اكن اعرف وقتئذ الدكتور اسماعيل ادهم . وقد رأيت بعد ذلك وتحديث اليه فاذا هو حاد الذكاء ، لين المعريكة ، طيب النفس ، على وجهه .

---

(١) سبق هذه الرسالة الماع الى بحوث الدكتور بشر فارس .

\* الحديث : أيلول . سبتمبر ١٩٣٨ ، ص ٦٥٤ وما يلي .

مظاهر العلم والعلماء ، ينم لونه الاصفر الشاحب عن طول دوس كما ينم بريقه عينية عن ذكاء قلبه . وقد زاد في مظهره العلمي ذلك العننون الذي اطلقه حول ثقته . وبينما هو لا يزال شابا لا يتجاوز العقد الثالث من عمره فاننا نجد انه قد انتج كثيرا وفاز بشهادات علمية طيبة من الجامعات الاوربية واطحصتها الروسية . وفي هذه الشهادات تفسير للكثير من اللوان تفكيره .

نشر اسماعيل احمد ادهم مؤخرا بحثا طويلا في الدكتور طه حسين ظهر في عدد خاص من مجلة « الحديث » الغراء . وأنت تعرف/مركز هذه المجلة السورية التي يصدرها بمدينة حلب الاستاذ سامى الكيالى من الصحافة العربية . وقد استطاع صاحبها الاديب النابه ان يجعلها في الطليعة . ولا غرو فالاستاذ الكيالى قدير في أدبه وادارته . وقد طالعت له ولاشك كتابه « شهر في اوربا » وابحاثه الطيبة التي كان ولا يزال ينشرها في مجلته مثل تاريخ سيف الدولة وغيره .

وقد كان الاستاذ الكيالى في طليعة المعجبين بادب الدكتور طه ونزعاته التجديدية...» فحرص ان تكون مجلته في طليعة الصحف السورية التي تعنى بادب عميد كلية الآداب . وقد نشر الدكتور طه حسين على صفحاتها بعض آرائه الجريئة لذلك رحب بالبحث الطريف الذي كتبه الدكتور اسماعيل ادهم في ادب الدكتور طه حسين ونشره في عدد خاص من مجلته وكتب لهذا العدد مقدمة في تعريف صاحب البحث .

يقع هذا البحث في ثلاثة فصول تناول منها تاريخ حياة الدكتور طه وتحليل شخصيته ، وتناول الثانى مذهبه في النقد الادبى ومذهبه الفنى ، وتناول الثالث رأيه في الدين ومعتقدده وبعض آرائه وشيئا عن آرائه وشيئا عن آراء معاصريه فيه ، وهو حسن التبويب والتفصيل لم بشخصية عميد الادب العربى ، كما يلقبون اليوم الدكتور طه حسين بك ، من شتى نواحيها مشيرا الى قوتها ومثاقنتها .

والحق ان شخصية الدكتور طه حسين تسيطر اليوم على الادب العربى.

حتى لتكتشف كل شخصية غيرها وتتغلب عليها وهم حالة زاهنة سواء كانت  
عن جدارة او غير جدارة وسواء اكان هناك من يبرزها ويتفوق عليها او لم يكن .  
ذلك ان الدكتور قوى الشكيمة لا يلين الى ضيم ولايسكت عن خصم وانه  
يجرى لقب يعرف كيف يهاجم وكيف يدافع وقد استطاع ان يجمع حوله فئة من  
الطلبة والريدين يناضلون عنه . ولكن خصومه خدموا شهرته أكثر مما خدمها  
هؤلاء المريدون .

وقد كان اسماعيل أدهم موقفا الى حد بعيد في تحليل شخصية طه حسين  
بك من حيث انه فنان واديب بطبعه أكثر مما هو عالم . لانه « لايتحوط في  
يخته وتطرفه في استنتاجه » وانه يمزج التحقيق بفنه وهو فنان بطبعه فيصعب  
معرفة الجانب العلمي في آثاره وتمييز الجانب الفني « وانه يميل كثيراً مع  
هواه لأنه يعتبر النقد عملاً أدبياً محضاً فيعمل على اظهار تنوقه وتتجلى  
شخصيته باغراضها واهوائها في نقداًته . . . »

وحين عرض اسماعيل أدهم الى أسلوب الدكتور طه وذلك « التكرار في  
الجمال واعادتها » الذي يلاحظ في أسلوبه اعاد سببه الى الروح الخطابية التي  
يتميز بها وفقده البصر .

وهذا صحيح وانكر ان الاستاذ المازنى قد قال مثل هذا في بعض أبحاثه  
عن الدكتور طه حسين . واعذرني ياأخي اذا انا استشهدت بنفسى ، على  
تغير عادتي ، فقد كانت دراسة شخصية طه حسين اول بحث كتبته في هذا  
الباب من الحياة الادبية سنة ١٩٢٥ وقد ذكرت وقتئذ ان سبب هذا التكرار  
انه يملأ مقالاته كما يلقي دروسه في الجامعة . وان فقده البصر جعله لا يستطيع  
ان يتعرف في وجوه طلابه مقدار فهمهم لدروسه فيضطر الى التكرار والاعادة  
لفظاً ومعنى . ولعل هذا أقرب الى الحقيقة من قول الصديق اسماعيل أدهم .

وقد فات البحث اشياء طفيفة اود الإشارة اليها . فمن ذلك قوله انه لما  
نشر طه حسين كتابه « الشعر الجاهلى » وأثار الضجة التي اثارها الضجة التي  
اثارها سكت عن الرد على خصومه . وهذا صحيح الى حد ما . والذي اذكره

من اول ما اثاره ظهور هذا الكتاب تسائل بعض المشايخ من يكون « ديكارت » هذا الذى يطبق نظريته في الشك على الادب العربى . وقد رد وقتئذ طه على هؤلاء المتسائلين بمقالين نشرنا في صحيفة « السياسة الاسبوعية » تناول في احدهما تعريف الفيلسوف الفرنسى في بحث جدى وتناول في الثانى خصومه بالتهكم والسخرية . فافهمهم ولم يسكت الا حين رأى المسألة تتطور الى ناحية دقيقة تتعلق بالدين وحرية الفكر .

والتهكم سلاح قوى من اسلحة الدكتور طه حسين لم يلتفت اليه اسماعيل ادهم . وهو تهكم لاذع لعل طه حسين استمده من طول مراسه للادب الفرنسى وخصوصا « فولتير » و « اناطول فرانس » .

اضف الى هذا وذاك تفاوت فاضح في اسلوبه . تلقاه في اكثر كتاباته فقيها تطالع له صفحات تعتبر آية في البلاغة وحنن السبك الفنى اذا به يتعثر في صفحات تليها تماما ببعض الركاقة . وهو انما يقع في هذا النقص حين يحاول تقليد الاسلوب الفرنسى .

ولعلك تعجب حين اقول لك انى كنت شديد الشغف بالمقالات السياسية التى كان يدبجها في صحيفة « السياسة » اليومية في سنتها الاولى . ولعلك تذكر ان اكثر المقالات التى حوكم لاجلها رئيس تحرير هذه الصحيفة كانت من قلمه . ذلك انه مناضل بطبيعته وهو يحمل على خصومه في غير هوادة . فاذا استرسل مع هذه الطبيعة اجاد ايما اجادة .

ولنست هذه المآخذ الصغيرة مما يقلل من قيمة بحث اسماعيل ادهم في طه حسين . وقد قلت لك كل الخير الذى اعتقده فيه . ولاشك انه يمثل هذه الابحاث يخدم الادب العربى وفن النقد خاصة خدمة جليلة لان بحثه هذا نموذج طيب للدراسة التحليلية المنظمة المنسقة على طريقة علمية (١).

صديق شيبوب

الاسكندرية

## ١٩ - الكهربائية تعبت \*

مما استوقف نظر بعض الأدباء في شيء من الإنكار ما جاء في كتاب « آفاق العلم الحديث » من مبحث الاستانين هل وكرم عن الأعمال العكسية الأصلية والمتحولة وأساسها في عالم المادة ، ذلك أنه قرر أنه إذا افترق مؤثران في أحداث اثنتين معا ، وتكرر هذا الأحداث عدة مرات ، فإن أحد المؤثرين منفردا يمكنه أن يقوم بعمل الاثنين معا في أحداث الاثنين . وهذا التفسير المادي أراد به إيضاح قاعدة باطوف في الأفعال العكسية المؤصلة والمتحولة . والتجربة التي أجراها في هذا الموضوع أنه أتى بمصباحين كهربائيين أو جرسين متصلين ، كلاهما ينير أو يذق بالضغط على زر ، وبتكرار هذه العملية تمكن من إيجاد شبه عادة في أن يجعل الكهربائية تسرى في السلكين المتفرعين من الزرين . وأن تنير المصباحين أو تجعل الجرسين يدقان . وتفاصيل هذه التجربة مذكورة بإيضاح في كتاب « آفاق العلم الحديث » ، وهي في الأصل مقال نشر في مجلة المقتطف لأعوام خلت .

ولست أعرف كيف يوجد في الشرق العربي أناس يزعمون أنهم متصلون بالثقافة الأوروبية الحديثة ، وأن لهم دراية بآخر نتائج العلم التطبيقي في أوربا ومع ذلك يجهلون مثل هذه النتائج التجريبية التي انتهت إليها أوربا ، ويعتبرونها من أضغاث أحلام الكتاب الفرنجة ، مع أن هذه المباحث ليست نظرية إنما هي وليدة التجربة والاختبار . ولا شك أنه ليس للأفكار ولا للمنطق أن ينازع في حقيقتها ، ما دامت التجربة تثبتتها ، وهذا الموقف يذكرني تماما بتلك المحاولات الفاشلة التي كان يثيرها البعض أمام كل اكتشاف علمي جديد .

ولكم أرجو أن يتمكن أباؤنا من الأسس العلمية التي تقوم عليها الأفكار الحديثة قبل العرض لها .

اسماعيل أدهم

الاسكندرية

\* الرسالة ، ٢٩ يناير ١٩٤٠ ، ص ١٩٦ .

## ٢٠ - حول « خليل مطران » \*

استند الدكتور أدهم صاحب مقال خليل مطران في مقتطف دسميز ١٩٣٩ ص ٥٤٩ الى تكملة تاريخ الآداب العربية للمستشرق الألماني الكبير بروكلمن ج ٣ ص ٩١ ( وهو يريد المجلد الثالث ، للنشرة الثانية ) . ولما كنت أنقل الآن هذا الكتاب الى اللغة العربية فقد راجعت النص الذي استند اليه ، فدهشت كثيرا أنى رأيته يخطئ في الاستشهاد والاسناد .

قال في الحديث عن سطور من الشعر المنثور لخليل مطران ( الديوان ٢٧٦ ) : -

« وقد توقف عندها لبروغسور بروكلمان ( والصواب : بروكلمن ) وقرر أن النلحية الغالبة عليها الناحية التأثرية ، وأن التأثر واضح فيها بوالث ويتمان ( والصواب وتمن Walt Whitman ) الشاعر الاميركي ، الذي كان عظيم التأثير في شعراء المهجر في أميركا ، »

وبعد مراجعة نص بروكلمن وجدت الكاتب قد خلط بين ما جاء في الصفحة ٦٠ والصفحة ٩١ ففي الصفحة ٩١ يتكلم بروكلمن على الطريقة التأثرية عند مطران في قصيدة « اشتباه الضياء » ، اذ يقول ( ص ٣٣ ) : « صور مطران مرة - كأنه يمسك بريشة المصور التأثرى Impressionisten - كيف تباعدت فتاة عن رفاقها وهي لابسة لباسا أبيض الى آخر ما جاء في الديوان ( ص ١٤٠ ) هذا ما يتعلق بالطريقة التأثرية . وأنت ترى أن نقد بروكلمن هنا لقصيدة « اشتباه الضياء » لا لقصيدة « شعر منثور » في رثاء ابراهيم اليازجي ( الديوان ص ٢٧٦ ) . وأما كلام بروكلمن على هذه القصيدة الأخيرة فليس فيه إشارة الى الطريقة التأثرية البتة . وأعرب من هذا أن بروكلمن لم يقل ان مطرانا

---

\* المقتطف ، فبراير ١٩٤٠ ، ص ٢٢٩



تأثر بوالث وتمن بن قال ( ص ٩٨ تحت و ٩٠ فوق ) : « ان مطرانا لم يستعمل الشعر المنثور سوى مرة واحدة . والشعر المنثور vers libre هو الذى تنازع G. Kahn و E. Dujardin فضل اكتشافه فى فرنسا ، والذى استعمله والت وتمن ومهر فيه بأميركا ونسج على منوال هذا الشعر تلميذ مطران زكى ابو شادى ، والتوريون المهاجرون فى اميركا متأثرين بوالث وتمن ، .  
وعلى هذا فلم يقل بروكلن ان وتمن أثر فى مطران كما يريد الاستاذ ادهم .  
تم ان بروكلن لم يقل بالتأثيرية فى صدد قصيدة الشعر المنثور ولكن بصدد قصيدة « اشتباه الضياء » وكل قول من قولى بروكلن فى صفحة مستقلة وفى سياق مختلف .

هذا وكان يحسن بالحكتور ادهم وهو يشتغل بنقد الشعر ان يناقش « البروفسور » بروكلن فى ما قاله بتأثيرية مطران ، وذلك لأن قصيدة « اشتباه الضياء » رومانكية صرفة .

عبد الرازق اسماعيل

## ٢١ - « أدنى زلزلت طربا » \*

في العدد الماضي من ( الرسالة ) بدا للصديق الصالح الخاشع محمود محمد شاكر أن يفتخر في قصيدة « الناي » التي كنت نشرتها في العدد آل ٣٤١ . وجاء نظر الصديق على شطرين : الأول في علم العروض ، والثاني في فن اللغة عامة والمجاز خاصة .

فأما قول الصديق أن بحر « المنطلق » الذي وضعته أنما هو من مجزوء « المتدارك » أو من نحو ذلك فوهم قد سبقه إليه كاتب آخر . وفي هذا المكان من العدد الماضي وقف القارئ على ما يبده ذلك الوهم : « ومن الغريب أن كاتباً بمكانة الأستاذ محمود محمد شاكر يخلط « وضع » الشيء بـ « اختراعه » . انى لم اخترع البحر يا محمود ، بل وضعته . وما أنا بياخل عليك بهذا التبصير .

وأما الشطر الثاني فمحصور في قول الأستاذ : « ولكن ما بال هذا الصديق ( يعني ) يريد أن يزلزل أخته ، ونحن لم نفرغ بعد من حديث الزلازل التي هدمت ما هدمت في الأناضول . لماذا أيها الصديق ؟ ولماذا تريد أن نشعر أن أذنك وحدها - دون سائرنا - هي التي تطرب ، ولا يكون ظربها الا زلزلة » اهـ .

ألا أن من مساوئ الاكباب على قراءة الصحف اليومية أن يغلب على الألفاظ المتواترة معنى يقف الخلق عنده فينسوا مفاده الأول ويغفلوا ألوان استعماله في الأدب الموروث بجلاله و ثروته . فان الصديق محموداً قنع بزلزال الأرض والأناضول من الأرض . كيف فاتته أن زلزال الأرض معنى طارئ على زلزال زل ؟ ففي « لسان العرب » ج ٥ ص ٣٢٧ : « وفي الحديث : اهزم الأحزاب وزلزلهم - الزلزلة في الأصل : الحركة العظيمة والأزعاج الشديد ، ومنه زلزلة

\* الرسالة ٥ فبراير ١٩٤٠ ، ص ٢٣٦ .

الأرض ، وهو ههنا كناية عن التخويف والتحذير ، أى : اجعل أمرهم مضطربا متقلقا غير ثابت . هذا ، وفى القرآن نفسه - وهو الحجة العليا فى مثل هذه المشكلات - تصيب الى جانب « زلزال الأرض » و « زلزلة الساعة » ( سورة الزلزال ، والحج ) اثنتين اليك حروفهما :

١ - « وزلزلوا حتى يقول الرسول » البقرة ، ( أى « أزعجوا أزعاجا شديدا مما أصابهم من الشدة » : عن البيضاوى ) .

٢ - « هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا » الأحزاب ( أى « من شدة الفزع » ) . وعلى هذا ، فانك ترى أن الزلزلة تقييد الاضطراب والقتل والتهرك ، حقيقة ومجازا ، ثم انها خرجت من ذلك - من باب اطلاق الغلام على الخاص - الى المعنى الذى تمهل عنده الصديق ، والذى غلب عند عصابة الناس لهذا الزمان . ومن ذلك المعنى الأول ، وهو الأصل . ما جاء فى حديث عطاء : « لا حق ولا زلزلة فى الكيل ، أى لا يحرك فيه » ، وفى حديث أبى ثر : « حتى يخرج من حمة ثدييه يتزلزل » ، ( عن « لسان » ) . وعلى ذلك أيضا قولهم : « جاء بالبل يزلزلها : يسوقها بعنف » ( عن « أساس البلاغة » مادة زل ) . كيف غاب كل هذا عن صديقى والقرآن فى صدره والتفسير والحديث واللغة شواغله . هل زلزل « الناي » ذكراته .

وقد خطر للصادق محمود - ومحمود كثير الملاحظات - أن يقول لى : « لماذا تريد ألا يكون طرب أذنك الا زلزلة ؟ » . فانى ألوذ بالصبر فأقول : لأن الزلزلة والطرب على متجاوزة . متجاوز ذلك أن استعمال لفظ الزلزلة للدلالة على الطرب الشديد قديم فى أدبنا . فعلى « الأغاني » ( ط بولاق ج ٦ ص ٨٠ ) : « ففتننى . ( والتكلم اسماعيل بن جامع المغنى ) بصوت لى ٠٠٠ فتزلزلت والله الناس عليهم » ، وفى « الأغاني » ، أيضا ( ج ٥ ص ٢٤ ) عند الكلام على غناء إبراهيم الموصلى وضرب منصور زلزل بالعود فى حضرة الرشيد : « فزلزلا الدنيا » ، ومن ذلك قول العرب : « والزلزل : الطبال الماهر » ( عن لسان العرب ) ، ولعل اسم « زلزل » المتقدم ذكره من ههنا كذلك .

وأما أن تزلزل الأذن من شدة الطرب دون سائر البدن فكلام أنزله منزلة الدعاية ، والا فليستفسر الصديق العرب قولهم : « تزلزلت نفسه : رجعت عند الموت في صدره » لسان العرب : زلزل ، وقولهم في وصف النزال : « وزلزلت الأقدام من ولولة الأنجاد » ( « الألفاظ الكتابية » الهمداني بيروت ١٩٢٣ ص ١١٧ ثم ٢٣٥ ) ٠٠٠ ان لكل مقام مقالا : على هذا تلقينا البلاغة ! فالطرب الشديد يزلزل الأذن أية زلزلة حتى ان السامع المطوَّب يتمنى لو يجنب الشاي أو العود خشية الاعياء ، كالعاشق أضناه عشقه وعناه فيود لو يفر من مشوقه اتقاء التلف .

وان اشتكر محمود زلزلة الأذن أي اضطرابها وتقلقلها ساعة الطرب الشديد فليسال صاحب « الأغاني » عن صحة قوله ( ج ١٨ ص ١٢٧ : « اندفع عمرو بن الكناك يغنى على جسر بغداد أيام الرشيد ، فحبس الناس واضطربت الحامل ومدت الابل أعناقها وكادت الفتنة تقع ، ٠٠٠ إلا ان الطرب لأهله - عفا الله عنهم - وصديقي محمود ربيب بيت صلاح وورع وتخرج وتقوى . » وأما نا فكما قال هو : صاحب « مرج وانطلاق الى سائر هذه الألفاظ الراقصة بالفاظها قبل معانيها » ، بل ان أهلى أنفذوني الى باريس ياسا ، وفي باريس وغيرها لهوت وعيشت وتلمست الطرب على ألوانه حتى أمست أكنى - لا قومها الله ولا أصلحها - تنعم بالزلزال .

ثم هل الأذن التي تزلزل فوق أقوال للعرب مثل هذه : « طار القلب فرجا » وخلع الحزين قلبه ، ومزق أحشاءه ، وفتر كبده ، الى آخر ما هنالك من التعبيرات التي تخوى اللغة من دونها فينفض لونها .

وهكذا ترى أن الأستاذ محمود خذله الخطأ هذه المرة . وذلك لأنه عفا قصيدة الناي من « الشمر الجديد » ، فحذف يطمس في مطاويها النبوءة فسقط على مطران لحزبي صميم . ولعل الخط ينسره عند قصيدة خارجة في عدد آت ، اذ هي بعد قاعا عن المؤلف وليطمن الصديق التي أتى لن أجابه فيما يحق عن المقياس القريبة فانما أكتب اليوم على جهة التسلي والتلوي .

بشر فارس

## ٢٢ - حول الكهربائية تعقاد \*

صديق الأديب الكبير الأستاذ الزيات

بعد التحية والاحترام طالعت في العدد الأخير من «الرسالة» الغراء ما أشراف إليه الدكتور اسماعيل أدهم من تردد فريق من الأديباء في تصديق ما ورد في كتابي « آفاق العلم الحديث » عن تجارب تبين أن بعض الأجهزة الكهربائية المعدة خاصة لهذه التجارب تقوم بأعمال من قبيل التذكر والنسيان والتعمد ( آفاق العلم الحديث : فصل « دراسة الحياة العقلية بتجارب آلية » ، صفحة ٢١٦ - ٢٢٣ ) وقد أُنحى الدكتور باللائمة على أولئك الأديباء لترددهم هذا لأن هذه الأقوال « نتائج العلم التطبيقي في أوربا » ومع أن هذه المباحث ليست نظرية وإنما هي وليدة التجربة والاختبار ، ولا شك أنه ليس للأفكار ولا للنطق أن ينازع في حقيقتها ما دامت التجربة تثبتها « الرسالة العدد ٣٤٣ الصفحة ١٩٦ » .

ومن لطف الاتفاق أننى تلقيت امس بالبويد الأمريكى جزء يناير من « المجلة العلمية الشهرية » ، بعد مطالعة كلمة الدكتور أدهم في « الرسالة » الغراء ، فقلبت صفحاتها وإذا صورة الدكتور هل Hull ( وهو الذى عزيت إليه هذه التجارب ) في رأس الصفحة التاسعة والثمانين منها . وقد نشرت هناك لأنه كان رئيسا لقسم علم النفس ( البيكلوجيا ) في مجمع تقدم العلوم الأمريكى في مؤتمره الأخير . وعلى هذا أيجوز أن نهمل ما يقدمه استاذ علم النفس في جامعة « بيل » ، ورئيس قسم علم النفس في « مجمع تقدم العلم الأمريكى » ،

انى أعلم أن الشك أول مداج اليبين . ولكن هذا الشك يجب أن يستقيم على تقصى الموضوع فيفضى الى توضيحه بالبحث الحقيق . أما أن نغفل

\* الرسالة : ٥ فبراير ١٩٤٠ ، ص ٢٣٧ -

ما يقدمه أساطير العلم الحديث أو أن نتردد في قبوله لأن قولهم لا يوافق هوى  
في النفس ، أو لأنه لا يساير فكرة سنحت في الذهن ، فذلك دليل على الضعف  
والتصلب . وأى تفكير صحيح يقوم على هذين الأسس ؟

ولست أعلم من هم الأدباء الذين أشار اليهم الدكتور ادهم في كلمته ورد  
عليهم . وإنما استرعى نظري قوله في ما بين العلم والثقافة الصحيحة من  
صلة موثقة . فاسمحوا لى أن أشير في هذا الصدد الى فصل نفيس في « ضالة  
ثقافتنا العلمية » حواه كتاب جديد للدكتور قسطنطين زريق ، أستاذ التاريخ  
الشرقى في جامعة بيروت الأميركية عنوانه « الوعي القومي » .

فؤاد صروف

وتفضلوا بقبول مودتى واحترامى

## ٢٣ - هل فى الامكان زيادة بحر جديد فى العروض ؟ \*

ان البحور المعروفة فى علم العروض العربى ، هى البحور الممكن تاليفها فعلا من التفاعيل التى تجىء فى لغة العرب • وأساس هذا الكلام لا يتعدى معرفة التفاعيل وصيغها التى تجىء فى العربية ، ثم تركيب الأبحر الممكن مجيئها منها على أساس حسابات الأمثال • والنتيجة أنه لا يمكن زيادة بحر جديد مستقل على البحور المعروفة فى علم العروض ، وأن أمكن استحداث تركيبات فى أجزاء هذه البحور • ولأحد المستشرقين الروس بحث مستفيض فى هذا الشأن ، نال عليه أجازة الدكتوراة من ليننجراد .

اسماعيل انهم

« الاسكندرية »

## ٢٤ - بين بشر وشاكر \*

الزلزلة تفيد في اللغة معنى الاضطراب والتقليل، ولكن هل هذه الافلاحة تجيز أن يقال ان « الأذن تتزلزل طويلا » بمعنى الاضطراب والتقليل ؟

الدكتور بشر فارس يجيز هذا ، لأنه يرى مجسورة في لغة العرب بين الزلزلة والطرب ، وهو يسوق على ذلك الشواهد ويعزز رأيه بنصوص من كلام البلغاء ، ولكن يغيب عنه أن هذه المجاورة - في كل الشواهد التي جاء بها - تعتمد على أساسين : جواز الاضطراب والتبديل على الشيء أولا ، وإمكان الاحساس والشعور بهذا الاضطراب والتقليل ثانيا .

وقد لمس الأصل الأول منهما الأستاذ المحقق محمود محمد شاكر ، ومن هنا كانت موضع مؤاخفته على صاحبه أن يقول : « أخفى زلزلة طويلا » . وهو يقر أن شرط مجاز الزلزلة أن يكون الشيء يتحرك ويضطرب ويتقلقل . ومن هنا يصح عنده القول أن الرجل يتزلزل ، والأقدام والأيدى والرؤوس والقلوب وما إليها من سائر أعضاء الانسان المتحركة حركة ما ، وكذلك الحيوان كالابل جاء راعيها « يزلزلها » ، ولكن لا يصح عند ظنه القول بأن الأذن تتزلزل من الطرب أو الغضب ( أي تحت تأثير أي انفعال آخر ) ، لأن الأذن لا تتحرك ، وهذا صحيح !

ولكن الدكتور بشر فارس يرى الأذن تهتز طبليتها على جانب المائلة لحركة مصدر الصوت ، ومن هنا يجوز عنده أن يقال ان الأذن تتحرك ويصح رأيه في أن الأذن تتزلزل طويلا . ولكن هذه الحركة الاهتزازية لا يمكن الشعور بها ، وشرط مجاز الزلزلة ليس الحركة وحدها ، وإنما الحركة أولا ، ثم وجوب الشعور بها ثانيا . ومن كل الشواهد والأمثلة التي دارت على المتأظرين تجد



إن الاحساس والشعور بالحركة شرط مجاز الزلزلة للشيء المتحرك . ومن هنا نرى أنه لايجوز لغة القول بأن الأذن تطرب ( أو تنفعل ) زلزلة ، لأنه لا يمكن الاحساس والشعور بحركة اهتزاز طبلة الأذن .

على أن تخريج الدكتور بشر للموضوع طريف ، وطرافته تجيء من جهة أن كل عضو من أعضاء الحس تهتز دخالها . وهذا الاهتزاز حين ينتهى الى مراكز الاحساس فى الدماغ يحدث الشعور بالاحساس . ومن هنا يمكن أن نقول ان العيينين تتزلزلان من الجمال . . . . ومن الواضح سخافة مثل هذه المجاز ! . . . .

ومن المهم أن نقول ان نزعة الدكتور بشر فارس التجديدية ، وجريه وراء مذهب المجددين المفرقين فى تجديدهم فى الغرب ، هى التى أملت عليه هذه الصورة الشعرية النابية عن الذوق وفن اللغة عامة والمجاز خاصة . الا ترى بيراندالو يقول فى مسرحية له : « واضطربت أذننا وتقلقلنا من موسيقى الجاز المزعجة التى كانت تدق فى الساعة » ( أنظر فردريك نارديلى فى كتابه - الانسان المقدس - حياة وآلام بيراندالو ، الترجمة التركية ، استانبول ١٩٣٩ ص ١١٨ - ١١٩ ) . ان فى هذه الصورة أصلا لتعبير الدكتور الدكتور بشر : « أذننى زلزلت طريا » ، الموروث من طبيعة بدوية ، أعرابية ، فجاء متخذا هذا الكساء . والدكتور بشر على الرغم من حبه للتجديد فيه لوثة أعرابية على حد تعبير أسود بن أبى خزيمة ( البيان للجاحظ ١ ص ٧٠ طبعة مصر ) .

اسماعيل أحمد آدم

( الاسكندرية )

## ٢٥ - الى الأستاذ اسماعيل احمد ادهم \*

قرأت مقالك في عام الفيل وميلاد الرسول فاعجبني رأيك في تحقيق ذلك الميلاد ، وكنت موافقا كل التوفيق في تأييدك وجود الفيل في حملة الأحباش . وقد أشكل على مقالك أمور أعرضها عليك لتفضل بإيضاحها .

١ - ذكرت أن النجاشي كان يرى أن فكرة هذه الحملة خيالية لا يمكن تحقيقها . فكيف يعلم النجاشي هذا وهو من شعب فطري ، ثم يغيب على الروم وهم أهل علم وثقافة ودراية بفنون الحرب وطبائع البلاد ؟

٢ - وذكرت أن مساعدة النجاشي للروم لم تكن ممكنة من جهة الخليج الفارسي ، لأنه لم يكن له أسطول ينقل به جنوده اليه ، مع أنك ذكرت أنه كان للروم أسطول بالبحر الأحمر والمحيط الهندي ، وأن هذا الأسطول هو الذي نقل جنود الأحباش الى اليمن ، وكانت الأفاليات تأتي به اليهم من الهند .

٣ - وذكرت أن الأحباش تعرضوا للحجاز بتحريض الروم ، ثم عدت فذكرت أن الأحباش لم يكن قصدهم التعرض للحجاز ، وإنما كانوا يقصدون مساعدة الروم .

٤ - ويفهم من كلامك أن المرض والوباء الذي حصل للأحباش عند وصولهم الى مكة لم يكن بعناية الهية ، وإن أهل الحجاز هم الذين فهموا ذلك حين فهموا خطأ أن الروم يقصدون هدم الكعبة ، ولكن الأمر في هذا لا يقف عند أهل الحجاز فقد جاء القرآن الكريم موافقا لما فهموه من تلك العناية ، وذلك في قوله تعالى : ( ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ، ألم يجعل كيدهم في تضليل ، الآية .

٥ - وقد جعلت الرواية اليونانية تناقض الرواية العربية في سبب حملة  
الأحياس ، مع أنه لا تناقض بينهما ، والشئ الواحد قد تتعدد أسبابه ،  
ولا يضير الرواية العربية أن تجهل أمر سفير المروم الي النجاشي ، لأن ذلك  
جری بين النجاشي وجوستنيان ، ولم يكن العرب في ذلك الوقت في حالة تمكنهم  
من الإطلاع علي هذه السفارة •

(، قارئ،)

## ٢٦ - عام الفيل وميلاد الرسول \*

كتب استاذ فاضل بقوقيع « قاري » كلمة في باب البريد الأدبي من العدد ٣٥٠ من الرسالة ، جاء فيها عدة أسئلة إلى بخصوص بعض ما استشكل عليه فهمه في مبحث « عام الفيل وميلاد الرسول » المنشور بالمعد ٣٤٨ من الرسالة . والذي أراه أن الروم البيزنطيين كانت معبرفتهم ميلاد العررب نظرية ، ومن هنا كانت الخطة التي وضعها امبراطورهم جوستينيان مع تولد جيشه بارعة ، كخطة تجرى على خريطة الشرق الأدنى . فقد كان هو سيقوم بمهاجمة تخوم فارس المتصلة بحدود امبراطوريته في الوقت الذي يتعرض فيه حلفاؤه الأحباش بقوات جسيمة من الجنوب الغربي لفاربيين ، فيضطر الفرس أمام هذا الهجوم المزدوج أن يقسموا قواتهم ، فيخف مجموعهم أمام الروم ، ويتمكن هؤلاء من ضربهم بالضربة القاصمة التي تقضى على نفوذهم خارج بلادهم .

وهذه الخطة لو رجعت بها الى « الخريطة » لوجدتها سهلة ، تدل على براعة ، ولكن كل قيمتها تضيع حين تخرج للتطبيق ، فتصطدم بعالم الواقع ، لأن الوضع الاستراتيجي لفارس ازاء الحبشة لايجعل مجالا لهجوم كبير عليها ، سواء عن طريق البحر بالتعرض للخليج الفارسي ، أو عن طريق البر بمهاجمة التخوم الفارسية من جهة العراق العربي . ففارس تبعد عن الحبشة بحرا مسافة تتراوح بين ٢٠٠٠ و ٢٥٠٠ كيلو متر ، كما أنها تبعد مسافة ١٠٠٠ كيلو متر وأكثر برا من اليمن قاعدة الأحباش في بلاد العرب . ونجاح حملة عسكرية على فارس تهاجمها من جهة البحر ، تحتاج على أقل تقدير الى مائة ألف مقاتل ، وبالتالي الى أكثر من ألف سفينة تنقلهم الى الشواطئ الفارسية . ولم يكن الروم ولا الأحباش ولا الاثنان مجتمعين يمتلكون مثل هذا

\* الرسالة : أول ابريل ١٩٤٠ ، ص ٩٥

الأسطول الضخم في البحر الأحمر والمحيط الهندي . ومن هنا كانت فكرة مهاجمة فارس بحرا غير ممكنة . ولا تتناقض في هذا القول مع القول بنقل الروم بأسطولهم الصغير في البحر الأحمر قوات الأحباش الى اليمن ، وهي قوات لم تزد على بضعة آلاف تقدمت لسواحل اليمن واحتلتها ، وبقيت تنتظر تجريدات و إمدادات أخرى ، كان هذا الأسطول الصغير يقلها من الحين للحين ، من الساحل الأفريقي المواجه لليمن ، الى اليمن . ولا شك عندى أن اليمن لو كانت متحدة ، ولو لم يكن النزاع يأكلها والصراع على أشده بين أقبالها وبينهم وبين مليكهم ، لما نجح الأحباش في فتحها والاستيلاء عليها بقوات صغيرة . وفي هذا حل للمشكال الثانى الذى استشكله « قارىء » . أما نجاح الهجوم الحبشى برا ، فقد كانت تضاريس الجزيرة لا تجعله ممكنا ، والأحباش كانوا يعرفون هذا لدرايتهم بشؤون الجزيرة من الوجهة العسكرية عن طريق التجارب ، إذ كانوا يجردون التجريدات العسكرية على نجران بين الحين والحين لاختضاع القبائل الثائرة ، ومن هنا كانت الصعوبات التى يلقونها مضرب المثل . فلا عجب اذا كانت فكرة الأحباش أقرب الى الواقع من فكرة الروم ، رغم تفوق الروم عليهم في المعارف والأفكار . ولا يبعد أن يكون الروم لا يجهلون هذه الصعاب ، ولكن الحرب آلتى طالت بينهم وبين الفرس ، جعلتهم يتعلمون بالأوهام والخيالات علها تأنتهم بمخرج مما هم فيه . وهذا الموقف تجذله شبيبها اليوم في الأحلام التى تداعب رأس هتلر ، في امكان مهاجمة حلفائه الروس الهند وضربهم انجلترة فيها ، مع أن هذا الحلم دون تحقيقه من الصعوبات مالا يغيب على أحد ، والهنود يعرفون اليوم استحالته . والألمان تدفعهم الرغبة لتحطيم بريطانيا لتصوره ، بل وتصور نجاحه . وهذا لا يضعف بأى حال من الأحوال من ثقافتهم وعلومهم التى جعلتهم متفوقين على معظم أمم الأرض . فاذا وضعنا هذا موضع النظر فان الاشكال الأول يزول من نفسه ، خصوصا اذا عرفنا أن معنا حكم التاريخ الحاضر وليس الماضى .

بقى أن الفاضل « قارىء » لاحظ اننى قلت في صدر بحثى أن بروكوب تكلم عن تعرض الأحباش للحجاز بتحريض الروم ، مع أن الأحباش لم يكن قصدهم التعرض للحجاز بل مساعدة الروم . وهذا صحيح ، ولكن كما قلت

ص ٤٥١ عمود ٢ من العدد ٣٤٩ من الرسالة ) ان الحاح الروم على النجاشي اضطره أن يأمر عامله على اليمن بالتحرك شمالا ومهاجمة التخوم الفارسية ،

ولما كان الطريق الطبيعي الى هذه التخوم يمر بأرض الحجاز ، فان القوات الحبشية قد ابتلاها الله بالجدرى الذى فتك بجندھا فاضطروا الى الرجوع والاعتذار للروم عن تقديم المساعدة اليهم \* وتكون بذلك حملة مساعدة الروم وقفت عند حد التعرض للحجاز ، ولم تتجاوزها الى ما بعدها ، فاتحّت في الظاهر شكل حملة على الحجاز ، وكان العنصر المحرض فيها الروم ، بدون أن يكون الغرض منها الحجاز نفسها في حال من الأحوال \* وكان يحسن بقارىء أن يرجع نصوص بروكوب وشروح نولدكه وكايتانى وملاحظتى على هذه الشروح في المصادر التى أثبتتها في هوامش البحث ، وفيها سيجد أن بروكوب يقدر أن الأحباش بتحريض الروم ، حاولوا مساعدة جوستينيان بمهاجمة فارس \* غير أن محاولتهم وقفت عند حد الحجاز فلم تتعدھا ، وهذا هو تفسير الكلام ، ليس فيه تنقاض ولا تضارب مع ما يجىء بعده .

اسماعيل أحمد آدم

## ٢٧ - أدهم قال لى \*

قرأت للاستاذ عبد اللطيف النشار كلمة بهنامية دعوة أحمد الأدياء  
لأصدقاء الرجوع الديكور أدهم في أن يكتبوا عن مقدار ما وصل اليهم من العلم  
عن عقيدته .

وفي الواقع كانت دهميتي عظيمة لأمرين : الأول هي تلك الدعوة الغريبة  
التي لا أجد لها أي داع ، وقد حرت في فهم ما يرمى اليه الداعي من وراء دعوته  
فإن كان يقصد بالعقيدة « الدين » فأنني أعتقد أنها مسألة شخصية بحيث يجبر  
بنا أن نبعدها عن نطاق الجدل ، ثم انني لا أفهم كيف يمكننا أن نخدم الأدب  
بتركنا الكلام عن الناحية الأدبية في الكاتب الى مسائل خاصة ، ويجب أن  
تظل كذلك .

وانني أتساءل : متى يمكن لأفكارنا أن تسمو عن الاهتمام بمثل هذه  
الفوارق التي يجب أن تتلاشى ما دامت رسالة الأديب نبيلة في مرماها مجدة  
في الرفع من شأن الأدب ؟

والأمر الثاني الذي دهشت له هو رد الأستاذ النشار نفسه وتلبيته دعوة  
كهذه ، ولم أخرج الا بنتيجة واحدة من كلمته ، وهي أنه قد انتهر فرصة  
الكلام عن أدهم ليرمي بهم الزم والتعريض ، وانني أرجو أن تكون نية  
الأستاذ النشار - وقد كان صديقاً لأدهم - بريئة مما استطعت استنتاجه  
من كلمته .

---

\* الرسالة : ٢١ أكتوبر ، ١٩٤٠ ص ١٦١٠

ليتكلم عن أدهم وادبه كما يشاء ، ليناقش آراءه الأدبية والعلمية اذا  
أراد ، فهذه رسالة الناقد ، أما أن يدخل في أمور شائكة كهذه ، فهذا مالا يقره  
عليه أحد ، وخاصة أنها تتعلق بشيخي انتقل الى جوار ربه ، فلموت حرمة  
يجب علينا تقديسها .

شعبان فهمي



## ٢٨ - الى الاستاذ النشار

في عنقك الآن قلادتان : أولاهما للاستاذ اسماعيل أدهم - رحمة الله -  
وأخرهما للأدب الحديث .

أما قلادة أدهم فأرى أن بوحك بما ( قال لك ) قد يحييك له وشيا من  
الخطود لا يخاف ولا يبلى . أما قلادة الأدب فأعتقد أن أدب الأستاذ - وإن  
كان جافا لا يخلب كما قال الأستاذ محمد عبد الغنى حسن في مقاله - إلا أنه  
جديد في أفق الأدب ، ورأيه غريب في سماء الآراء .

وعالم الأدب الآن محتاج الى كل جديد ، ودنيا الآراء عطشى الى كل  
غريب .

فان صح ما تقول فهنيئا لبحر أدهم بغواص يتصيد الدرر الخبيثة ،  
ولعالم الأدب بمرآة تشع نفسا غامضة تاهت ( حتى حقائق نسبها ) عن  
تعرضوا لموضوعه الشائك فراح أخوه يخطئهم ( الرسالة من عدد ٣٦٩ الى  
٣٧٣ ) .

على أنى لا أرى عليك حرجا من ( انفاذ الوعيد ) بل إن انفاذه للزام عليك  
( ان صح ان هذا وعيد ) لاسيما وقد اختارك لذلك واختار لك أقوى الوسائل  
المغرية للكتابة عنه في فلسفة عملية تكشف عن نية مبيتة للانتحار .

أيها الأستاذ : أن في عنقك للعلم ثقة ، فدع عنك مبضع الجراح ، وانقل  
مزهرك في خيال رقيق ، وانفذ الى الحقائق في تمحيض وتدقيق ، سدده الله  
خطاك .

حلمي ابراهيم النبوى

## القسم السادس

### ٦ - أعمال مترجمة



## ١ - التاريخ القديم \*

للشاعر التركي توفيق فكرى

ترجمة الدكتور اسماعيل أحمد محمد

أن الذين يترنمون بالأساطير

التي خرج بها الانسان من ماضيه انسلالا

ويعملون على أن يصرفوا نظرنا عن أنفسنا إلى آباءنا وأجدادنا  
وَيُرِيدُونَ أَنْ يَذْهَبُوا بِنَا فِي جَوْفِ الْمَاضِي الْمَظْلَمِ فِي طَرِيقِهِ الْوَعْرِ الْحَالِكِ  
الَّذِي هُوَ لَيْلِ الْإِنْسَانِيَةِ الْبَهِيمِ .

زاعمين أنه تراث الانسانية

جاهدين أنفسهم حتى يثبتوا نبراس الانسانية وطريقها المستقيم  
في الماضي ، حاكمين أن ما سيأتى لايفترق عما مضى .

كأن التجاعيد التي اجتمعت على مضى ستة آلاف عام في جبين البشرية  
مختلطة مع الشبهات والشكوك

لم تذهب معانيها سرا في الماضي ، أغنى في عالم الأحلام ،

إنما مجراها في المستقبل امتداد الحاضر

فما تمضى أملك كتيبة نصر

وهذا المنظر ، منظر الماضي الذى يعطو من بين صفحات الزمن

كنت أوقفها قسرا في مخيلتي

واستوحيا فكرياتها وحوادثها الماضية

---

\* المجلة الجديدة : مايو ١٩٣٨ ، ص ٩ وما يلي .

فتجيبني طورا في سماحة الفيلسوف وطورا في غلظة الشيطان  
معتقدة ليل نسيانها .

وبصوت مختنق وبعبارات مكتومة

تأخذ في التحدث

وتعمل على اظهار الحوادث أمام ناظري منى بينما صفحات الزمن

مبرزة ما فيها من الآلام ، مظهرة ما يتخللها من مصائب

فما تمضى أمامك كتيبة نصر

حتى انك ترى أنها أخذت طريقها لذلك في الأشلاء والدماء .

فكما أنك تجد للسحابة ظلا يتابعها

فكذلك ترى الأعلام ملونة بالدماء

ويستظل ورائها أمراء تقطر تيجانهم دما

ثم لتفطر آلات الحرب تتابع بعضها في مسيرها وسط الأشلاء سيوفه

تلمع

وترى الجند يتقدمهم أمراؤهم السفاكون

ليتبعهم جموع الأسراء

وهكذا كان لكل كتيبة نصر عشرة مغلوبين

وسنة الحياة تجري على أن الظالم ذو حق ، والمظلوم منكور الحق

والهتافات تشق عنان السماء للمستبد

والناس دائما يمجدونهم ويمجدون فيهم صفات غرورهم

أما الشرف والمثاليات فهي توائم للمذلة دائما

أن الحق ليس في الإنسان انما على طرف اللسان

والخير ضائع تحت الأقدام والشرف مرفوع الى الزقائب

والحقيقة المطلقة : الاستبداد

والبلاغة الحق : بلاغة شمشيون

الحق للقوى أعنى للشرير

وأجلى حكمة : « من لم يظلم الناس يظلم »

لاتعمل الخير ! ولا تنزل عند حكم الشرف !

فكل سعادة سراب ، وكل شيء مبدأه ومنتهاه العدم  
وفي كل أن دم وفي كل حين دم  
ان الماضى لييكى ويتأوه من ائثال ما يحمل .  
ولا يجد كيف يعبر عن سنى الانسانية المنكوبة  
وانى لأرى الزبد يعلو من بحار الدماء ويتعالى أسود بين صفحات التاريخ  
وتقولانى الرعشة وتخرج من قلبى الأناث !  
لا شك فى أنى تلوثت فى بحر الماضى البقيض  
ليلقى الزمن ستائره على صفحة الماضى ويحجب عنى منظر الفاجعات  
فقد سئمت وسئمتنا رؤية المنازعات  
أما أنت أيتها الأساطير الناخرة فى عظام الانسانية  
فيكفيك ما خططته من خطوط سوداء  
لقد ضقنا بسوادك ، نريد صبحا بعد هذا الظلام .  
وليسعد النائمون فى ليلهم ان شاء والنوم  
أما أنت ياضل الفساد ، يامن كنت أثر من آثار الخراب  
يا من تسرع بخطاك للظلام  
ما أقساك فى لعبك بالأرواح  
أنت يامن أنت سبب خراب أبناء عنصرى فى الانسانية .  
عملت على أن تقيمى روحه على تقديس البطولة  
وأساسها سفك الدماء وخراب البلاد ومحو البشر  
وتهديم للعمار وكان نيران الهلاك التى تعلو من انقاضها مظهر مفارقة  
الروح للبدن  
أنت يامن أنت لاتعرفين معنى الشفقة ... آه منك  
ان المكان الذى تمرين منه تتركين أحياءه موتى وعاره خراب  
لا زرع ولا أخضر تتركينه حتى اليابس  
تطفئين شعلة الحياة وتتركين ورائك اليؤس  
ولا تبقيين محلا يرتفع منه معنى الرغد والأمان  
تحولين كل مدينة أهلة الى انقاض تبقى كشواهد القبور

وتجردين. المنازل من سقوفها وبين أنقاضها تتركين اليتامى والأيتام  
يفنون.

فما أقسى وجدانك ! ألا تعرفين معنى العار وتشعرين به  
ليتخسف بك الأرض يا عنوان الظلام والظلم

ان كل نصر تأتين به عنوان خراب وعلامة دم مسفوك  
أيها الفاتح ! ألا يتطرق الى قلبك معانى الرحمة والانسانية  
أما أنتم ياكهنة معبد الاستقلال

ان البشرية تذن وتتوجع من استبدادكم  
فلتتمزق اكليل ظفركم  
مادامت الانسانية محطمة بكم  
أرايتم أثاركم

التي جعلت اللالى تذر منها العيون  
ولكن سرعان ما أصبحت خضراء الدمن  
من كثرة ما جللته الدموع

فبأى حق تريدون أن نخدع انفسنا باسم الماضى  
الذى ينعق عليه غراب البين  
الذى هو كائن فى كل ظلام وليل بهيم

ألا تريحونا من النظر فى ليالى الماضى بنسيم صباح المستقبل  
ألم يكفكم حجركم على الأفكار  
وتحريمكم على الناس حياة بلا استبداد وتنكيل  
ان التاريخ الذى يأزركم ويشد من أمركم اذهبوا فى طلباته  
لأن حياتكم منها ومن ليل الانسانية ونحن فى فجرها  
وبنورها أن نتيهاى

وفى ثورتنا على الماضى لنا الحياة  
حياة تنبثق منها آمالنا فى المستقبل  
حيث يعاو مشعل الحرية الحقبة  
حيث الطمانينة فلا حرب ولا استعمار

ولا تسلط على البشر ولا استعباد ولا شقاء  
لا شكوى لانتقام الظلم وأصحاب السلطان  
أنا أنا وأنت وأنت لاسيد ولا عبد  
وفي هذا المستقبل أيتها الخنساء السوداء  
نبقى ماتعدينه الآن وتعدينه في طي الذكريات  
وما الآت الحرب وطاقات الظفر  
تبقى الا احدى اعاجيب الزمن  
وسيذهب في هذا الوقت أمر هؤلاء الطغاة  
المتسلطين على الأفكار  
ولكن متى ذأمل هذا ؟  
ومن ذا الذي سيحدث هذا الانقلاب ؟  
وأي قوة ستعمل على تعهده ؟



٢ - من أنت ؟ \*

## جواب الروح الانسانية

لفيكتور هيغو

ترجمة الدكتور اسماعيل احمد ادهم

أنت يا من تساميت عن عالم الأحداث

طائفا هنا وهناك ، ولا يتجلى لك سوى منحنى واحد من الكائنات  
إن روعي المنبئة في تضاعيف الكائنات هي روح الانسانية

والتي ظهورها في كائن معناه ارتفاع مشعل الانسانية فيه .  
إن كلماتي الحية التي تتجاوبها النفوس

أشبه ما يكون سريان رنين النحل في قفيره .

إن ملتقى الكائنات على الدوام

ومدار عجلة الحياة

روحكم ، هو أنا ! الذى يقيد سكناتكم وحركاتكم

وأنا الذى يطوف على ثغورك بالابتسام ويجرى بالدمع فى مآتيكم  
ويلهمكم الايمان ويثير الشك والجحود فيكم  
أنا ..... أنا نفس الكل

\*\*\*

أنا الذى أصبح فى كل متحفز للعمل

حسبك ما فعلت : أنا الذات المشتركة بين البشر

\*\*\*

إن مقاليد الأمور فى يدي ، فأنا الذى أقود وأدبر وأحرك

وإن كان هنالك شيء ترتعد له فرائصى فهو تجاوز حد الاعتدال  
فهو أن بدالى فى شبح الغباء مسنى الخوف ، وفى نور الحكمة تولانى الرعب  
أنى أقبض على أعنة الغضب والشهوة

لكى لا ينحرفا عن طريق الخير

وليصحب الانسان اذن فى قافلة الحياة أسد الغضب وكلب الشهوة !

## ٣ - شهامة المرأة العربية

مسرحية « نظيفة »

لشاعر الترك عبد الحق حامد

تعريب

\* الدكتور اسماعيل احمد ادهم

### الشخص

نظيفة : فتاة عربية

فرديناندو : ملك اسبانيا

تدور القصة من حول شخصيتين : الاولى شخصية نظيفة وهى فتاة عربية ، والثانية فرديناندو ملك اسبانيا . ووقائع الرواية تجرى فى مدينة غرناطة بقصر الحمراء بالاندلس عقب استيلاء الاسبانيين بقيادة ملكهم فرديناندو على البلاد الاندلسية .

### المظهر الاول

#### تقع الواقعة فى غرفة من غرف قصر الحمراء التاريخى

فرديناند : ان الطالع الذى جعل منى حاكما ، هو نفس الطالع الذى وهبنى هذه البلاد وحكمها ، ومن يرانى وقد أخضعت الممالك لسلطانى ودبرت أمور الرعية فى البلاد فاستقام لى أمر العالم ، وكيف مددت ظل سلطانى على كثير من أصقاع الأرض ومنها هذه المدينة الخالدة ، فان الشك لا يتطرق اليه فى أنى وضعت عزمى موضع العمل ، وبفضل هذا العزم صرت ذلك الفاتح الذى همه الاستيلاء على الممالك .

---

\* الحديث : العدد العاشر ، حلب تشرين الاول « اكتوبر » ١٩٣٩ ، ص

٣٦٩ وما يلى .

الحق اقول ان حكمى ينزل من هذا العالم منزلة الروح من البدن -  
ولكنى لست ادرى ايتها الفتاة العربية الكسابة التى سلبتني  
رشدى ، كيف لا يؤثر كل ذلك فيك ؟ وكأنى بك لا ترين لكل  
هذه الاعمال الجليلة قيمة ؟

انى حائر ! ولست اعرف ما الذى يصحك عنى ولى كل هذه  
المآثر التى تتلف كل عذراء ان يكون لحبيبها نصيب منه ،  
والشئ الذى يجعل كل فتاة يهتف قلبها بحبى وينبض مؤادها  
بعشقتى ؟

اننى دهش حائر : لانى انا فرديناندو ملك هذا العالم ، فأتين  
أنت وتجلين منى عبدا لك مع انى لم اعترف فى وقت بالعبودية  
الا لله ؟

انا الذى سخرت العالم لأمرى ، اتيت أنت لتسخرينى .  
لجعلينى عبدك وانا مليكك ، واشملينى بعطفك فأكون لك ايتها  
الغادة اطوع من بنائك !

نظيفة : ان قبولى لما تعرضه على رغم انه امر معرض للشكوك والريب فاننى  
لا يمكننى انكار واقع ملموس فى ان سلطتك خضع لسلطان  
جاذبيتى وانى وان كنت اجد منك ومن مظاهر حبك ما يبعث فى  
نفسى شعور الغبطة ويرضى ناحية فى نفسى ، الا اننى أعجز  
من أجل هذا وحده ، من أجل غرور النفس ، ومن أجل لطفك  
وأثار كرمك أن اكون الفتاة التى ينبض قلبها بحبك .

ذلك نتيجة لوجدانى العربى الذى ملاء حبا باينام جلدته وعنصره !  
لو كنت من اللاتى يحرص على الجاه والسلطان عن طريق التسلط  
على ارادة الملك لرأيتى اعتر بك ، ارمالك والاطفك . ولكنى  
بهمنى شأن أمتى ولهذا فانا لا اعتر بحبك !

أيها الحاكم بأمره ! يقولون انك كلك عدل وانصاف ، وهذا فيه  
من الحقيقة الشيء الكثير ، ويقولون انك عمرت هذه البلاد ، وهذا  
اني حد بعيد ولكن لا أرى لعدلك وتعميرك البلاد غاية تنتهي إليها ، لان صلة  
الرحم بينك وبين العروبة مقطوعة .

يقولون لقد زالت المظالم في حكمك وفي ظل سلطانك ، ولكن كيف حدث  
هذا ؟ أتغيرت نفسية الحاكم ، هذا ما لا أراه !

كل ما أخشاه ان تنعثنى بعدم الانصاف ، ولكن ليس معنى هذا ان اجمل  
قلبي يطاوعني على رعايتك فان كانت المنافع التي جنتها هذه البلاد أكثر من  
المضار التي لحقتها بدخول قواتك ، فاني أرى فيك تمثال العداوة لأمتي لأنك أجبن  
دخيل . ولكن رويدك قليلا فلست أريد بذلك أن أنكر عليك عدالتك . وان  
كنت آخذ عليك انك كنت السبب في جريان الدماء الزكية أنهارا لما دخلت  
بجيوشك الظافرة هذه المدينة .

لقد عملت قصارى الجهد لتحققنا في عروبتنا ، وعملت على ان تشتت العرب  
وتشردهم ! رويدك لاتحاول ان تنكر ، ألم تستعمل كل ضروب التحقير مع  
ملكنا ابو عبد الله الصغير ؟

كل هذه الذكريات الاليمة تتركني خيري دهشة في ثورة غضب - على من  
كان السبب في كل هذا . ولا تعجب ، ألم يكن لي مع كل شهيد صلة رحم  
وقرابة . .

اترك لك الحكم يا فرديناند في هل يجوز لي ان اعمل على رعايتك ؟  
وقبل ان تجبني . تأمل في الحقيقة التي تجعل منك السبب لتشريد ابناء  
عنصرى ، ألسنت القوى الذى كان بجبروته سبب كل ما حاق بالعرب في هذا  
القطر . كن شهما في مواجهة الحقائق .

تريد ان تبعث في نفسى قوة التشبث بالحياة وانت وقواتك كنتم ترجون  
لنا الفناء . يا لله !

لقد غادرني أبي لدار البقاء ، ولحقته أمي وتركها ورائهما فتاتهما - أنا  
يتيمة لاميراث لها سوى الاحزان ، فدعني في يتيمة واحزاني .

لست اجد في الدنيا من يحميني ويعطون علي في هذا العالم ، ولكن  
ليس معنى ذلك ان ألجأ لحنفك • كلاً ثم كلاً • ان  
بين طيات نفسي توجد قوة عقيدتي وايماني ، وطالما هذه القوة  
موجودة في نفسي فهي تبعث في كياني الحمية والغيرة .

سيان عند مثلي لو نبض قلبه بالآلام والمسرات ، لان هنالك قوة  
واحدة هي عقيدة الاسلام ، اخضعت وجدني وقلبي لها ، فمتى  
ارتفع نجمه فاننا ذلك الانسان المملؤ غبطة وفرحاً ، ومتى مال  
نجمه فليس لي الا ان احمل الأتراح والأحزان في قلبي .

هلا بعد كل هذا تنكر على احزاني ، وانت الذي جعلت نجوم  
الاسلام يميل عن هذه البلاد .

ان في شروق الشمس ماتما لي وفي غروبه ماتما ، فلست ارجو  
يافرديناندو في عنايتك ، لا تنتظر مني العطف عليك .

فرديناندو : الآن بان لي أسباب انصرافك عني وأسباب احزانك • ولكن  
حدثيني ماذا تريدون بكل بياتك ؟

نظيفة : ان تطلق سراحى وتردني لحياتي الاولى ، حياة اليتيم والاحزان .

فرديناندو : ( بتأوه ) ان الاحزان لي وحدي واليتيم يتم قلبي .  
ابق الى جانبى في رعايتى واكلاى يعنايتك فوآدى .  
وانا الاهين بان ارد عنك احزانك وأجيب لك مطالبك .

نظيفة : دعنى • لا تمس هذه اليتيمة • دعها لتتم من الفاقة ،  
أليس وراء مظاهر الدول وعظمتها الشقاء والالام ،  
دعنى لقد اظلم قصر الدولة في ناظرى منذ غادره أصحابه .

فرديناندو : لا يتطرق الى مؤآدك اليأس • ان الاله الذى جعل منك تلك اليتيمة  
الحزينة وضعك فى طريقى لتجتلى بحر كرمى ،

نظيفة : لو نثرت الذهب فى طريقى جودا وكرما واحسنت على بما هو ملء  
خزائنك ، فثق يا فرديناندو انك انت ، انت عدو امتى !

فرديناندو . ( يحاول ان يقترب منها ويعمد الى ملاطفتها )  
ما اجملك من غزال نافر وغادة ذات سحر ودلال •

نظيفة ( تبعده عنها ) اطلق سراحي او اقتلنى ، لقد اجتمع فى نفسى قوتر  
الاسلام عليك •

فرديناندو : تذهبين ! لا سوف لن تذهبي • ان الاسلام باق • وليس لك من  
حياة خارج رعايتى ففكرى •

نظيفة : ليكن ! دعنى ارى الحياقا •

فرديناندو : رويديك ، يجب ان تعلمى ان الاسلام لا يمكن الا ان يكون باقيا  
على الزمان • اما انا الفانى فسوف لن يبقى منى الا الاسم المجرد  
فى صفحة التاريخ التى لا ترحم • فكرى • ان مقاليد الدولة ان  
تغاييرت من يد ليد ومن سلطان لسلطان ولكن الشعب هو هو لم  
يتغير • وشريعة البقاء فى الحياة للأصلح • والأصلح الأكثر  
عدلا ولم يكن النسب فى وقت من الوقت سبيلا لدوام الحكم  
للظالم •

انى لا انكر عليك ان صلة الرحم بينى وبين العرب ان كانت  
مقطوعة من جهة الدم والعنصرية ، ولكن نحن نلتقى فى عالم  
الحقيقة ، وهذه هى الصلة الكبرى - صلة الانسان بالانسان -  
ويجب ان تعلمى ان الكل ان كانوا عبيدا لى فعدايتى وحدها  
هى الحاكمة •

نظيفة ( قائلة مع تناوه ) إواه انت اجنبى وان كنت عادلا .

فرديناندو : يجب أن تعلمى اننا ان افترقنا من حيث العنصر والدم الا اننا نتفق من حيث الحقيقة الانسانية . لكن دينى ومذهبى باطلا - كما ترين - ولكن أليس من الممكن ان نتفق مشايخنا وسجاياتنا ؟  
تأخذنى على انى شردت اميركم ، ولكن ألم يشرد هو الشعب وكاد يحيل هذه المدينة خرابا بلقما .

نظيفة : لقد كان اسمه - أى اسم الامير - شيئا لنا ولكن كان للدولة كيان ، فلما زال وسقط زال معه كيان الدولة ، لقد كان خائنا يعيش على محاباة الغير ولم يكن المسلمين يريدونه ولكن كانوا يصبرون من أجل شىء واحد ، من أجل أجداده . لقد كان له ان يفتخر بحسبه . وأنى لك ذلك يا فرديناندو ؟

نحن لم نكن ننتظر تبواك على العرش ، بل كنا ننتظر اعقابه .  
انى أريد ان اضع حدا لهذا الجدل !

لقد عملت على استقرار نار الحرب السفين الطوال ودمرت البلاد وعملت على أن تجعل نجم الاسلام ماثلا عن قلبه فى هذه الاقطار ، ودخلت غرناطة الجميلة بجيوشك وطاقات الظفر تتقدمك . وفى كل حركة من هذا تعريض بشرقنا ونيل من كرامتنا . لقد أطت الدولة حتما فى مقام ، وسقت الالوف الى الممات ، ثم بعد ذلك تجسر على أن تمز يدك لصفوف المنكوبين المثلومين فى عزتهم وشرفهم لتأخذ بيد فتاة اليستها ثوب الحداد وتعمل على ان تجعل حزنها فرحا ، وتحاول ان تزيل اتراحها بكرمك وعطفك .

الا لو خطر ببالى الانقياد لك ، بل لو ابتسمت فى هذه اللحظة لكنت ممن لعنهم الله ! والناس اجمعون !



فردينا ندو : ان شعبك باق خالد على الزمن ، اما انا الفانى فليس لى من رجاء  
الا ان تبقى بجسانبى ، فذلك وحده سبيلى للبقاء . لا تذهبنى  
فذهابك ذهاب حياتى !

نظيفة : أتعرف يها العامل ، ان اهتمام ملكنا بالسفاسف كان مقدمة تمهد  
لكم سبيل الاستيلاء على هذه المدينة . اما نصركم فراجع لخيانته .  
لقد كان جباناً رعيداً اجبر اهل المدينة على التسليم لما دنت  
جيوشك منها . . . وهكذا اتيج لك ان تستولى عليها .

أتري ان رغبتك فى دك معاقل المدينة التاريخية وفتح حصونها  
وحصيتك الاسبانية هى التى جعلت تفتحها بعد ذلك ؟ لا اظن ،  
ولكن يجب ان تعلم ان ملكنا عبد الله الصغير كان غادراً لم يعرف  
لعقيدة الاسلام حرمة وهو ولى نعمته . ومن هنا صب على المسلمين  
نقمته فلما بلغ بظلمه عنان السماء وحقت عليه كلمة ربك فى القرآن  
بعثك الله على رأس جيوشك ليكون عبرة فى أمركما لمن يعتبر !  
لقد ذهب الظالم ولكن ذهبت معه الدولة ، وهذا ما يحز قلب كل  
مسلم ومسلمة . لان ذلك اىذاء بميل نجم الاسلام عن اسبانيا  
ولا تظننى فى ادعائى أبعد عن الحق فكلانا فى ادعائى - وأنت غير  
ما اقول - صاحب حق . فاذا كان لك ان تفتخر باعمالك فهذا مما  
يليق لك ، ولكن الأليق انا الفتاة العربية المجروحة فى عزتها  
وشرفها القومى ان انفر منك !

فردينا ندو : ( يركع على قدميه ويتقدم اليها فى ابتهاج )  
نظيفة !  
لنكن نستمتك سبيل مسراتى فى الحياة ولينر اشراق جبينك لى  
فى ظلمات آلامى . واحزانى . ها أنا عاقل الانسبان راكع على  
قدميك - وان كنت تعدينه لك العدو للحدود !

لماذا ؟ ليجد الأمان والراحة عند اقدامك .

لقد أوقعتى القدر فى طريقك لأقع أسير حبك ، ولأن حياتى ومماتى

رهن إشارة منك ، ففى امكانك بإشارة ان ترفعينى الى العلاء  
وبإشارة ان تهوى بي الى الحضيض .  
تعالى الى حبيبتي التى ملكت مشاعرى وصيرت أرادتى رهن  
كلمة منها .

نظيفة ( بغضب ) : قف عند حدك ايها الحاكم بأمره ، لقد كنت سبب دمار  
شعبى !

فرديناندو : ( بابتهاال وقد اغرورقت عيناه بالدموع ) :  
ايتها الغزال الشارد لانتفرى ، اقتلينى ففى ذلك داع لسرورى .  
خفى من شدة نظراتك وقسوه رمقاتك فليس لى احتمال على  
ان اراك غصبى .  
كأمة واحدة من فمك الذى ملؤه الشهد تنير لى ايامى الدالكة .  
ابتسمى لى ياصاحبة ألوجه الجميل الذى ايكانى !  
( ويجش بالبكاء )

نظيفة : ( بغضب وشدة )  
فرديناندو . ارى لك كل يوم معى شأن يجرى على وتيرته  
الأولى . كل يوم تجربنى تجربة جديدة ، ثم تعود ، هل ترانى  
اصبحت بوتقة لتجاريبك ؟ لست ادرك ما السبب ؟

ان كان ماتزعمه من حب فقد جلوت لك المسألة وبينت لك وجه  
خفقان قلب مسلمة لك . واعلم ان المادتى طالما كانت ملك نفسى  
فليس لك ان تنتظر منى غير ماقررت ، ولهذا ارجو ان تضع حدا  
لتجاريبك العقيمة !

لم اطلب فى يوم مارعايتك ولاشمولى بكرمك فهل يكفىك هذا  
الجواب ؟ انى اختتم كلامى لك بعبارة يجب ان تفهمها .  
انا لا اريد منك كرما ولا احساسا فلا تزدد اصرارا والحافا

أحييت أم أهلك ، فانا لا أحبك قط • وليس لك منى الا المقت  
والازدراء • ( وتغادر الشرفة بسرعة ) •

( يسدل الستار على فرديناندو وهو متهاك على الأرض )  
يجهش بالبكاء والدموع تجرى على مآقيه )

## المنظر الثاني

وقراءة .

( فرديناندو متهاك على احدى الارائك بعد خروج )  
( نظيفة من عنده )

فرديناندو :

انى لأنتظر المكافاة على ما قدمت من جميل الخدم ولكنى لا افوز الا بالجرأ  
هذا جزاء احسانى ! لست ادرى أى مشكل هذا ! فان فكرى المدرك عاجز  
عن ادراك كنه وحقيقة هذه المسئلة ! ان اليتيمة الشقية تؤنبنى وان كنت لا ارى  
لغائبيها فى نفسى من تأثير ، لقد غلبنى الحق وأضعفنى امامها حتى لم يبق  
لى من أمرى سوى أن تعصينى وتأبى الانقياد ، وتقف لتحقرنى بكل صراحة  
وكانها تؤدى وظيفة وعملا لها ، والحق لا أكتمه انها لها فى ذلك حقها ؛ ولكن  
ايها القلب الضعيف الذى يكاد يورثنى التهلكة ، لست ادرى معنى لانقيادك  
لفتاة قروية عربية لا تمت لك ولعنصرك الأصيل . لم يكن ذلك لاثقا بى انا  
فرديناندو عاقل أسبانيا ! ولكن هذا هو المقدر ، آواه !

لقد قدر الله لى أن اسقط أسير حب هذه الفتاة ، واصبح قلبى المملوك  
لها يسيرونى انا الذى يسير امور هذا العالم ، لقد ملكت امرى هذه الفتاة  
وما افساسها ! ولكن قسوتها مظهر لفدائيتها ووفائها لشعبها . هذه الفتاة التى  
اعشقها تحب أبناء جلدتها وتعشقهم فهى لاتخوننى ولكنها وفية لابناء  
جلدتها .

انها معجزة العصر وفى سمو فكرتها كل مبانى النيل والاباء .  
وتضحيتها فى نظرى خضوع لسلطان الغيرة التى تكون سببا للالام الدائمة  
والأحزان عندى .

ان فتوتى تشمخ ، ومروتى لا تسمح بذلك ، والأسلاك تلغنى ،

ان ضحيقتها على مذبج حبي حتى ان الملائكة لتنزل الى الأرض لتنهأ بى •  
ان الغيرة عند الملوك والقدرة على التسلط مظهر لعدالتهم المستمدة من عدالة  
السما ؟ ولكن من يجرى ان كل هذا هذا صحيح ؟ !

لو صح هذا ، فان قلبى سوف لا يتركنى بسلام دون عقاب ، وسأفقد  
أمالى فى الحياة ويظلم كل شىء امامى واصبح مع نسمة أتنفسها لذوق العذاب •  
وتستولى الرخاوة على اعمالى واعجز وتذهب قوتى واقتدارى • وأحرم من  
صفاء ذهنى . ويصبح ملكى دارا للمآثم وتتحول نفسى الى معنى اليتيم !

سوف ارى معالم اليأس فى كل وجه ، ولست ادرى بم التعلق وفيهم  
التشبيث ؟

اننى اريد ان اجبرها على البقاء ولكن مقامى يضطرنى الى ان اطلق  
لها حريتها فى الذهاب او البقاء ( يركع متضرعا ويتجه نحو السماء )  
اللهم أى الفضائل أعظم ؟ العدل فى الناس أم الحب ؟ ( يعقب على  
ملاحظته بقوله ) :

هيهات ؟ ان رسالتى فى الحياة ان اكون عادلا ، ودوام حبي ليس معناه  
للا الاسفاف !

( يصلى ويبتهل لله )

لهى ! ليتنى اقدر على هذا : ان اكون عادلا وعاشقا فى آن واحد !  
( يقوم بيأس )

هيهات هذا هيهات ! ليس هذا فى الامكان ، والمصيبة المقدرة لا تخرج عن  
الهجران • هجرانها لى ، ما هذا القضاء الغامض الذى لا يسبر له من غور ؟  
( يتهالك على الاريكة ويجهش بالبكاء )

ذهبت محبوبتى الجميلة من امامى ، اواه !

( يستدل الستار على هذا المنظر )

## الفصل الثانی منظر واحد

في احدى قاعات قصر الحمراء الداخلية بغرناطة ، وقد جلس فرديناندو على احدى الارائك الموشاة بالديباج والحرير والمحلة بالذهب والابريز وقد طال به الانتظار للقاء نظيفة محبوبته وسالبة ليه

فرديناندو : اتيت ايتها المحبوبة ؟ آه ! تعالى الى جانبى

نظيفة ( وقد اخفت خنجرها في رداثها ) : لقد قدمت امتثالا لأمرك ، ومجيئى على وجهه الاكمل .

فرديناندو : قليلا من الاحترام ايتها الفتاة المحبة بالالغاز ، فبعد قليل يزول أسباب الآمك واحزانك وابقى أنا وحدى اكرع كؤوس الآلام والاحزان وليكن في سعادتك وافراحتك ما يبعث شيئا من الراحة لفؤادى ، ولو قليلا .

نظيفة ( تحدث نفسها ) : هل هذا تصنع منه وتحايث !

فرديناندو : رويدك لا تطعنينى ولا تجرحينى بكلامك فلقد وهبى الله القدرة على ان اصدر ، قرارى لان الله يريد ذلك وانى ونفسى اليوم في حرب وجلاد عنيف .

اذهبى ايتها الجميلة ، لقد سمحت لك بالذهاب !  
أذهبى يا من يذهب بذهابه هودئى ورشدى وربما ذهبت حياتى .

نظيفة ( تحدث نفسها ) : لقد كان الخنجر الذى احملة اليوم سيضع حيدا لاصرارهِ ولكن ، ( توجه كلامها لفرديناندو ) .

لقد ظفرتم بغرناطة وما انتم اولا تسصفرون ذلك النصر ولا تبالون به مبالا تكم بانتصار فتاة قزوية عليكم ، لقد ابعدمت من هذه البلاد رجلا لا يعود . وبددتم شمل جيش لا يجمع ، وهدمتم بلدا وكسرتهم قلوبا لا تجبر ومع ذلك ففساؤنا يثبتن امام اطماعكم هذا الثبات فما بالكم بثبات رجالنا الابطال : اجل ان الفتاة المسلمة لا تضل في طريق الحق ، ولن تعبدك ايها الملك العظيم قط ، كذلك كل اعالينا واسافلنا فليتضح لك علو قدر العرب ، اولئك الذين ظفروا بهذا الملك العظيم في عامين ثم نبوؤا على عرشه ثمانيا قرون فلما ملكموه منهم تأخرتم عنهم في كل شأن ، أليس الفرق عظيما بين قومك وبين العرب الكرام ؟  
( نظيفة تستعد للخروج )

فرديناندو : قفى !

نظيفة : تكلم ، ماذا تريد ؟

فرديناندو : لقد كنت مخطئا في حكمي ، وعدلت عن اطلاق سراحك !

نظيفة : اذن ، ماذا كان مقصدك من كلامك السابق ؟

فرديناندو : ( بغضب ) لقد تحملت كل شيء ، تحملت قسوة الحب وكان

هامتي ، ولكنك الآن عمدت لتحقير الاسيان - عنصري الكريم - وهذا

جعلنى ان لا احتمل !

نظيفة : ما معنى كلامك هذا ؟ وما مقصدك النهائي منه ؟

فرديناندو : ان ارادتي الان تنحصر في قولى : ابقى هنا !

نظيفة : ( تمد يدها لخنجرها ) : اصحيح ما تقول يا فرديناندو .

فرديناندو : حقيقه ما أقول !

نظيفة : ( تغمد الخنجر في صدرها ) : خذ جوابي يا فرديناندو ! . . . .

فرديناندو : ( يتولاه الدهول - ويتقدم نحوها : ايتها التعيسة ! ماذا فعلت

بنفسك ؟

نظيفة : قمت بواجبي الذى استوجبته حميتى !

فرديناندو : ( بجنون ) : محبوبتى نظيفة !

نظيفة : ( بصوت متقطع ) : ها أنا قد ذهبت ؟

فرديناندو : اواه !

نظيفة وليتبق نعشى غنيمة لك

« بيأس »

فرديناندو :

« يرتضى على الارض »

الله ..





## كتب للمؤلف

- ١ - البطل المعاصر في الرواية المصرية .  
الطبعة الأولى ، دار الحرية ، بغداد ، ١٩٧٦ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٢ - الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث .  
( بالاشتراك ) .  
الطبعة الأولى ، القاهرة ، مطبعة دار التأليف ، ١٩٧٧ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٣ - نقد الرواية في الأدب العربي في مصر .  
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- ٤ - مصادر نقد الرواية في الأدب العربي الحديث في مصر .  
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- ٥ - نقد المجتمع في حديث عيسى بن هشام .  
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- ٦ - الفكرة العربية في « عودة الروح » .  
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ .  
المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل أحمد أدهم .

- ٧ - الجزء الأول : « أدباء معاصرون »  
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ •
- ٨ - الجزء الثانى : « شعراء معاصرون »  
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ •
- ٩ - الجزء الثالث : « قضايا ومناقشات »  
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ •

رقم الايداع ٨٦/٣٤٣٠

---

الرقم الدولي ١ - ١٦٧٧ - ٠٢ - ٩٧٧

دار التضامن للطباعة

٢٢ شارع تنامي - ميدان لاطوغلي

تليفون : ٣٥٥٠٥٥٦

المؤلفات الكاملة  
للدكتور إسماعيل أحمد أدهم

الجزء الثاني

# شعراء معاصرون

. جميل صدقي الزهاوي  
. أحمد زكي أبوشادي  
. خليل مطران  
. عبد الحق حامد  
. ميخائيل نعيمة

تحرير وتقديم  
دكتور أحمد إبراهيم الهواري  
أستاذ النقد الأدبي المساعد  
جامعة الزقازيق



دار المعارف

تصميم الغلاف : كريمه طه

## محتويات الكتاب

### الصفحة

- ٥ — فهرس تحليلي •
- ٤٥ — مقدمة •
- ٧٣ ١ — جميل صدقي الزهاوي •
- ١٣٧ ٢ — أحمد زكي أبو شادي •
- ١٦٣ ٣ — خليل مطران •
- ٤٣٧ ٤ — عبد الحق حامد •
- ٥١٥ ٥ — ميخائيل نعيمة •

د. حسن  
عبد  
المنعم  
الساوي  
عز





## فهرس تحليلى \*

الصفحة

٤٥

المقدمة

### جميل صدقى الزهاوى

٧٧

الاهداء

٧٩

تصدير

توطئة : الأدب العربى بين المدرسة القديمة والحديثة — تباين النظرة للأدب العربى — خصائص الآداب العربية وعدم تجردها عن الذاتية وسكونها — علة ذلك تكمن فى الطبيعة العربية وأثر البيئة — قصور الأدب العربى عن التصوير — أثر الدين واللغة والطبيعة فى قصور الأدب العربى عن طرق ساحات كثيرة من ميادين الحياة — آثار هذه المميزات والخصائص فى الأدب العربى الحديث •

### مجرى الأدب العربى فى العصور الحديثة

وراثه الأدب العربى الحديث للكثير من خصائص الأدب القديم — عوامل النهضة الحديثة بعد فترة ركود عصور الانحطاط التى امتدت من أواخر العصر العباسى إلى القرن التاسع عشر — أثر الاتصال الحضارى بين ( الشرق ) و ( الغرب ) فى تأثر الحياة الشرقية بأنماط الحضارة الغربية — روح التجديد فى العالم العربى تكمن فى قوة الفكر الفردى فلم يمض من الزمن بضعة عقود حتى ازدهرت المدرسة الرومانسيكية ، ومن ناحية ثانية فان قوة نشوئية تطورية مضت بالمجتمع العربى فى

خطوات تدريجية وهذه قوة الفكر العام • وهذه هي القوة التي ارتكزت عليها روح الاحياء في الشرق العربي • ومن هاتين القوتين مضت الجماعة الانسانية في الشرق العربي وشكلت تبعا لها جميع الأدوار التي لابتست كيان العالم العربي •

كان لهذه المؤثرات فعلها في مجرى الفكر العام فدفعته الى ( إحياء ) الخوالد من تراث الأدب العباسي والأندلسي والتمثل بأخيلتها • وساعد على هذا وحدة الأساليب في اللغة العربية وروح المحافظة في الفكر العام — النهضة التي قامت لم تكن نهضة بمعنى ما فيها من عناصر الابداع والتجديد انما بمعنى أنها كانت عصر إخصاب في الأدب العربي بعد جذب — ومن هنا تألفت « المدرسة القديمة » ( الكلاسيكية ) — من خلال ترجمة « البستاني » للألياذة عرف أبناء العربية للمرة الأولى في تاريخهم ملحمة شعرية زخمة بمثولوجيتها التي تخلع على الطبيعة الاحساس الانساني والشعور البشرى — الأدب الغربي أخذ في التأثير في الآداب العربية يد ذلك في شعر خليل مطران ، عبد الرحمن شكري ، أحمد زكي أبو شادي ، وهم أعلام المدرسة الرومانتيكية — بجانب هذه الحركة الرومانتيكية ذهب بعض أدباء المهجر الأمريكي من السوريين لانتحال الأدب الغربي ، ودعوا لأدب جديد ليس فيه من العربية الا الاسم ، وهو في قوامه وهيكله غربي الروح أوروبى الأخيلة ورأس هذه الحركة جبران خليل جبران — وسط هذه الموجات الأدبية التي اجتاحت العالم العربي وقفت العراق تطل من عزلتها وتتأثر بالتيارات التي تجتاح سوريا ولبنان ومصر —

العوامل الفعالة في التحولات الاجتماعية في تاريخ العراق الحديث — ساعد ذلك على قيام الصراع بين العنصرين التركي والعربي نتيجة الدعوة الى الطورانية Pan - Türanism عند الاتراك والدعوة للعروبة أو العربية Pan - Arabism عند العرب — حركة التحديث في تركيا وموقفها من تحكم عقلية المدرسة الاسلامية — ثورة شباب تركيا على فكرة ارتباطهم بالعرب والعالم الاسلامي وهذا دفعهم للاهتمام بما يدور من مباحث رجال العرب عن الترك والطوران ، وسرعان ما كشف لهم استنطاق الاثريين لآثار ما بين النهرين مدينة تورانية كانت المنبع الذي استقى منه العالم القديم ، أصول حضارته وشريعته وثقافته — قابل العرب هذه الحركة الطورانية بما يقابلها ، فدعوا الى الفكرة العربية ووجدوا في تاريخ العرب ووحدة اللغة والأخيلة والشعور عند شعوب الشرق العربي ما يستمدون منه الاسس لدعوتهم — احتلال الحلفاء للعالم العربي ( ١٩١٨ — ١٩١٩ ) — تأثر العقلية العربية بهذه الحركات العنيفة فتقطعت عند الكثيرين من أبناء الشرق العربي أوصال العقلية العربية القديمة ، ونشأت مع الزمن عقلية جديدة تستوحى أخيلة الغرب وتعتمد منطق العقلية الأوروبية وتعرف كيف تسير مجرى الحياة الجديدة التي اجتازها العالم العربي — وكان لهذه العوامل تأثيرها في مجرى الأدب العربي • فقد نشأ تيار أدبي يعبر عما طرأ على المجتمع العربي الجديد من تطور متأثراً في هذا بأخيلة الأداب الأوروبية • غير أن البيئة الثقافية الموروثة فعلت فعلها في العقلية العربية فجاءت استجاباتها متفاوتة وظروف كل فرد — النهضة الفكرية في تركيا

وازدهار حركة نقل الآثار العلمية والفلسفية والادبية في القرن التاسع عشر والعقدين الاولين من القرن العشرين مهدت لظهور أعلام الادب التركى من أمثال عبد الحق حامد — وقد تأثر بهم أدباء العربية ، وخاصة العراقيين الذين لم يكن لهم من ظروفهم الخاصة ما يجعلهم يتصلون بالفكر الغربى مباشرة لموقعهم الجغرافى النائى عن مراكز الحضارة الأوروبية •

٨٦

### جميل صدقى الزهاوى ( ١٨٦٣ — ١٩٣٦ ) •

• حياة الزهاوى والعوامل التى أثرت فى أدبه •  
 أدبه وتكيفه بحالاته النفسية • أسلوب النقد الحديث وأدب الزهاوى • مذهب اسماعيل أدهم فى النقد • الأدب بوصفه نقاجا للنفس البشرية يرتكز فى الفعل وجوابه والفعل المنعكس عنه وينزل عند ضرورات البيئة • ماهية البيئة • التطبيق النقدى على أدب الزهاوى • اتصال أدب الزهاوى بحياته • ميلاد الزهاوى — نشأته الاولى وطفولته • حياته فى فترة الكهولة وفى عهد الشيخوخة • آثاره العلمية والفلسفية والأدبية • عناصر أدبه الانسانية وخصائصه • نفسية الزهاوى وروحه الشاعرية وتغلب الفلسفة والتأمل فى شعره • الزهاوى شاعر العربية الفليسوف فى العصر الحديث — الحب والوصف فى شعر الزهاوى — الزهاوى والتفكير الفلسفى الحديث • تعرضه لمبادئ الطبيعيات بالبحث • فكرة الفضاء عند الزهاوى ومقارنتها بما يقابلها عند اينشتين • فكرة الجاذبية • الزهاوى وعلوم الحياة • أثر نظرية داروين فى فكره وأدبه • موقفه من المرأة • اعتقد الزهاوى بوحدة الدوحة الانسانية بشقيها — الرجل والمرأة — ولم يفرق

بين الجنسين للاختلاف الجنسي • فالمرأة وان كانت أقل في استعدادها الطبيعي من الرجل الا أن هذا الاستعداد يتراوح بين حدين ، ويقرب من استعداد الرجل • ومن الغبن للمرأة أن ننزلها دون الرجل • الزهاوى يتمتع بعقلية علمية فائقة وهذه العقلية تمتاز بتشعب نواحيها وشكلها حسب منطق العلوم • فهي تبدو في الرياضيات عقلية رياضية كما أنها في الفيزيكا تظهر ذهنية فيزيقية عميقة وهي في علم الحياة تتظاهر في عقلية بيولوجية دقيقة تغلبها النزعة المادية • أثر هذه المعارف في تكيف شعره الفلسفى •

### شعر الزهاوى

شعر التأمل والفكرة — خصائص شعره الفلسفى •  
تمثيل<sup>assimilation</sup> الزهاوى لفكرات أبى العلاء •  
الزهاوى كان فيلسوفا يودع تأملاته نظمه ويبت أفكاره قصيده — الزهاوى وعبد الحق حامد — الزهاوى وفيكاتور هيفوفى دواوينه « الله » و « نهاية الشيطان » • الزهاوى و « الكوميديا الالهية » لدانتى • تأثر الزهاوى بهذه الآثار في نظمه للمحمته « ثورة فى الجحيم » مقارنات : الزهاوى وشعره الفلسفى فى ديوانه • فى رباعياته • فى اللباب فى الاوشال فى الثمالة • المرأة فى شعر الزهاوى •

### أحمد زكى أبو شادى ( ١٨٩٢ — ١٩٥٥ )

مظاهر النزعة الادبية التى تتمثل فى آل أبى شادى — الحبيب الأول ، انصراف أبى شادى الى دراسته العلمية الطبية وتخصه فى البكتريولوجيا — أدب أبى شادى يمتاز

بروحه التجديدية القوية • مدرستان في الادب العربى الحديث فى مصر • المدرسة القديمة يمثلها البارودى واسماعيل صبرى ، أحمد شوقى ، حافظ ابراهيم ، والمدرسة الحديثة يمثلها خليل مطران ، عبد الرحمن شكرى ، د • أحمد زكى أبو شادى نظرة عامة على الادب خلال القرن التاسع عشر • من ثمار النهضة السياسية والفكرية ظهور كوكبة من الشعراء الاحيائيين بريادة البارودى أعادوا للشعر جزالته التعبيرية واستمدوا صورهم وأخيلتهم من خوالد العصر العباسى مما ساعد على اخصاب الأدب العربى الحديث • بجانب هذه الحركة التى ذهبت تستمد من تراث الماضى ما يحبى الادب العربى ذهب نفر من الذين أخذوا بشئ من الحضارة الاوروبية ووقفوا على جانب من الادب الغربى يجارون الاوروبيين فى آدابهم وكان خليل مطران أسبق هؤلاء الى مجاراة الآداب الاوروبية • الصراع بين المدرستين • يمتاز شعر الدكتور أبى شادى بالروح الاوروبية العالمية النظرات • تأثيرات وردزورث علة عدم تذوق الكثيرين من الجمهور القارىء لشعر أبى شادى • فى الوقت الذى يصادف نجاحاً عندما يترجم الى اللغات الاوروبية • شعر أبى شادى يمتاز بالروح الرومانسية ، الا أنه يمتاز بالخيال البسيط البعيد عن التعقيد • علة ذلك أن ثقافته العلمية تجعله قريباً من العالم الواقع حيث لا يبتعد عن عالم المحسوسات • أثر البيئة الانجليزية • شعر الدكتور أبى شادى : شعر التصوير • شعر العاطفة • الشعر القصصى • شعره العلمى والفلسفى • هذا الشعر يدل على عقيدته الدينية وإيمانه العميق بالكون ويتصوف فيه تصوفا علمياً فريداً • شعره

العلمى يكشف عن نفس تتوق لكشف المجهول ، وتذهب الى أقصى العوالم • وتنزل الى أصغر الكهيبات ، وتصعد الى أبعد أغوار الفضاء • ومن وراء هذا كله تحس بنفس قوية الايمان بنظام الوجود ووحدته ، وبضآلة الانسان وحقارته • أسلوب الدكتور أبى شادى فى شعره واضح سلس العبارة رقيق الحواشى الا أن شعره يمتاز بشيء من الغموض • رأى دكتور أدهم فى أبى شادى وأعجابه بنثره • تعقيب د • أحمد زكى أبى شادى •

١٣٧

### خليل مطران

( ١٨٧١ – ١٩٤٩ )

#### المبحث الأول

#### النقد الأدبى والشعر والشعراء

توطئة : الشاعر هو ذلك الانسان الذى يستوعب الحياة فى الاشياء ملء نفسه ويفيض بها من شعوره ووجدانه فتخرج نابضة بأسرار الحياة الروحية • رسالة الشاعر لا تخرج عن التعبير عن الحياة فى سرها الروحي • علاقة الشعر بالفنون الجميلة • الشاعر انسان لا يعنى بالجمال الا قدر ما هو مثبت فى تضاعيف الحياة التى تبدو معكوسة فى اطار ذاته • وعمق استيعاب الشاعر للحياة ومنحى ابرازه وعرضه لمشاعره واحساساته تحدد معنى قيمة شعره • تقويم شعر الشاعر يقوم على : عمق مخالطة وجدانه للحياة ، ومنحى عرضه الاحساسات والمشاعر • التعبير عن الشعاعية هو كل أغراض الشاعر • ان الشعاعية تستعين بالاوزان أو القوافى أو ما يقوم مقامها لتخرج الى العالم الظاهر متميزة بنبرات يتميز بها الشعر عن بقية ضروب الكلام • فالشاعر حين يستعير الاوزان أو

ما يقوم مقامها فهو يستعين بها ليؤلف وحدة موسيقية يمكن أن يصب فيها الخلجات التي تتردد في وجدانه ، وهو حين يصب هذه الخلجات في الالفاظ فانها تتصاعد فتكون وحدة لا يمكن أن تفصل الالفاظ فيها عن الشعور • فالشاعر في ذلك كالموسيقي فكما لا يوجد في الموسيقى أنغام في جانب ومعان يعبر عنها بهذه الانغام في جانب آخر ، بل يوجد صوت تعبيرى ، كذلك في الشعر لا يوجد ألفاظ وحدها ومعان وحدها ، انما يوجد ألفاظ تعبيرية عما في وجدان الشاعر ، هي مظهر الشاعرية ، هي مظهر الشاعرية والشاعرية والشعر نفسه • الشعر شئ يتصل بنفس الشاعر ونبض وجدانه ومنحى تعبيراته ، والموضوع شئ يتصل بنفس الشاعر من حيث تغشاه الشاعرية وتنسحب عليه مستنزلة أخيلتها ومجازاتها التعبيرية • واذا تكون الصلة بين موضوع الشعر والشعر نفسه مرتبطة باستئزال الشاعرية من الموضوع مادة الشعر • بين المادة والشكل والموضوع • لايمكن أن يتخذ الموضوع قاعدة للبحث في الشاعرية وطاقاتها الا من ناحية واحدة تتصل بالمدى الذى تسمح به للتواردات الشعرية • الشاعرية تبدو فى منحى انسحاب الشاعر على الحياة • فكرة النماذج الثلاثة التى ترد اليها طبائع الشعوب : النموذج المصرى ، النموذج العربى ، النموذج اليونانى • الشعر الصحيح هو ذلك الشعر الذى يتفق قلبه الخارجى مع الجو الذى يحمله المعنى معه ، والذى تتماسك فيه المادة مع الشكل •

## المبحث الثانى

### الشعر العربى : طبيعته وتطوره

الأصل فى الكلمة الشعور ومنها نقل اللفظ لباب المعرفة



والعلم • لفظة « شأر » العبرية تستعمل بمعنى المسكة من العقل والمعرفة • هذا الاستعمال المقابل في العبرية للاستعمال العربى يحمل فى نفسه أصلاً يدل على الشعور • الشعور عند العرب شعر من حيث هو فيض الشعور • ومن حيث ان لفظة الشعر نقلت من باب الشعور بالشيء الى العلم به فان لفظ شاعر استعمل للدلالة على أهل الحجة من العرب من حيث هم أصحاب المعرفة والعلم • ولما كان العلم والمعرفة عند العرب لهما أصل مستمد من الغيب ، فان أصحاب الحجة هم أصحاب المعرفة من المتصلين بقوى الغيب من الجن والشیاطین • الشعر العربى نشأ كما نشأ الشعر عند الامم السامية مقفى لكن بلا وزن ، الوزن مستحدث فى الشعر العربى بعد أن تكاملت فيه القافية ، نشأ من ملاحظة تكرار المقاطع اللفظية ، كما هو الحال فى الشعر العربى •

دراسة خصائص الشعر العربى لا يمكن أن يخلص بها الباحث مجردة عن دراسة روح العنصر العربى • العنصر العربى يتميز بأنه فى التفكير والعمل يبدأ من ذاته لينتهى عندها ، فهو يعيش فى الحاضر ولا يلحظ تحول الماضى وارتباطه بالحاضر وتمخض المستقبل ، من هنا فالشعر العربى من حيث هو صورة لنفسية العنصر العربى لا يصور ولا يحكى صور الحالات التى يعرض لها فى طبيعتها الموضوعية ، وانما يعرب عن أثرها فى النفس ، فهو تعوزه الطاقة على التجرد من الذاتية وجعل الظواهر الموضوعية فى طبيعتها الموضوعية • وهذا يفسر السبب الذى قعد بالشعر العربى عن التصوير فالتصوير يتطلب التجرد عن الذاتية والعرض للظواهر الطبيعية فى طبيعتها

الموضوعية ، رأى ابن خلدون في الشعر • خطورة الرأي  
تكن في دلالته على انعطاف المفهوم الأصيل والصحيح  
للشعر إلى بدء غلبة الاتجاه الاتباعي في الشعر العربي •  
حيث أن الأغراض التي قيل فيها الشعر أصبحت منوالا لمن  
أتى بعدهم يصوغون شعرهم بالنظر إليه •

١٨٠

### المبحث الثالث

#### نشأة الاتجاه الإبداعي في الشعر

توطئة : يقوم اصطلاح الرومانسية في الآداب  
الغربية من أصل في اللاتينية يشير الى غلبة الخيال  
والشعور على الاحساس والعقل من هنا جاء الاتجاه  
الابداعي في الآداب الغربية ارسالا للخلاجات النفسية  
متربة بالوجدان بغير تقييدها بأحكام الفكر وقوانين  
العقل • الابداعية في الادب العربي لم تقم على أساس  
الثورة على القوالب والتراكيب العربية ، وانما قامت  
قبل كل شيء على أساس من نقل الشعر من الأغراض  
العربية الاتباعية إلى الأغراض الأوروبية الإبداعية •  
خليل مطران يوضح أبعاد المذهب الجديد : قوالب العرب  
في نظم الشعر ومذاهبهم في صوغ الكلام على أساس  
اتباعى تقوم عليه لغة الضاد ، والمذهب الجديد ليس  
عليه أن يخرج على هذه الأطوار • وان كانت له الحرية  
من جهة صرف المعانى وتوجيه الأغراض إلى السبيل الذى  
يشاء ، غير مقيد بشيء إلا أن تكون هذه المعانى  
والاغراض مستوحاة من روح العصر الذى يعيشه الشاعر

فيه • بيئة مطران وأثرها في ظهور المذهب الإبداعي •

## الاتجاه الاتباعي

يقوم الاتجاه الاتباعي في الشعر العربي على أساس الاغراض النموذجية المصوغة في قوالب من عمل الذهن • الشعر العربي غنائي في روحه اتباعي في مبناه • في الاتجاه الاتباعي يقوم البيت من الشعر محل القصيدة ، وتنتهي عندها أغراض الشاعر مما جعل الشعر عند العرب ينحل الى صور ، كل بيت شعر تحثله صورة كاملة ، لا تصور في الواقع ولا تحكى صور الأشياء التي يعرض لها الشاعر في طبيعتها الموضوعية وانما تعرب عن أثرها في النفس وصداها • من هنا كانت ذاتية الشعر العربي ووقوفه عند الضرب الغنائي من الشعر • وان ثورة الابداعية على الاتجاه الاتباعي : من حيث تترسم الابداعية الاغراض الاوروبية في الشعر ، هي ثورة على الاغراض العربية ، ومحاولة للخروج على الروح العربية • ولما كانت هذه الثورة قائمة في حدود اللغة العربية ، فانها لم تقدر على استيعاب الاغراض الأوروبية كاملة ، من حيث ارتبطت بعض الاغراض العربية من جهة المعاني بالالفاظ العربية ، مثال ذلك أن الالفاظ الدالة على المعنويات في العربية تغلب عليها الصبغة الحسية ، الحركة الابداعية التي قام بها مطران تقوم على الاغراض الشعرية المتصلة بالمعنى دون المبنى • الحركة الابداعية التي قام بها خليل مطران لم تكن في جميع نواحيها تجديدا وخروجا على القديم ، انما كانت في بعض النواحي ، وأكثرها يتصل بالاغراض العامة للشعر دون المبنى مثل ادخال الشعر القصصي والتصويري • بفضل خيال مطران تمكن

من أن يجعل الشعر العربى يحمل صورا من الشعر لم تكن العربية تحتويها من قبل • امتدادات الحركة الابداعية فى مصر وسوريا ولبنان وفى المهجر •

قامت الابداعية العربية على أساس التناول الرومانسى للموضوعات الشعرية • لما كان العرب يعرفون الشعر على أنه الكلام الموزون المقفى الذى يجرى على أساليب العرب ويقصد به الجمال الفنى مما جعلهم يعتبرون الشعر صناعة تتبع المعانى فيها الاوزان والقوافى ، اذ أن الوزن والقافية أصل أدواته الشعرية • أما الابداعية فقامت تحارب مثل هذه الفكرة معتبرة الشعرية الأصل ولها أن تستعين بالأوزان والقوافى أو ما يقوم مقامها لتكون لها تلك النبذة الموسيقية التى تميز الشعر عن بقية ضروب الكلام •

التعامل بين الانسان والبيئة • تأثير من الموجة الغربية فى إرهابات افتقاد المجتمعات الشرقية أسباب اتصالها بالحياة والذهنية العربية التقليدية ، تفاعل الشرق بالغرب كان على أشده فى لبنان وسوريا من هنا كانت لبنان وسوريا مهد الاتجاهات الجديدة فى الادب والفكر العربى • سليم عنحورى — وديوان « آية العصر » الحركة التى قام بها سليم عنحورى مهدت السبيل لخليل مطران لتحميل الشعر العربى تلك الصور والاغراض الجديدة فى بيئات المسيحيين من أهل الجبل تحت تأثير الاتصال الوثيق بأوروبا المسيحية • الشخصية اللبنانية •

نجح اللبنانيون فى أن يظهروا شعورهم وخلقاتهم على حقيقتها فى آثارهم ، مستمدة أسبابها من

محيطهم الطبيعي • هذا العصر من أزهى العصور التي عرفها تاريخ لبنان • جهود أسرة اليازجي ، والبستاني • بيئات متباينة تتدرج من بيئة المدرسة القديمة التي ترجع الى أيام الازدهار للمدنية العربية تستوحى منها أختلتها ، الى بيئة المدرسة القديمة التي تمثل عصور الانحطاط للمدنية العربية ، الى بيئة مدرسة تخلصت من آثار عهود الانحطاط واتصلت بموجة الغرب ومن هنا عملت على أن تقتبس من الغرب الى الحد الذي تستطيع البيئة والعصر تمثيله ، الى بيئة أنكرت كل ما كان من الماضي وقطعت صلاتها بأصول الثقافة العربية التقليدية واتجهت نحو الثقافة الغربية

الفكر هو الطابع الذي يسم هذا العصر • قام نضال بين عقلية لبنان المحافظة على روحها الكنسية التي تقترب من روح القرون الوسطى وبين العقلية الجديدة الواقعية المادية التي حملتها الثقافة الغربية • قدرة الطبيعة اللبنانية على تشرب الاشياء وتمثيلها • الصراع بين العقلية الأوروبية والعقلية الشرقية التي لبست ثوبا من الاصلاح الدينى تارة وثوبا من الدعوة والانتصار للحرية الفردية طورا • الاوضاع الاقتصادية للبنان وانعكاسها على القيم • الاضداد طابع العصر : الايمان والشك ، اليقين ، والحيرة ، الحكمة والجهالة ، الاشرار والقمام ، النور والظلام • هذا العصر من خير العصور

التي تمهد المناخ لرسالة الخليل الابداعية

## المبحث الرابع

### عصر مطران وطابعه العام

#### توطئه

طرح المنهج النفسى فى معالجة شخصية خليل مطران • أثر البيئة فى سلوك الشخصية • شخصية مطران التى تكونت تحت تأثير التفاعل بين دوافعه الأولية وأسباب محيطه البدائى وبدايته الأولى ، هى التى ظهرت فى خلجات نفسه وفى منحنى تأثره بالأشياء طيلة حياته • دراسة شخصية مطران فى ضوء حقائق علم النفس التجريبي • نقد هذا المنهج وردود عليه •

عن نشأة خليل مطران وعصره • أظهر سمات هذا العصر تداخل الثقافتين الشرقية والغربية وتشابكهما • الملابس التاريخية فى سوريا ولبنان • الأوضاع الاقتصادية • أثر حملة نابليون على مصر وحروب ابراهيم باشا فى الشام وفتحها لسوريا فى بعث اهتمام أوروبا بالشرق واستيقاظ الشرق • الاتصال بين الشرق والغرب وأثره فى نشوء حركة جديدة بدت معالمها الأولى فى آثار فارس الشدياق قبل عام ١٨٦٠ • بجانب هذه الحركة ظهرت حركة مضادة لها تعمل على الالتفات بقوة نحو الماضى فى محاولة لإحياء تراث العباسيين والاندلسيين الشيخ ناصيف اليازجى ممثل هذا الاتجاه الإحيائى • نجح اليازجى ومن بعده ابنه ابراهيم فى أن يعيد للغة العربية قوتها القديمة وبلاغتها • كما نجح الشيخ ناصيف فى أن يرجع بديباجة الشعر العربى إلى الديباجة الأموية والعباسية • من هنا كانت حركة الإحياء العظيمة لآثار

الماضى التى تركت أكبر الأثر فى نهضة مصر فى ذلك الحين • عادت العربية الجزلة والديباجة القديمة للحياة ، ولكن عادت والاستقرار أساسها ، وظهر بجانب الميل لبعث تراث الماضى والمحافظة عليه فى البيئات الاسلامية ، ميل للتخلّى عن هذا التراث خصوصا • وهكذا قدر فى ظل الاتجاه الاتباعى للشعر العربى أن يخرج عن دائرته الفنية لينتهى منها الى دائرة الصنعة • ومع الزمن أصبح الشعر العربى يفقد عناصره الوجدانية والشعورية ويتحجر عند صور وأشكال ، ويضحي مجرد وشى وزخرف كما انتهى فى يد البحترى والشعراء الذين أتوا من بعده • ظل الشعر العربى محافظا على تقاليد القصيدة العربية حتى العصر العباسى • فلما أخذت المدنية الاسلامية تتفتح فى ميادين الثقافة عن صور لم يعرفها الفكر العربى من قبل بفعل تأثير الفكر اليونانى • حرص بعض الشعراء على التجديد فى القوالب التى يصاغ فيها الشعر فخرجوا عليها • وكان رائد هذه الحركة المتنبى ، ثم المعرى ، فابن هانئ • هذه الحركة تعتبر أول خروج على القديم فى تاريخ الأدب العربى • الزخرف البيانى من مستلزمات الروح العربية فى الشعر • رأى د • اسماعيل أدهم ، خليل مطران ، طه حسين • القواعد التى عرفها الغربيون فى نقد الشعر لا تصلح تماما فى نقد الشعر العربى فان له خصائصه التى ينفرد بها مما يستلزم أن ينظر اليه من قواعد خاصة به فى النقد الادبى • الشعر العربى مستنزل من النظر فى صور الاشياء دون أن ينفذ الى ما وراءها المتنبى يمثل كمال الاتجاه الشعري العربى • ابن الرومى يمثل كمال الاتجاه الشعري الاعجمى • الأخذ بأسباب العربية فى الشعر العربى • ومادام سبيل الشاعر العربى

الاتباعى فى قوله الشعر راجعا لمرانته على أساليب صوغ الشعر حتى يحصل معه قالب كلى من التراكيب يتركز فى ذهنه فيفرغ فيه صور ما ينظم من الشعر . فإن ملاحظة تأثير الشاعر بأساليب الشعراء المتقدمين ومعانيهم ووجه هذا التأثير مهمة لأنها مقياس للتكلف الشعرى كما أنها مقياس للأصالة الشعرية إن كان الشاعر يصوغ شعره فى قالب كلى . وبلغ الشعر العربى درجة من التدهور فى عصور الظلام أيام حكم الأتراك . نتيجة للعكوف على طرائق القدماء وتقليدهم من جهة وضعف ملكة الابتكار . من جهة أخرى تحجرت القوالب الشعرية ونتاج عن ذلك أن خفتت شخصيتهم وتلاشت ملكة الابتكار فيهم وتبددت فى التقليد والمحاكاة .

٢١٦

### المبحث الخامس

#### العصر والرجل

توطئة : عصر الخليل عصر تحول فى تاريخ المشرق . هذا العصر يسمح للعبقريات أن تظهر . عصر الخليل وظهور رسالته الشعرية الابداعية . علة خمول ذكر الخليل . \* رأى النقاد فى شعر مطران : طه حسين ، أحمد الشايب ، أسعد الكورائى ، ابراهيم ناجى ، أحمد زكى أبو شادى . أنطون الجميل .

\* المنحنى الشخصى للخليل . سيرة حياة .

\* مدى ما يقدمه المنحنى الشخصى من أضواء

تفسر شعر مطران . شعر خليل مطران وإن اعتبر مرجعا فى فهم حقيقة حياة الرجل الشعورية ، فإنه فى ذاته ليس بالشئ الذى يذكر فى دلالاته على شؤون حياته المعاشية . الا أنه يساعد على دراسة حياة الشاعر وملاء الفجوات التى بين الأخبار المتجمعة عنه ، ونفخ الحياة فى الهيكل



العظمى لتاريخ حياته بمعنى أنه من خلال ( الشعر ) نتعرف على ( الشاعر ) • شعر مطران ودلالته على حياة الشاعر الشعورية • مطران لا يقول الشعر الا عن وجدان صادق • ومراثيه ومدائحه لا تعتمد على جودة الصياغة وقوة الصناعة التي يرتفع بها الى محاكاة العاطفة ، انما يقوم على فيض الشعور • مدى الاعتماد على شعر الخليل في ترجمة حياة الرجل • المنهج في دراسة تاريخ حياة مطران يعتمد على ثلاث مراحل : تبدأ الأولى من ميلاده وتنتهى باستقراره في مصر • وتبدأ الثانية من حيث ينتهى الدور الأول وتنتهى بالحرب العالمية الكبرى • أما المرحلة الثالثة فتبدأ بنهاية الحرب الكبرى وتمتد الى وفاته • اعتماد المنهج التاريخي القائم على النظرة التطورية • الطور الأول هو طور النشوء ، والطور الثانى هو طور النضوج ، والطور الثالث هو طور اكتمال • الالتزام بهذا التقسيم المنهجى في دراسة المتحول والثابت في شعر مطران وشخصيته •

٢٣٧

## المبحث السادس

### الطور الأول من حياة مطران

توطئة : ينتسب خليل مطران الى أسرة عربية مسيحية عريقة الأصل تعرف ببطن « أولاد نسيم » ترتقى بنسبها الى الغساسنة • هجرات أسرة آل مطران •

\* والد مطران : عبده مطران من رجالات بعلبك المبرزين ومن أصحاب الضياع والديساكر في وادى البقاع ومن المشتغلين بالتجارة وكانت أراضيه ومتاجره

تدر عليه ربها وفيراً • تزوج بوالدة الخليل في حيفا من مدائن سوريا الجنوبية • ثم استقر بها في بلدته بعلبك وأنجبت منه بنين وبنات وكان منهم الخليل • ووالدة الخليل من آل الصباغ ، إحدى الأسر العربية النصرانية النازلة سوريا الجنوبية في أرض فلسطين جهة حيفا وكان والدها من أعيان حيفا •

• كان عبده مطران بسيطاً في غير تكلف مبسوط اليد • نشأ متأثراً بجو أسرته ، فأخذ منها تقاليدها وأخلاقها وبثها في محيط أسرته أما والدته الخليل فكانت سيدة كاملة ذات شهامة ، ربت أولادها تربية مثالية • وكان يساعدونها على هذا جو الأسرة بما بينها وبين زوجها من الوثام ، كان يسبغ على العائلة جواً هادئاً •

\* عاش الخليل أيام طفولته الأولى مفصلاً بحركاته وأعماله عن مزاج عصبى أصيل وطبيعة ذات حيوية زائدة ومشاعر متعددة وإحساسات زاهرة • البواعث النفسية في سلوك شخصية الخليل • الطبع الأصيل من نفسه هو طبيعة الانفعال بقوة والاستجابة للأشياء بشدة وطبيعة الانفعال الهادئ الذي يطالعك بها الخليل ، والاستجابة ببطء للمؤثرات إنما تأصلت في نفسه مع الزمن بحكم المعاودة والمراجعة • ومن هذين الشطرين المتقابلين والمتداخلين في شخص الخليل ، تكونت ذاتيته على نحو خاص • يقول مطران : في المعاودة وحدها تاريخ تكون شخصيتي ، فقد كان هناك عاملان يفعلمان في نفسي : شدة الحساسية ومحاسبة النفس ، ومن هذين العاملين خلصت بتكوين نفسي على نمط خاص • من مقومات

تثقيفه ثقافية عربية أن مدرسه في الصف كان الشيخ

ابراهيم اليازجى إمام اللغة فى عصره وعنه اخذ اللغة والثقافة العربية الخالصة ، على أن الشيخ ابراهيم اليازجى إن أزجى به إلى ميدان الأدب العربى البحت ، فقد كان الخليل على اتصال بالاداب الفرنسية مما ساعده على أن ينفتح على آفاق جديدة من الحياة والشعور . ومن هنا اعتقد أن مستقبل الادب العربى ، ليس للنماذج التى تذهب تحاكى طرائق القدامى فى المعانى والاشكال والمشاعر والصور ، وانما للنماذج التى تعبر عن روح العصر وخلجاته ومشاعره واتجاهاته فى قالب عربى رصين . موقف مطران يتبلور فى قوله : « اللغة غير التصور والرأى وان خطة العرب فى الشعر لا يجب حتما أن تكون خطتنا ، بل للعرب عصرهم ولنا عصرنا ولهم آدابهم وأخلاقهم وعلومهم ولنا آدابنا وأخلاقنا وحاجاتنا وعلومنا . ولهذا وجب أن يكون شعرنا ممثلاً لتصورنا وشعرنا لا لتصورهم وشعورهم » . وما كان فى مستطاع مطران أن يخرج على أوضاع اللغة العربية من حيث سرت فى نفسه أوضاعها فخالطتها لهذا اضطر مطران أن يقول الشعر فى الأغراض الجديدة ولكن مصبوبة فى القوالب العربية الخالصة . لكن حركة الجديد التى أخذ بها مطران لم تكن لتستساغ عند المثقفين من جمهور العربية ، وقد تكونت أذواقهم على غرار عربى محض مما دفع مطران أن ينظم الشعر فى الاغراض القديمة ، ولكن تشعر فى روحها شيئاً من الحياة الجديدة التى تفتحت فى جنباتها شاعرية مطران .

\* سفر مطران الى باريس . تعلم مطران الاسبانية استعداداً للهجرة لأمريكا الجنوبية . حياة

مطران في باريس نشاط متصل ، في سبيل الدرس والفتور  
 من آداب الافرنج من جهة والجهاد في سبيل الدستور  
 وتحرير العناصر التي في الدولة العثمانية من جهة أخرى •  
 تأثير « الفرددي موسيه » في مطران • تبدو شاعرية  
 مطران في الطور الاول مرتكرة في هذا الطور على طريق  
 المعاودة التي خلص بها عن طريق التعامل الحر مع  
 محيطه وبيئته ، وخلة الحيلة التي تقوم بطبيعة  
 المعاودة التي تأصلت في نفسه • وطبيعة المعاودة من نفسه  
 كانت تدفعه للعناية بتفاصيل الأمور وجزئياتها وهذه  
 العناية بجزئيات الأشياء وتفاصيلها كانت تسبغ على  
 نظره ، الوجهة الموضوعية • وتعامل الخليل الحر مع بيئته  
 جعله يخاص بروح جماعية تأنس للجماعة وتتعامل معها •  
 غير أن هذا التعامل كان يتم في حيطه نتيجة ما خلص  
 به من طبيعة التريث التي تولدت بفعل المعاودة  
 والمراجعة •

## المبحث السابع

### الطور الثاني من حياة مطران

توطئة : مصر في عهد الخديوي عباس حلمي الثاني  
 ملتقى آمال شباب العرب وملجأ أحرار العثمانيين •  
 اتجاهين متميزان : الاتجاه الاول يتمثل في شعور  
 الولاء نحو الخلافة والارتباط بفكرة الجامعة العثمانية  
 الاسلامية • أما الاتجاه الثاني فكان يتمثل في شعور  
 الانزعاج عن الجامعة العثمانية مقرونا بالنقمة على الادارة  
 التركية والرغبة في استقلال الوطن العربي • وكان هذا  
 الشعور يتركز في الغالب في جمهور المسيحيين من النازحين  
 من سوريا ولبنان •

✱ مطران وسليم بك تقلا ، بشارة باشا تقلا .  
 عمله في الاهرام الحماسة العثمانية في كتابات مطران .  
 قصائد مطران في مجلة « أنيس الجليس » . ضرورة  
 مراجعة القصائد المنشورة في الديوان في صيغتها النهائية  
 بأصولها المنشورة في المجلة المذكورة . بالمراجعة يتبين الناقد  
 الفاحص أن شاعرية الخليل كانت في ذلك العهد في طور  
 التفتح ومتأثرة بالمذهب الرومانسى .

✱ الناحية الشعورية من حياة مطران . طبيعة  
 المعادة في نفس مطران وبناء القصيدة .

✱ حياة مطران الاجتماعية وأغراض من الشعر  
 تلونت بها مشاعره واحساساته فشارك الجماعة شعورها  
 واندمج في جوها وحمل نظمه آلامها وأفراحها . ولايعنى  
 هذا اتهام مطران في شاعريته . فمدائحه ومراثيه لا تعتمد  
 على جودة الصياغة وقوة الصناعة التي يرتفع بهما البعض  
 الى محاكاة العاطفة ، وانما تقوم عنده على  
 فيض الشعور . علة هذا الصدق في شعره الاجتماعي تكمن  
 في ميله لمعلشرة الناس ومؤانستهم فتداخل مع لطف  
 السجاياء ليكون محورا تدور حوله بعض أغراض شعره .  
 مطران وفكرة التشيع للجامعة العثمانية . كيف يجنح  
 مطران الى التاريخ ؟ تغير موقف مطران واليقظة الوطنية  
 المصرية . مرثاة مصطفى كامل . اشتراك مصر وسوريا  
 في الملابس والأوضاع الاجتماعية والسياسية جعلت  
 مطران حين يتوجه لمصر ، يتوجه بمشاعره — في الواقع —  
 الى مسقط رأسه . ومن هنا جاء عنصر الصدق في مرثاته  
 لمصطفى كامل .

## المبحث الثامن

### الطور الثالث من حياة مطران

توطئة : مطران والمسرح المصرى • الفرقة القومية •  
ترجمة عطيل Othello و « تاجر البندقية » • و « ماكبث »  
و « هاملت » • سقوط المسرحيات المذكورة على خشبة المسرح •  
أثر هذه المسرحيات فى رفع مستوى الجو الذى يدور فيه  
المسرح العربى فى مصر • أثر مطران فى النهضة المسرحية  
تأسيس شركة ترقية التمثيل العربى « تأسيس الفرقة  
القومية لرفع مستوى فن التمثيل • أهداف الفرقة  
رفع مستوى التأليف والتعريب المسرحى وترقية  
الاخراج وترقية الموسيقى المسرحية والغناء المسرحى  
واعداد الممثل والمخرج اعدادا فنيا •

✽ كان مطران يحيا فى الدورين الأول والثانى من  
الطور الثانى من حياته ومعيشته تدور فى عالم الصحافة ،  
إلا أن انصرافه عنها إلى الاشتغال بشئون الاقتصاد  
كان نقطة تحول خطير فى حياته • رأى خليل مطران فى  
مستقبل مصر الاقتصادى •

✽ كان الخديوى عباس حلمى الثانى فى أواخر  
عهد خديويته ملتقى آمال شباب العرب خاصة بعد أن  
ظهر الاتحاديون بنياتهم العدائية نحو العرب • وقد أراد  
أن يجمع من حوله قلب العرب فشمل برعايته رجالا لهم •  
ومن مظاهر هذا الالتفاف عنايته بخليل مطران وتعيينه فى  
منصب السكرتير المساعد للجمعية الزراعية المصرية ومنحه  
الوسام المجيدى • وتكريمه فى حفل حضره الادباء  
والشعراء • موقف مطران بين فكرة القومية المصرية •  
العثمانية وفكرة القومية المصرية •

٣ — الصلة النفسية بين خليل مطران وآثار شكسبير  
 التأثير بالأغراض والمعاني الشكسبيرية • تأثير مطران  
 بالمعاني الشكسبيرية لم يخرج عن كونه انسانا يتأثر  
 بمطالعته بما يقرأ • فضلا عن أنه كان يعيد الكرة عليها  
 حتى تلين له معانيها فيقدر على صبها في القالب العربي •  
 من هنا لكل من شكسبير و خليل مطران — عالمة ومنحاه  
 الخاص في شعره الذي يتسق وطبيعته الخاصة •• حياة  
 مطران تدور في معظمها في عالم الذهن • وهى حياة  
 شعورية يتعارض في شبكة انفعالاتها الفكر والعقل • رأى  
 حافظ ابراهيم في شعر خليل مطران •

٢٩٨

## المبحث التاسع

### شخصية مطران

توطئة : الثابت والمتحول في الشخصية الانسانية  
 تطبيق المنهج النفسى • شخصية الخليل بين قوة العقل  
 وضبط النفس • الخليل وان خلع بحكم المراجعة  
 الذاتية بقدرة على ضبط النفس ، فان طبيعته الأصلية  
 كرجل عصبى المزاج مرهف الاحساس سريع الانفعال ،  
 كانت تهى أعصابه للتأثر بالانفعالات الدقيقة للوهلة  
 الأولى • الخليل يعاود المراجعة للانفعالات يضبطها ويحللها  
 ويصفها في نسب دقيقة وينزلها عند حكم العقل بادخال  
 عنصر الفكر فيها •

١ — أثر البيئة في بناء الشخصية والوعى • طفولة  
 الخليل • الترابط بين طاقة الشاعر والتفاعل التى يصب  
 فيها تجربته الشعرية •

٢ — في طبائع البشر بين الفعالية والانفعالية •  
الطراز المكتئب ومطران • محاولة مطران أن ينسى كآبته  
في الناس • من هنا جاء تعلقه الشديد بالعالم الخارجى ،  
رأى في شعر الخليل ورد • الطراز الاجتماعى •

٣ — الطراز الباطنى النظر يغلب على ثقافته عنصر  
التأمل والتفكير والنظر هذا العنصر يجعل مطران يهضم  
ويمثل ما يخلص به من مطالعته • بين الخاص والعام •  
بين الاستعداد النظرى والثقافة المكتسبة •

٣٣٣

### المبحث العاشر

#### آثار مطران

توطئة : لم تخرج بعد مجموعة كاملة لآثار الخليل •  
دواوينه • مسرحيات مترجمة •

١ — مطران والتاريخ • مجموعة مراثى الشعراء  
فى البارودى • قصيدة مطران فى رثاء البارودى • القارىء  
للقصيدة يخرج بصورة صادقة الدلالة على نفسية  
البارودى وشخصية ، ثم حياة الرجل وجهاده • القصيدة  
تتفق وفكرة الرثاء لانسان جمع بين الوزارة والفروسية  
والشاعرية •

٢ ، ٣ — نفس الخليل فى الشعر • صورة مجملّة  
فى شعر الديوان •

٣٤٠

### المبحث الحادى عشر

#### طبيعة مطران الفنية

توطئة : الشاعرية الحقّة وليدة الطبيعة الفنية



التي خاصتها الاساسية القدرة على استيعاب الحياة في الاشياء عن طريق الخيال ثم الفيض بها من الوجدان • تقسيم الطبائع الفنية للشعراء • طبيعية مطران الفنية في ضوء الطبائع الفنية الثلاث •

١ — أساس الشعاعية اندماج الحياة في الطبيعة الفنية • فهم الطبيعة الفنية يقتضى من الناقد ملاحظة وجه الاندماج الشعراء الذين من طراز مطران يسحبون الحياة الى نفوسهم فتجىء من أطواء ذاتهم • وهؤلاء عادة يجعلون الحياة جزءا من شخصياتهم فيتصل عندهم الموضوعى بالذاتى والخارجى بالداخلى • وهذا الاتصال أساسه الاضافة الى شخصياتهم • ولما كانت شخصياتهم متعددة المناحى كالنشور ذى الاضلاع والجوانب فانهم يعكسون الحياة التى تخالط نفوسهم فى صور شتى • ان سقطت على بعضهم وكمات بعضها : جاء التصوير عندهم • هكذا يحتجب العنصر الذاتى عندهم وراء ستار من الموضوعية • مطران شاعر مصور ، تغيب شخصيته وذاتيته وراء الصور التى تجىء من العالم الخارجى ( عالم الموضوع ) والتى تمر خلال نفسه المتعددة النواحي والجوانب فتتحال الى أوصاف وصور تصويرية •

٢ — الحياة تندمج فى وجدان الخليل من وجهها العام ، الذى يشترك فيه كل الاحياء • رغم عمق نظرة مطران للحياة واتساعها فهى نظرة تنطق الشخوص على أساس اعارته شخصيته لهم ، ولهذا تبقى شخوص قصصه ناقصة من حيث أنها لا تدل على أنماط خاصة تنتهى شخصياتها الى الجزئيات والتفاصيل التى تقوم بها والتى تختلف

باختلاف الافراد • القدرة على التشخيص وليدة خيال قوى واسع وشعور عميق زاخر • وما يتبع هذه القدرة من ملكة الوصف والتصوير • الطبيعة عند مطران ليست من قبيل تجريد الشخوص من الطبيعة ومخاطبتها واسناد صفات الاحياء اليها كما هو شائع عن شعراء العرب • ولا هي نتيجة للمجاز أو التشبيه الذى تسوق اليه ضرورة اللغة والتعبير فتسند الاوصاف الحية الى الطبيعة الجامدة • وانما هي نتيجة التعاطف بين وجدان الشاعر والطبيعة يضرمه سعة الخيال وحيويته •

٣٥٨

## المبحث الثانى عشر

### الخيال فى الشعر ومنزلته فى شاعرية مطران شاعرية مطران

توطئة : لما كانت الملكات التى تتداخل فى تكوين الحياة التى بالانسان هى ملكات الانفعال والخيال والفكر ، فان عنصر الحياة الذى يتميز به الشعر يجيء فى صورة تسمح بتجريد ثلاثة عناصر أساسية فى بنائه وتكوينه ، وهى عناصر العاطفة والخيال والفكرة • هذه العناصر لا توجد مجردة بعضها عن بعض فى نفس الشاعر ولا فى نفس النص الشعري وانما توجد فى حالة متداخلة يسمح تداخلها ببروز الخصائص الشعرية التى تتميز بها قطعة الشعر •

من الخطأ فى دراسة شاعرية مطران الاحتكام الى القاعدة الوجدانية الصرفة ، أو القاعدة الفكرية الخالصة ، لأن مطران شاعر متميز من الناحية الخيالية ، وهذه الناحية

نتيجة الأصل التثاؤمى فى طبيعته • ولهذا نجد أقوى  
العواطف بروزاً فى شعر الخليل ، هى العواطف المستثارة  
من آلام الحياة وأحزانها •

٣ — الفكر عند مطران منظم الخيال من جهة ،  
ومسير العاطفة من جهة أخرى • أثر القوة العاقلة فى  
تكوين شاعرية مطران • الاتزان المشهود فى معظم شعر  
الخليل من الناحية الشعرية يعود الى عمل القوة العاقلة  
أو الفكر • العقل يدخل فى تكوين شاعرية مطران فى ضبط  
النسب والعلاقات بين مختلف المشاعر والعواطف التى  
تستولى على النفس ، فلا تطغى عاطفة على الأخرى كما  
أنها تدخل فى إنشاء النسب بين الصور المتمثلة فى الذهن  
فلا تطغى اللون والخطوط بعضها على بعض ، ومن هنا  
تخرج العاطفة صافية والخيال واضحاً • شعر مطران  
لا يجىء خيالا وعاطفة فحسب ، وانما يجىء خيالا وعاطفة  
وفكرة • والقوة العاقلة لا تظهر آثارها فى شاعرية مطران  
فى أشياء التوازن فقط ، فهذا عمل داخلى ، فى تكوين  
الشاعرية • وانما تظهر فى فيضها بالمعانى والفكر  
وادماجها فى الشعر • فلسفة مطران ، فى أسسها فلسفة  
مسيحية ، تظهر واضحة فى شعره •

٣ — العاطفة والفكرة فى الشعر ومنزلتهما فى شعر  
مطران • لما كانت فكر مطران آتية من قبل طبيعته الفنية ،  
فقد انساق خليل مطران مع هذه الطبيعة لاستخلاص  
النتائج الحتمية التى تترتب عليها ، وذلك على أساس  
من عقيدته الدينية ، وهى المسيحية الخالصة • من هنا  
كان التمازج بين الاتجاه الاسمى والعقيدة المسيحية عند

مطران • الله يتجلى للنظر من خلال شعر مطران لا في صورة مبدع ( خالق ) للكون على أساس الخلق ، ولا على أساس الفيض والصدور كما ذهب الى ذلك أفلوطين وتابعه فيها آباء المسيحية ، وانما على أساس اعتبار أصل عملية الخلق في التمثيل والتخيل • من هنا يجوز القول إن مطران يبدو للنظر إنساناً يتجه الى تمجيد الطريقة التخيلية ، وشحت الطريقة العقلية في فهم الوجود ، وادراك حقيقته ، وهو بهذا الاتجاه يعبر عن حقيقة الفلسفة الاسمية •

٣٧٤

### المبحث الثالث عشر

#### صناعة مطران الفنية

توطئة : ظاهرة التناسب أو الاتزان بين شكل التعبير والمادة التي يحتويها التعبير • •

مطران من شعراء الصناعة الفنية في الادب العربي  
مطران مع عنايته بالصناعة الا أن الصناعة عنده غير مطلوبة لذاتها ، وانما لتكون وسيلة لبسط المعنى وابرار الفكرة في صورة تتفق مع جلال المعنى وروعة الفكرة •

١ — تداخل الفكر في تأليف جمل مطران وتركيب عبارته — وهي نتيجة للصناعة التي لا وجود لها بدون عنصر الفكر — يجعل عنصر الانفعال يخفت صوته ويتخلل • من هنا تجزل ألفاظ مطران وتوجز جملة وتقوى تعابيره • لذا فلعته ليست انفعالية ، وانما هي لغة انفعالية خلخلها الفكر • وخلخله الفكر للانفعال هي التي تجعل الالفاظ الجزلة تدور على لسانه في أثناء صوغ عبارته

الشعرية • أما اذا عبر مطران عن انفغاله مباشرة بدون أن يترك للفكر دورا كبيرا في خلقتها ، فإن ألفاظه ترق وكلامه يحلو وعبارته تكتسى الرونق والبهاء •

٤٢٠

## عبد الحق حامد

( ١٨٥١ — ١٩٣٧ )

توطئة : الأدب العثماني والتركي

السلالة التوارنية والعنصر التركي • الدور الذي لعبه العنصر التركي لا يكافئ خصائصه • علة هذا • الأصول التاريخية للاتراك العثمانيين • رغم أن الدولة العثمانية قامت في آسيا الصغرى على شتيت من العناصر التركية التي تتحدث اللغة التركية التي هي لهجة من اللغة الجفتائية الى لاتزال لغة أتراك آسيا الوسطى ، فانها عملت على استحداث لغة جديدة جاءت أمشاجا من الفارسية والعربية • وهذه اللغة التي عرفت بالعثمانية عجزت عن مسايرة الشعب في شعوره والتعبير عن احساساته وبقيت محصورة في دائرة ضيقة أقامتها فيه سلطة سلاطين آل عثمان من هنا ظل الاتراك محرومين من الاسباب التي تقيم عندهم أدبا قويا يعبر عن احساساتهم ومشاعرهم أما الشعب ، فعبر عن احساساته ومشاعره في أدب فجائي متخذا لغته الشعبية أداة لهذا التعبير ، وان ظل هذا الأدب في دائرة الاغانى والاقاصيص الشعبية • وهكذا نشأ عند الأتراك أدبان ، أدب عثماني مستظل بظل الثقافتين والأدبين الفارسي والعربي لا يعبر عن احساسات الشعب ولا يساير مشاعره ، وأدب تركي شعبي ولكن ليس له عناصر القوة والحياة التي يجعلها تقف قوية لتناهض الادب

العثماني المستظل برعاية السلاطين والطبقة المثقفة •  
 قام الادب العثماني قويا بطبقة المثقفين متمتعاً برعاية  
 السلاطين ولكن على تقليد ومحاكاة للآداب الفارسية  
 والعربية • أما الادب التركي الشعبي بأغانيه وأقاصيصه  
 وأمثاله وأزجاله فكان بعيداً عن التأثير بروح المحاكاة  
 والتقليد للآداب الفارسية والعربية • وكان يصدر عن روح  
 الشعب ويعبر عن احساساته ومشاعره ، لهذا عاش  
 زخماً بصورة قوية من الفن والحياة ، وان نظرت اليه  
 الطبقة المثقفة نظرة الاحتقار • التفرقة بين أدبين : أدب  
 عثماني وأدب تركي • آراء الباحثين في خصائص الادب  
 العثماني • تأثر الادب العثماني بالادبين الفارسي  
 والعربي • مفهوم الشعر عند الشعراء العثمانيين • أثر  
 الآداب الفارسية والعربية في هذا المفهوم • الأدب  
 العثماني يقوم في معظمه على التقليد والمحاكاة للادبين  
 الفارسي والعربي • أما الادب التركي الشعبي فكان  
 يحفل بالأغاني التي تعنى بالطبيعة الحية وتنطق عن  
 احساسات الشعب ومشاعره ، وهي تنقسم كلاً  
 الأغاني الشعبية الى ضروب مختلفة أهمها : أغاني الفصول  
 والأغاني التي ينشدها الفتيان والفتيات والتي تبرز من  
 بينها غرائز الشباب وميوله قوية • وأغاني الحماسة  
 تعبر عن الحياة البدائية التي عليها الشعب والتي تقوم  
 على تقديس الفروسية والابطال الشعبيين •

٤٤٠

الثورة على الكلاسيكزم : تعود الثورة على الادب  
 العثماني ، بسبب مباشر ، لعهد السلطان عبد المجيد الذي  
 آمن بأن تركيا اذا أرادت الحياة فليس لها الا أنه تأخذ

بأسباب المدنية الأوروبية • كانت الآستانة بحكم وقوعها في أوروبا من جهة ولكونها عاصمة دولة الخلافة أكثر مناطق تركيا اتصالا بالغرب ومدنيته من جهة أخرى سببا لاتصالها بموجة الآداب الغربية • ذهاب « شناسي » الى فرنسا في بعثه ورجوعه لتركيا بعد أن درس مذاهب الأدب الأوروبي ووقف على روائع الشعر الغربي ، فمضى يترجم للتركية وينقل اليها أروع صور الشعب الفرنسي ويبرزها في قوالب من الشعر تركية • وبهذا خرجت الآداب التركية من سيطرة الادب الفارسي والعربي لتتقم تحت سيطرة الآداب الأوروبية وعلى وجه خاص الادب الفرنسي وكانت هذه الثورة مقدمة لنشأة جيل جديد رجع للروح التركية سيقوحيها احساساتها ومشاعرها ويطلع أخيلتها في قوالب الادب • وكان رائد هذا الانقلاب الجديد « عبد الحق حامد » • الدعوة لجعل الشعر أوروبي الروح ، غربي الاخيلة ، تركي الاسلوب • عبد الحق حامد سيرة حياة •

### فن عبد الحق حامد الشعري

يمتاز عبد الحق حامد بمقدرة عجيبة في تمثيل الافكار والمعاني • اذا أردنا أن نبحث عن فن حامد الحقيقي وابداعه ، فيجب أن نلاحظ ذلك في المنحى الذي جمع فيه الافكار • ودراسة أسلوب حامد الفني تثبت أنه تراجيدي مختل ، فالطابع العام الخروج على القواعد المرعية في البلاغة ، وأسلوبه أشبه ما يكون بنوبات الصرع تحمل في أطوائها عنصرا يهز النفس من الأعماق ، بين عبد الحق حامد وكورنيل • مقارنة بين فيكتور هيغو وعبد الحق

حامد • الليركية ( الغنائية ) عند حامد تثبت مقدار حساسيته وسرعة انفعاله وتبين أنه يسيل رقة وعذوبة وحنانا في حياته ، واذا كان حامد يتميز بهذه الصفات الشاعرية على هيغو فانه دون هيغو في مقدرته الصناعية وتوليد المعانى والقدرة على صوغ الشاعر والاحساسات والمعانى في عبارات بليغة في التواردات بين فن هيغو في ديوان « الله » وفن حامد في مرثياته الثلاث • الفارق بين توارد الخواطر والتوليد • اذا اغترف فنان من أفكار غيره واستعان بها على أن يخلص ببناء فنى جديد ، فذلك شئ طبيعى ، أما أن يغترف من أفكار وأخيلة فنان آخر ويسوق هذه الافكار والاخيلة تختال في نفس التشابيه والكنيات فذلك هو موضوع المؤاخذة ، لأن أصالة الفنان وابداعه قائم على الاخيلة والمجازات ، وهى شخصية فهى من هنا ملك الفنان وحده • أما القدر المشترك بين الفنانين فهى الافكار والافكار وحدها ، أما صورة التعبير وطرز التصور فذلك شئ شخصى غير مشترك بين عموم الفنانين • وأصالة الفنان تعتمد على قدرته على تغيير صورة التعبير وطرز التصور حتى ينجح في خلق صورة جديدة من التعبير وطرز جديدة من التصور هذا هو التوليد .

أما توارد الخواطر فشئ مستقل عن هذا . قائم على الاتفاق المحض في المعانى والافكار • وبيان هذا أن يكون أجزاء الهيكل الفنى وتكوينه مختلفا عن الآخر تمام الاختلاف مما يثبت استبعاد التوليد • على قدر ماتكون الذاكرة قوية والطاقة الذهنية متفتحة والنفس مستعد لتقبل ما يعرض له من انفعالات . تكون دائرة التداعى أوسع • ومعنى ذلك أن تتعدد الروابط وتتنوع بين



المشاعر والاحساسات والافخيلة فتنثال المعانى وتتزاحم الصور • وفى هذا تقوم مقدرة الفنان على خلق المعانى والافخيلة واستنزائها • فما يثيره فى النفس مشهد غنى من مجموعة التداعى لا يثيره مشهدا آخر ، فمشهد الصحراء يثير مجموعة من الافخيلة والصور والمعانى غير مشهد المروج أو مشهد الغروب فى البحر بين التداعى المعنوى والتداعى السمعى •

٤٥٦

### الليركية فى شعر حامد

الليركية ( الغنائية ) فى شعر حامد بلغت قممتها فى ديوانين : « المقبرة » فى الرثاء و « حجلة » فى الغزل • نماذج من أشعار عبد الحق : تحليل ونقد •

٤٨٦

### عبد الحق حامد — مسرحياته الشعرية

مسرحيات حامد الشعرية كلها من نوع التراجيديدى وتدور حول وقائع تاريخية • الموضوعات التى يقيم عليها بناء مسرحياته موضوعات تاريخية • ومن هنا كان اشتغاله بالتاريخ ، وكان يلجأ اليه يطلعه بكثرة ، حتى يختار من حوادثه ما يصح أن يكون موضوعا لمسرحية ثم يعتمد لقراءة كل ما كتب عن هذا العصر التاريخى حتى تتمثل وقائعها وحوادثها فى عقله • ويستحيل بوجدانه وروحه الى ذلك العصر ، وعن طريق الاندماج فى روح العصر الذى يجرى وقائع مسرحيته فيه — يعتمد لاسلوب الحوار لينطق الحوادث المتمثلة فى ذهنه والمسرحيات التى وضعها حامد عن حوادث استخلصها من هذه التواريخ ، تبين مقدار تغلغل حامد فى تواريخ هذه الامم •

وهو في ابراز هذه الشخصيات - ومعظمها تاريخية -  
يعتمد الى التغلغل في روح العصر الذى عاش الشخص  
الذى يصوره في مسرحيته ، ويتعمق في دراسة حوادث  
عصره حتى يتسنى له خلق جو مماثل أو قريب من الجو  
الذى يعيش فيه بطله ، ثم يندمج في هذا الجو ليخلص  
بحياة الشخصية قريبة الى الواقع . حامد فنان انساني  
النزعة . مسرحياته تدور كلها حول مقاومة الظلم  
والاستبداد . يقوم فن حامد في مسرحياته على التعبير  
عن الشهوات والرغبات التى هى قائمة في تضاعيف الفطرة  
البشرية ، من هنا يمتاز فن حامد بالصدق في الكشف عن  
أدق خبايا النفس الانسانية وابرار ما يمور بعالم  
من رغبات وميول وشهوات .

٥٥٥

### فلسفة حامد في شعره

شخصية الفيلسوف في حامد تحتجب وراء شخصيته  
الشاعرة . حامد يمزج الفلسفة بالشعر . الخطوط الاساسية  
لفلسفة حامد . يبدأ حامد فلسفته من العالم الخارجى  
بحيث يلاحظ أن كل شيء محض تغاير ولاثبات لشيء .  
وان كان يرفض التسليم بالعدمية . اذا كان هنالك شيء  
في الخارج يأخذ في التغاير في الزمن فهل في الامكان معرفة  
كنه هذا الشيء ؟ يتدرج حامد في الاجابة عن هذا السؤال  
من العالم ( الخارجى ) الى العالم ( الداخلى ) فيقول  
ان مدركاتنا نسبية بالاضافة للاشياء الخارجية عنا .  
غير أن هنالك مدرك أولى مطلق هو التغاير الذى نستخلصه  
من النظر في العالم الخارجى والداخلى ، وأول مدركات  
هذا التغاير هو ذلك الذى ينتهى بالحق الى أغوار العدم .

القبر مستقر الحقيقة الكبرى حقيقة المات • حامد ينتهى  
الى اثبات وجود الروح •

الحقيقة ذاتية قائمة فى عالم الواعية • ومعرفتنا  
بالاشياء نسبية ما دام المقياس المشترك بين وجدان  
البشر مفتقد • من هنا فالحقيقة اعتبارية تختلف من  
شخص لآخر •

٥١٥

### ميخائيل نعيمة

( ١٨٨٩ - )

- ٥٢٠ توطئة : عصر ميخائيل نعيمة •  
٥٢٨ ١ - لبنان : نظرة تاريخية •

٢ - دخول الحضارة الغربية لبنان والصلات التى  
ربطت لبنان بأوروبا عملت على تعقيده الحياة الاجتماعية  
وتوسع المدن • فى المدن تفتحت الحياة لالبناء القرى  
والدساكر • ضيق مجال العمل فى لبنان ، وروح الطموح  
الذى نزل بها المدينة ابن القرية ، الى جانب النشاط  
الطبيعى عند اللبناى ، عملت على توجيه مشاعر اللبناى  
للخارج يبحث عن عوالم أكثر اتساعا فكانت الهجرات  
البشرية من لبنان الى بلاد العالم الجديد بسكتنا مسقط  
رأس نعيمة لم تنل حظا من ذيوغ الذكر قبل ميلاد نعيمة •  
تطبيق المنهج النفسى على مراحل حياة نعيمة وكيف أنها  
تفسر آثاره الابداعية •

٥٣٦

٣ - ميخائيل نعيمة فى روسيا ( ١٩٠٦ ) يتلقى  
العلم فى مدينة « بولتافا » • تعرف نعيمة على آثار

بوشكين • اشتراك مع الطلبة في اضراب العمال والطبقات  
الفقيرة التي نظمها الحزب الاشتراكي الديمقراطي • فشل  
الاضراب • بين جوركي وميخائيل نعيمة : الأول كان يجد  
منفس حرمانه في الثورة وطلب الاصلاح ، أما الثاني  
فقد دارت حياته في عالم الفكر ، وتولد عن هذا أن جاء  
منفس قلقه وثورته في عالم مجرد • وجد نعيمة امتدادات  
شخصيته في الادب الروسى ، وفي كتابات تولستوى •  
الروح الروسية التي تأثرها نعيمة في السنوات الخمس  
التي أقامها بروسيا ، ليست الروح الثورية التي كانت  
تفيض بها النفوس وتجيئش ، في عالم الواقع وانما  
هى الروح المنعكسة من خلال الكتب التي طالعها لادباء  
الروس الذين نطقوا عن الروح الروسية قبل عهد التمهيد  
للثورة ، وهذه الروح مستسلمة •

٥٤١

٤ - ميخائيل نعيمة يرحل في خريف ( ١٩١١ )  
الى المتحدة ويلتحق في أكتوبر ١٩١٢ بجامعة واشيطون •  
في عام ( ١٩١٦ ) ينال درجة بكالوريوس في الفنون ،  
وأخرى في القانون • أثر المجتمع الأمريكى على نفسية  
نعيمة • انصرف نعيمة عن الحياة الخارجية ، وانسحب من  
آفاق العالم الخارجى الى حدود نفسه ، وانطوى عليها  
وأخذ يتأمل في وقائعها وخلجاتها وأحاسيسها • ومضى  
نعيمة في تحليل حقيقة الروح الامريكية المتميزة بالطمع  
والجشع • في هذه الفترة كانت تدور حياة نعيمة في أبراج  
الفكر وسماوات الخيال ، نعيمة و ( الاجنحة المنكسرة )  
لجبران خليل جبران • ملاحظاته النقدية : افتقارها تحليل  
العوامل النفسية وتصوير الاشخاص وتنسيق الحوادث  
وتحليقها على الحياة • كانت قصة « الاجنحة المنكسرة »

باعث نعيمة على الاتجاه للكتابة القصصية ، قصة •  
 «سنتها الجديدة» ( كان ما كان بيروت ١٩٣٧ ) تقدم صورة  
 لفن نعيمة القصصى ، من حيث ينعكس الصراع الباطنى  
 الذى بنفسه على أجواء القصة ، وأنت يمكنك أن تلمس  
 فكرة الصراع المتسلطة على نفس نعيمة من حالة الصراع  
 الذى عليها الشيخ بطرس الناقوس • فى قصة ( العاقر )  
 الصراع باطنى • والفكرة المتسلطة فى هذه الفترة من  
 الزمن على حياة نعيمة ، تشد الطمأنينة فى الانسجام  
 بين الواقع والمثال ، بين الحياة ونفسه وعجزه عن تحقيق  
 ذلك كان يعكس على كتاباته الصراع الذى فى نفسه ، والذى  
 ينتهى دائما الى الفشل •

٥ — توطد الصداقة بين نعيمة وجبران خليل جبران •  
 بين الشعر والقصة ، وميل نعيمة لأيهما • غلة ذلك تكمن فى  
 الانقسام فى نفسية نعيمة ، فكان التعدد من جهة حياته  
 الخارجية التى يحيها بين الناس والوحدة من جهة حياته  
 الباطنية الى يحيها لذاته منعزلا عنهم • وهذا الانقسام  
 أمسك على نعيمة حياته ولونها بلونه ، فكان نتيجة ذلك ،  
 أنه يسحب الحياة الى ذاته حين يخلو الى الجانب المنفرد  
 منها ويوقع على أوتار قلبه أنغام الحياة فتخرج فى صورة  
 شعر • فاذا ما خلا الجانب المتعدد منها ولمس الصراع  
 الذى بين أجزاء نفسه حين تنتشر على العالم ، وتتسحب  
 على الحياة ، وقع على أوتار نفسه لحن الحياة فى الصورة  
 التى يحسها بمتناقضاتها • ومن هنا كان نعيمة يتخذ  
 القصة أو مال منها للجو المسرحى فى التعبير عن أحاسيسه  
 ومشاعره لأن القصة تنفرج فيها الحياة الى أقصى الحدود ،  
 ومن هنا كان اتساعها أكثر مدى من القصيدة •

٦ - نعيمة والرابطة القلمية • نقد نعيمة وسط بين  
 النقد الذاتى والموضوعى • الغربال • أثر ماثيو أرنولد  
 الذى يربط الادب بالحياة فى اتجاه نعيمة الادبى • من هنا  
 نجد نعيمة يفضل الرواية على بقية ضروب الادب لان  
 الحياة فيها تتعرج بصورة أقوى وأعمق وأرحب منها  
 فى غيرها من الآداب • فى مقدمة مسرحية ( الآباء والبنون )  
 يطرح نعيمة رؤيته لقضية العامية والفصحى فى الكتابة •  
 وهو يميل الى اتخاذ الفصحى للمتعامين من شخوص  
 المسرحيات والعامية للأميين منهم • بين العنصر الذاتى •  
 والموضوعى فى نقد نعيمة • نقد نعيمة لقصيدة شوقى  
 فى احتفال دار الأوبرا لانشاء جمعية تعاون لمساعدة  
 الفقراء فى مصر • علة هذا الهجوم روح الاستشفاف أو  
 التشفى من الناس عن طريق كشف عيوبهم • وتبين أن  
 نعيمة ينال راحته النفسية كلما كشف عن مأخذ فى قوته  
 أو فى الأشخاص الذين ينقدهم أو ينقد آثارهم •



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

اسماعيل أحمد أدهم ( ١٩١١ - ١٩٤٠ )

أو الموت في الضحى

ناقد في الظل :

في مناجاة ذاتية ساءلت نفسى : ترى من يعرف اسماعيل أدهم ، وحدثنى النفس قائلة : قليل من دارسى الأدب والنقد من يذكر هذا العالم الرياضى النابغة ، الباحثة البارِع في التاريخ ، الناقد النافذ البصيرة ، وأنه خارج دائرة المتخصصين صبح نسيا منسيا لا يكاد يذكر .

الدكتور اسماعيل أحمد أدهم ، عالم تركى ، ألمانى الدم ، مصرى المولد . وقد حظى انتاجه العلمى بتقدير كبار الأدباء المصريين : أحمد أمين ، اسماعيل مظهر ، أحمد حسن الزيات الذى رثاه بمرثية رائعة (١-١٤) .

تميزت شخصيته بسماحة النفس ، ووداعة الخلق ورقة الشمائل وبالرغم من مولده المصرى يصح اعتبار الدكتور اسماعيل أدهم غربياً في دمه ونشاطه ، وثقافته فهو في حكم المستعربين والمستشرقين . ونجد في أسلوبه الصراحة ، وحرية الفكر ، ودقة التقسيم العلمى النابغة من المنهجية التى ارتضاها لنفسه : موقفاً وسلوكاً . وجاء عطاؤه النقدى شاملاً مستقصياً ، مترفعاً عن المنابذة والميوعة ، متشبثاً بما انتهى اليه من حقائق .

ولد اسماعيل أحمد أدهم في السابع من فبراير سنة ١٩١١ بمدينة



الاسكندرية من أب تركى وأم ألمانية • فأما والده فهو أحمد ( بك ) أدهم أميرآلاى الجيش التركى سابقا ، وجده اسماعيل ( بك ) أدهم أستاذ الأدب التركى بجامعة برلين ، وجد أبيه ابراهيم أدهم ( باشا ) ناظر المعارف المصرية على عهد محمد على الكبير وقد شغل أيضا من المناصب محافظ القاهرة ، وناظر الأوقاف وناظر الحربية فى مصر وأما والدته فهى السيدة ايلين فانتهوف كريمة البروفسور فانتهوف Vantthouf عضو اكاديمية العلوم البروسية •

وقد تضافرت عوامل عديدة فى انصهار موهبته وتألقها • وكان لأبيه تأثيرات لافتة فى المنحنى الشخصى لحياته ، وفى نتاجه العلمى والأدبى • اذ كان الأب ، يأخذ أبناءه بشئ من الصرامة الاسبرطية وان كان الدافع شدة الحب والاشفاق على مستقبل الأبناء وكانت شدته من الناحية الدينية • فقد كان محافظا شديد المحافظة مؤمنا بالله أشد ايمان • يرثل القرآن فى الصباح ، ويقرأ التفاسير والأحاديث • وعلى نحو ما يروى شقيقه « ابراهيم أدهم » • « كان لا يعفينا من الصلاة فى أشد الأيام برودة • كنا نقوم لصلاة الفجر وأجسامنا الصغيرة الرقيقة ترتعد من شدة البرد الذى يهز الأجسام ... • وكان كثير الضغط علينا من هذه الناحية • وأعتقد أن هذا الضغط هو الذى ولد الانفجار • ومهد للثورة العنيفة فانقلب انقلابا عكسيا » اذ زلزلت عقيدة إسماعيل أدهم تحت محراث العلم •

وعلى الصعيد العلمى فقد وجد اسماعيل أدهم فى مكتبة والده الزاخرة بالآف الكتب العربية والتركية والأفرنجية معينا ينهل منه ويعب متكئا على نفسه ما استطاع وكان الأب ذا ميل للأدب والعلم صاحب فريقا من أدباء جيله وعلماء عصره أذكر منهم عبد الحميد الزهراوى صاحب كتاب « خديجة أم المؤمنين » وجميل صدقى الزهاوى الشاعر العراقى ، ورفيق العظم السورى — وكان وكيلا عن الأب فى ادارة أملاكه بمصر فى بدء هذا القرن — وغير هؤلاء •

نشأ اسماعيل يقبل على مطالعة الكتب ، في مكتبة والده ، بشغف كبير ويكاد يلتهمها التهاما • ويذكر شقيقه « ابراهيم » أنه كان يطلع من بدء حياته حتى آخر حياته القصيرة بشغف شديد ونهم كبير • فكان يجلس الى المائدة لتناول الطعام والكتاب بين يديه • وينام والكتاب معه وبلغ به الشغف أنه كان يقرأ وهو يسير في الطريق • وكانت له عبارة كثيرا ما كان يردددها أمام شقيقه بايمان واضح وهى : « اجعل الكتاب صديقك » فالكتاب كان رفيقه الذى لا يفارقه •

وكانت له شخصية مرحة ، وكان كثير من الناس يعجبون بشخصيته ويفرقون بين الشخص وآرائه ، وكان مما يدعوهم الى اكباره تقشفه وزهده فى أطيب الحياة بالرغم من شبابه ، واخلاصه لفكره ومثاليته ولقد مرض فى ١٩٣٦ مرضا طويلا قاسيا وظلت آثار المرض تعاوده حتى رحل عن عالمنا ولكنه احتمل العذاب ولم يغفل دراساته ومباحثه • وكان يصارع الموت صراعا عنيفا ويغالب الداء المتكهن مغالبة شديدة •

### عود على بدء :

تلقى اسماعيل أدهم علومه الأولية فى مصر والاعدادية فى تركيا ، وكان أول البكالوريا التركية • ودخل كلية العلوم وتخرج منها عام ١٩٣١ حائزا على درجة ( بكالوريوس علوم ) فأوفدته الحكومة التركية الى روسيا للتخصص فى بعثة تبادل الثقافة والصلات بين الدولتين • ونال الدبلوم العالى من معهد الطبيعيات الروسية عام ١٩٣٢ ، وتقدم لنيل درجة الدكتوراه برسائلته « ديناميكية جديدة مستندة الى حركة الغازات وحسابات الاحتمال » الى جامعة موسكو ، وأخذ فى العلوم وفلسفتها اجازتى Ph. D. و Sc. D. مع درجة الشرف ، كما غنم من الجامعة نفسها أجازة D. L. itt. فى أوائل هذا العام ( ١٩٣٦ ) ، بصفة فخرية تقديرا لبحوثه التاريخية والأدبية •

واشتغل فى معامل البحث الطبيعى فترة فى ليننجراد ، فأستاذ مساعد

للطبيعيات النظرية بمعهد الطبيعيات الروسى الملحق بكلية العلوم بجامعة موسكو ، فأستأذا للرياضيات البحتة بجامعة سان بطرسبرج • وفى تلك الفترة وضع كتابه ( العلم الرياضى والطبيعيات Mathematikundhysik ) كذلك وضع فى تلك الفترة كتابه ( نظرية النسبية Die Grund'angender Relativiact stheorie ) والكتابان باللغة الروسية مع مقدمتين مستقيضتين باللغة الألمانية •

وتوالى رسائله الى الجمعيات العلمية وخاصة أكاديمية موسكو العلمية وأكاديمية العلوم الروسية ، وأهم رسائله ما كتبه عن ( الحركات البرونية ) وعن ( بناء الذرة ) وعن ( التكافؤ الذرى ) وعن ( ميكانيكية اينشتين وملاحظة بأن لوفيه على نسبته ) • وفى يوليو عام ١٩٣٤ كتب رسالته ( الفعل الكهريطيسى ) التى اعتبرت فى الدوائر العلمية من أهم المباحث خلال ذلك العام فدعته جامعات برلين وميونخ وينا لأن يحاضر عنها • وفى أوائل عام ١٩٣٥ انتخب عضوا أجنيا لأكاديمية العلوم السوفيتية • ثم دعى الى تركيا ليشغل كرسى الاستاذية للرياضيات العليا فى معهد ( كمال أتاتورك للبحث العلمى ) فى أنقرة •

وكان تردده على مصر ومعرفته باللغة العربية من المقدمات التى أيقظت فيه روح الميل للشرقيات ، وكان أول عهده بها أثناء وضعه كتاب ( العلم الرياضى ، وهذا دفعه الى دراسة المراجع العربية ليمكنه أن يعطى حكما صحيحا عن أثر العرب والمدنية الاسلامية فى الرياضيات وتقدمها • وكان كثيرا ما يخلو لنفسه ويأخذ فى مراجعة المراجع العربية حتى أثارت مطالعته فى نفسه ميلا الى المباحث الاشتراكية فى تركيا وألمانيا وروسيا وسرعان ما عرف فى دوائر الاستشراق بنظراته التحليلية فعهدت اليه جامعة فريبورج فى ألمانيا بأن يشرف على اخراج كتاب المستشرق سبرنجر Sprenger (محمد صلى الله عليه وسلم Das Lebenund Die Lehredenmuhammed ) فأخرجه مع كثير من الملاحظات والنقدات العلمية • وكان كثيرا ما ينصرف فى أوقات فراغه لدراسة تاريخ العرب فى الجاهلية وحياة الرسول

وأخيرا أخرج كتابه ( تاريخ الاسلام Islam Tarihi ) باللغة التركية ،  
وقد نشرته ( جماعة تمحيص التاريخ الشرقى Tethik Gemiyetusark Tarihi )  
ثم انتخب وكيلا للمعهد الروسى للدراسات الاسلامية •

وسعت كلية الآداب التركية لدى ادارة جامعة الاستانة حتى تمكنت  
من أن تستصدر قرارا بأن تعهد اليه بكرسى التاريخ الاسلامى على أن  
يذهب الى البلدان العربية للتوسع فى دراسة حياتها الاجتماعية والأدبية  
عن كُتب ، وليعمل على زيادة التبحر فى اللغة العربية ، فنزل مصر واختار  
مسقط رأسه الاسكندرية مقرا لنشاطه العلمى حيث آل اليه من جده  
لأبيه ابراهيم أدهم « باشا » بعض الممتلكات الا أن انشغاله بالمباحث  
الاسلامية والدراسات فى التاريخ الاسلامى والشرقى ، والأدب العربى  
لم يحل دون اهتمامه بمباحثه العلمية ، فلم تنقطع صلاته بأكاديمية العلوم  
الروسية . ولم تتوقف متابعاته العلمية ورسائله للمجلات العلمية •

وما أن هبط مصر حتى عمل على توطيد صلاته بأدبائها ومفكريها  
فنشر سلسلة بحوث رياضية عن نظرية النسبية فى مجلة ( الرسالة )  
ونقدت تاريخه لبعض المؤلفات العربية فى مجلة ( الأمام ) و ( أدبى ) و  
( الحديث ) السورية • كما نشر رسالته عن الحديث والرواية كفصل من  
كتابه ( حياة محمد ونشأة الاسلام ) وقد أثارت ضجة فصادرتها الحكومة •

وهو كاتب مستوعب مسهب لا يتهيب بمباحثه مهما كانت عويصة •  
وأسلوبه — على نحو ما سيرى القارئ — يميل الى النهج العلمى فى  
التدقيق والتحميم حتى فى الأدبيات الخالصة • على أن آراءه العلمية  
أخذت تنسرب كأنها زيت على الثوب سرح — فى نسيج الدراسة النقدية  
فالقارئ لدراساته عن شاعر الترك ( عبد الحق حامد ) — على سبيل  
المثال — سيلمس تجليات نظرية النسبية تتراءى فى معالجته النقدية • ووجه  
الخصوبة يكمن فى قدرته على أن يخرج بالمعادلات الرياضية من اطارها  
المحدود الى آفاق السلوك الانسانى والطبيعة البشرية •

وأقف أمام أسلوبه في المعالجة النقدية ليتذوق القارئ الفكرة التي أشرت اليها وكيف تكتسب حيوية وثراء . بمعنى كيف تتحول نظرية النسبية الى « محض تغاير ولاثبات لشيء » يقول : ويتساءل حامد عن مجرى التغاير وهل يسوق حتما التسليم بأن كل شيء محض تغاير الى العدمية كما انساق هيراقليط ؟ ويجيب حامد انه يرى وجود شيء في الوجود حتى يأخذ في التغاير في الزمان ، لأن تصور فكرة التغاير في العدم محض لشيء . ومن هنا فقط يرفض حامد الفكرة العدمية Nihilism في الفلسفة .

ولكن اذا كان هنالك شيء في الخارج يأخذ في التغاير في الزمن فهل في الامكان معرفة كنه هذا الشيء ؟ يتدرج حامد في الاجابة عن هذا السؤال من العالم الخارجى الى العالم الداخلى . ويقول أن مدركاتنا نسبية بالاضافة للأشياء الخارجة عنا . . غير أن هنالك مدرك أولى مطلق هو التغاير تستخلصه من النظر في العالم الخارجى والداخلى ، وأول المدركات في التغاير ، يعنى أكبر تغاير يمكن تلمسه هو ذلك الذى ينتهى بالحقى الى أغوار العدم فيطويه على الممات .

ان حامد يرى أن التغاير الحقيقة الأولى الملموسة في الأشياء التي تكتنفها وهو ينتهى بهذا التغاير الى وجود مطلق وراء هذه التغايرات الملموسة . هذا الوجود المطلق الشامل كل شيء والمحيط بكل شيء رغم تغايره في الزمان والمكان فهو ثابت باق على حقيقته .

وهو — حامد — بذلك يقرر عدم فناء شيء فالآتى يأتى من الأزل والذاهب يذهب للأبد ، ولكن بين الآتى من الأزل والذاهب للأبد شيء نفتقده ، ينزل بالانسان في لحظات الى كومة من تراب ، فاذا لم يكن هذا شيئا موجودا فكأن العالم محض لا شيء ، مقبرة كبرى تصطبغ فيها الأشياء .

فاذن لا بد من شيء ان لم يكن صار الى العدم فانه فارق البدن حتى فارقت الحياة الجسد ، هذا الشيء هو الروح .....

ويرى أن الروح سر *Mystère* ومحيط ومستقل عانيا بذلك الفكرة القائلة بأن الأرواح كائنة في كل ظرف وحين في الكائنات . . وهو في اجابته ينهج نهج القرآن « قل الروح من أمر ربي » ويعتمد لاثبات خلود الروح بدليل يأخذه من القرآن ، وهو نص الآية « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا » .

ويندفع عبد الحق حامد في اثبات بقاء الروح ، وهو في اندفاعه ينتهي الى أن الحياة مهزلة ويميل للريبة والشك فيها . ويمكنك أن تلمس الجدل النازل عند حامد انه يبدأ من الحقائق اليقينية ويأخذ خطوة خطوة في الاقتراب من فلسفة الشكوكين حتى ينتهي الى فلسفة الامكان ، لأن حامد بطبيعته ميال للشك في الأشياء ، والحقيقة التي يخلص بها أن الحياة ملهاة مفاجئة *trgi-comque* ومهزلة ليسرورائها من شيء .

ان الحقيقة اليقينية هي في مطابقة المدركات الحسية للوجدان ، وهكذا ينتهي الى أن الحقيقة ذاتية قائمة في عالم الواعية وأن معرفتنا بالأشياء نسبية مادام المقياس المشترك بين وجدان البشر مفتقد ومعنى هذا أنها اعتبارية تختلف من شخص لآخر .

\* \* \*

في البدء ، حرصت أن أرسم بالكلمات صورة للملامح العطاء الفكرى لاسماعيل أدهم تمهيدا للتعرف على منهجه في نقد الشعر من خلال أعلام المدرسة الرومانسية .

خليل مطران ، ( ١٨٧١ - ١٩٤٩ ) ، ميخائيل نعيمة ، جميل صدقى الزهاوى ( ١٨٦٣ - ١٩٣٦ ) أحمد زكى أبو شادى ( ١٨٩٢ - ١٩٥٥ ) عبد الحق حامد ( ١٨٥١ - ١٩٣٧ ) .

بسم الله الرحمن الرحيم

اسماعيل أدهم ناقدًا :

بداية أود أن أشير الى أن اسماعيل أدهم ينحدر من معطف النظرية

الرومانسية ومن تعاليمها يبسط رؤيته للنص الشعري ، ورؤاه للشعر ورسالته • ويقف أمام مدلول كلمة « شعر » اللغوى والاصطلاحى •  
 فيأتى بقول « الأزهرى » فى تعريفه للشعر : « الشعر القريض المحدود بعلامات لايجاوزها والجمع أشعار ، وقائله الشاعر لأنه يشعر مالا يشعر غيره » •

والكلمة استعملت عند العرب فى الجاهلية ، بمعنى العلم والمعرفة من حيث أن الشعور مقدمة للمعرفة والعلم ، فتقول شعرت به أى علمت ، وليت شعرى ماكان ، أى ليت علمى محيط بما كان ، وشعرت بكذا فطنت له • وجاء فى « تاج العروس » (١٥) « وقيل هو العلم بدقائق الأمور ، وقيل هو الادراك بالحواس ، وفى القرآن الكريم : « وما يشعركم أنها اذا جاءت لايومنون » (١٦) بمعنى وما يدريكم فالأصل فى الكلمة الشعور • ومنها نقل اللفظ لباب المعرفة والعلم • وقد اشتركت العربية والعبرية فى نقل اللفظ من معنى الشعور الى معنى العلم والمعرفة •

والشعر عند العرب ، شعر من حيث هو فيض الشعور • وعندهم أن هذا هو أصل التفرقة بين الشعر وبقية ضروب الكلام •

والشاعر وجمعه شعراء ، لفظ يطلق عند العرب على من يقرض الشعر ومن حيث أن لفظه الشعر نقلت من باب الشعور بالشيء الى العلم به فان لفظ شاعر استعمل للدلالة على أهل الحجى من العرب من حيث هم أصحاب المعرفة والعلم ، ولما كان العلم والمعرفة عند العرب لهما أصل مستمد من الغيب ، فان أصحاب الحجى هم أصحاب المعرفة المتصلين بقوى الغيب من الجن والشیاطين •

والقارئ لاراء اسماعيل أدهم فى رسالة الشعر يللمس أنها تكاد تدور فى فلك النظرية الرومانسية ولا يبينى عنها حولا • فهو فارس من كوكبة فرسان النظرية الرومانسية فى الأدب العربى الحديث : ( هيكى ) ، ( العقاد ) ، ( المازنى ) انه من ( الذات ) يبدأ ( الى ) الذات ( يعود من

( ذات ) الشاعر ينطلق سابحا في نهر الزمن ليؤكد هوية ( الحاضر ) من خلال البحث في ( ماضى ) هذا الواقع . في ضوء علاقة جدلية بين المدرسة الاتباعية والابداعية على نحو ما سنرى .

عند الدكتور اسماعيل أدهم أن « الشعر انكشاف » صحنه الحياة والطبيعة لنفس الشاعر ، وذلك نتيجة استغراق فنى ، ويخطئ من يذهب لتعريف الشعر بأنه الجمال . فالشعر أسمى من أن تتصل رسالته بشيء معين لانه رسالة الحياة .

ان الشعر شيء أبعد غورا في الطبيعة الانسانية من أن يخضع للعقل وقوانينه لأنه يتجه للاحاساس والشعور ، وهو يعرض للحياة بالوصف أو التصوير أو التحليل . ان الشاعر مثله مثل الذى يسكب من وحى فنه على الصخر آيات عبقريته — يستمد من الالفاظ والتراكيب المواد التى يقيم منها هيكل شعره . وعلى هذا ، فالفن — والشعر جزء منه — شيء أبعد غورا من المظهر المادى الذى يظهر فيه ، شيء يتصل بروح الفنان والشاعر .

والدكتور اسماعيل أدهم يلح على ربط الشعر بالانفس والشعور والروح . فالشاعر هو ذلك الانسان الذى يستوعب الحياة عن طريق شعوره واحساسه فيعرضها نابضة ، (١٧) والشعر غاية في ذاته ، لأنه يتضمن أغراضه في نفسه ، من حيث هو شعور يخالط الحياة فيجىء (١٨) منها وكأنه يقيم علاقة توحد بين الذات المدركة والموضوع المدرك . وتنتهى أغراض الشعر « عند حد التعبير عما في الوجدان من معانى الحياة وصورها التى خالطته » .

فالدكتور اسماعيل أدهم من الشعور يبدأ والى الشعور يعود . انه — الشعر — « فيض الوجدان » و « نفحة علوية » والشاعر لا يعنى بالجمال الا قدر ما هو مثبت في تضاعيف الحياة التى تبدو معكوسة في اطار ذاته ، وهو الى هذا لا يعنى بابرار تلك اللذة والألم في شعره الا بالمقدار الذى يخالط شعوره منها (١٩) .



ذكرت أن اسماعيل أدهم ينحدر من معطف النظرية الرومانسية التي ترى أن الشعر تعبير عن المشاعر • ومن المسلمات النقدية أن مفهوم الشعر عند أصحاب هذه النظرية ، يركز على العالم الداخلى للشاعر ، بدلا من تركيزه على العالم الخارجى • ويربط مفهوم الشعر وخصائصه ربطا وثيقا بهذا العالم • (٢٠) ولقد دفعت الملابس التاريخية والحضارية التي مرت بها مصر والعالم العربى ، أن يبحث المثقف العربى عن ذاته من خلال البحث عن الذات القومية ، وأن يتعلق الخيال الفردى للمثقف مع وجدان للجماعة وأشواقها فى التخلص من نير الاستعمار والتبعية ، وانتزاع الحرية وهى هنا توحدت ( الذات ) الفردية مع ( الذات ) القومية فى مطلب نبيل « الحرية » • وكان الفرد ( المائل ) هو البدء والنتهى للوصول الى ( المثال الرومانسى ) ومن المسلمات فى تاريخ الحضارة أن الفرد هو الركيزة الأساسية ، والكعبة التى يطوف حولها فكر النظرية الرومانسية •

هنا نقريث قليلا لنتعرف على النسق النقدى العام للعصر الذى جاء « اسماعيل أدهم » افرازا حضاريا له • اذ أن ذلك يكشف عن وحدة الأرومة التى تصل بين فكر هؤلاء جميعا فى نظرتهم للفن والحياة •

فالعقاد — مثل د • اسماعيل أدهم — يرفض أن يطرح تعريفا جامعاً مانعاً — على حد تعبير المناطقة — للشعر وان ارتكر على مطلب رئيسى لا غنى للشعر عن احتوائه • فالشاعر ينبغى أن يلتزم بمطلب يحقق من خلاله رسالة الشعر تتلخص فى انه التعبير الجميل عن الشعور الصادق — وكل ما دخل فى هذا الباب — باب التعبير الجميل عن الشعور الصادق — فهو شعر وان كان مدحا أو هجاء أو وصفا للابل والأطلال ، وكل ما خرج عن هذا الباب فليس بشعر وان كان قصة أو وصف طبيعة أو مخترع حديث •

ويلتقى ( العقاد ) مع ( د • أدهم ) فى قوله — العقاد — « ان الشعر تعبير عن النفس الانسانية وتمثيل للحياة فى شتى ألوانها وشكلها ويستحق من التقويم والتقدير ما تستحقه النفس والحياة • فاللغة ليست هى الشعر

والشعر ليس هو اللغة ، والانسان لم ينظم الا للباعث الذى من أجله صور أو صنع التماثيل أو غنى أو وضع الألحان . فالباعث اذن موجود بمعزل عن الكلام والألوان والرخام والألحان ، وانما هذه هى أدوات الفنون التى تظهر بها للعيون والأسماع والخواطر حسب اختلاف المواهب والملكات . فإذا وجدت الفحولة البدوية وجدت أداة النظم والتعبير . وبقي أن نبحث عن الشاعرية والخوارج والأحاسيس التى يعبر عنها الشاعر . وهذه الشاعرية قسط شائع بين الناس يعبرون عنه بما استطاعوا من لغات ، وقد يعبرون عنه كما تقدم بغير اللغات » (٢٢) .

وعلة الشعر عند د . محمد حسين هيكل ( ١٨٨٨ - ١٩٥٦ م ) تقوم على أساس عميق سنده الشعور الانسانى الصحيح . من هنا يتحفظ د . هيكل على شعر المناسبات . ويرد علة التهافت فى هذا الشعر الى أن الإلهام فيه ينطبع فى النفس من حوادث خارجة عنها ، فى حين أن الإلهام فى الشعر الصحيح داخلى يصدر عن النفس ذاتها ويهتز له كل وجود الشاعر ، لأنه الفيض ( الكلمة اكتسبت قداسة لدى النظرية الرومانسية ) الماضى لدخيلة حياته ولكل أيمانه ولكل عواطفه وكل وجوده (٢٣) . فلا بد من أن تكون هناك مناسبات تحرك نفس الشاعر وتهزها من الأعماق . فتدفعها الى الافاضة بمكنون ما فيها .

فرسالة الشعر عند « هيكل » تتبلور فى أن يكون الشعر « أداة صالحة التعبير عما يجيش بالنفوس وتضطرب به الخواطر » . ويربط بين رسالة الشعر وبين حرية الشعور التى تدفع الشاعر أن يشدو بوحى ما فى نفسه . وما تلهمه حياته فيأتى شعره شعرا النفس الفياضة لا شعرا الظروف التى لا شعرا فيها . وأن يصور ما يصدر عن وحي الروح والهيام العاطفة وفيض الفكر . (٢٤) وفى تعليقه لسر عبقرية « شكسبير » ( ١٥٦٤ - ١٦١٦ ) يرى أنها تكمن فى قدرته على أن يرى دخيلة النفس الانسانية ... فأنت لا تقرأ له رواية ولا مقطوعة الا وجدت من وصف هذه المظاهر وصفا وديعا

يدلك على مبلغ تأثيرها في أعصاب هذا الشاعر الدقيق الحس تأثيرا يجعله يندفع الى الاعجاب بالجمال وتقديسه » (٢٥) •

أما « ميخائيل نعيمة » فمن ( الغربال ) يطالعنا برؤيته للشاعر فهو عنده « نبي وفليسوف ومصور وموسيقى وكاهن • نبي — لأنه يرى بعينه الروحية ما لا يراه كل بشر • ومصور — لأنه يقدر أن يسكب ما يراه ويسمعه في قوالب جميلة من صور الكلام • وموسيقى لأنه يسمع أصواتها متوازنة حيث لا نسمع نحن سوى هدير وجعجعة • العالم كله عنده ليس سوى آلة موسيقية عظيمة تنقر على أوتارها أصابع الجمال .... والشاعر الذي تعانق روحه روح الكون يدرك هذه الحقيقة أكثر من سواه • لذلك نراه يصوغ أفكاره وعواطفه في كلام موزون منتظم •

وأخيرا — الشاعر كاهن لأنه يخدم الها هو الحقيقة والجمال وبالاختصار ان روح الشاعر تسمع دقات أنباض الحياة وقلبه يردد صداها ولسانه يتكلم « بفضلة قلبه » تتأثر نفسه من مشهد يراه أو نعمة يسمعا فتتولد في رأسه أفكار ترافقه في الحلم واليقظة فتمتلك كل جارحة من جوارحه حتى تصبح حملا يطلب التخلص منه • وهنا يرى نفسه مدفوعا الى القلم ليفسح مجالا لكل ما يجيش في صدره من الانفعالات وفي رأسه من تصورات ولا يستريح تماما حتى يأتي على آخر قافية فيقف هناك وينظر الى ما سال من بين شفرتي قلبه كما تنتظر الأم الى الطفل الذي سقط من بين أحشائها ، أمامه فاذة من ذاته وقسم من كيانه •

ان ( ميخائيل نعيمة ) يعلو بالشاعر — حيث تعانق روحه روح الكون — وبرسالته ويعود بالمفهوم الى سيرته الأولى ويلتقى مع كوكبة نقاد النظرية الرومانسية (العقاد — هبكل — المازني — اسماعيل أدهم) أولئك الذين ينظرون الى أن الشعر يصدر عن الذات الشاعرة • فعنده أن الشاعر : « ..... لا يأخذ القلم في يده الا مدفوعا بعامل داخلي لا سلطة له فوقه • فهو عبد من هذا القبيل لكنه سلطان مطلق عندما يجلس لينحت احساساته وأفكاره

تماثيل من الألفاظ والقوافي لأنه يختار منها ما يشاء • فيختار الأحسن إذا كان من المجيدين أو مادون ذلك بالتدرج حسب قواه الفنية والأدبية » •

على نحو ما سبق ، فان الذسق النقدي لهؤلاء النقاد ينبىء عن اتفاقهم فى علة الشعر •

ولست هنا بسبيل دراسة مواضع التأثير والتأثر ، ومنابعه ، فمجالها الدراسة النقدية المقارنة لكن أشير الى أثر النظرية الرومانسية فى مفهوم الشعر لادى هذا الجيل من النقاد ( ٢٦ ، ٢٧ ) •

### مفهوم الشعر بين الاتباعية والابداعية :

حرص اسماعيل أدهم أن يرسم خريطة نقدية يوضح من خلالها أبعاد المدرسة الاتباعية وسماتها ، مقارنة بالمدرسة الابداعية وهو فى تفرقة بين المدرستين يطرح مفهومه للشعر ولرسالة الشاعر • والتفرقة بين المدرستين تثير اهتماما لافتا لانها تحدد حجم العطاء الفنى والنقدى الذى قامت به كل مدرسة • وترصد حجم الدور الذى قام به الابداعيون من خلال النقد التطبيقى لاعلام الشعر الرومانسى كما تتبىء تاريخيا — عن الدور الذى قام به الاتباعيون أو ( الاحيائيون ) وعلى رأسهم البارودى ( ١٨٣٩ — ١٩٠٤ ) •

**ان الشعر عند المدرسة الاتباعية عطاء فنى لـ « صوغ خلجات الشعور والنفس فى قوالب من فعل العقل المحض وعمل الذهن الصرف » ( ٢٨ ) •**

ويرتكر اسماعيل أدهم فى طرحه لمفهوم الشعر عند المدرسة الاتباعية على « ابن خلدون » فى مقدمته « فصل فى صناعة الشعر ووجه تعلمه » وهذا الفصل بمثابة دستور لهذه المدرسة • اذ تحكم فى فهم الشعراء لرسالة الشعر وللعملية الابداعية ذاتها وكان مؤشرا راصدا للاتجاه الاتباعى •

يقول ابن خلدون :

« ..... وفن الشعر ملكة تكتسب بالصناعة والارتياض في كلام العرب حتى يحصل شبه في تلك الملكة وحيث ينزل الكلام في قوالبه ، ولا يكفى في الشعر ملكة الكلام العربى على الاطلاق بل يحتاج بخصوصه الى تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب التى اختصته العرب بها واستعمالها حيث ان الاساليب عندهم عبارة عن المنوال الذى ينسج فيه التراكيب أو القلب الذى يفرغ فيه • ولا يرجع الى الكلام باعتبار افادته أصل المعانى الذى هو وظيفة الاعراب • ولا باعتبار افادته كمال المعنى من خواص التركيب الذى هو وظيفة البلاغة والبيان ، ولا باعتبار الوزن كما استعمله العرب فيه الذى هو وظيفة العروض • فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن صناعة الشعر وهى انما ترجع الى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص • وتلك الصور ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ، ويصيرها فى الخيال كالقلب أو المنوال • ثم ينتقى التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الاعراب والبيان فيرصها فيه رصا كما يفعل البناء فى القلب أو النساج فى المنوال حتى يتسع القلب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام • ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربى فيه • فان لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة فسؤال الطلول فى الشعر يكون بخطاب الطلول كقول الشاعر : ( يا درامية بالعلياء فالسند ) ، ويكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال كقوله ( قفا نسأل الدار التى خف أهلها ) ، أو يكون باستبكاء الصحب على الطلل كقوله : ( قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ) ، أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين كقول الشاعر ، ( ألم تسأل فتخبرك الرسوم ) ، ومثل تحية الطلول بالأمر لمخاطب غير معين بتحياتها كقوله : ( حى الديار بجانب الغزل ) أو بالدعاء لها بالسقيا كقوله :

أسقى طولهم أجش هذيم      وغدت عليهم نضرة ونعيم

... وأمثال ذلك .. فمن أراد قرض الشعر كان هو كالبناء أو النساج والصورة الذهنية المنطبقة في ذهنه كالقالب الذى يبنى فيه أو كالمنوال الذى ينسج عليه ، فان خرج عن القالب فى ثباته أو عن المنوال فى نسجه كان شعرا فاسدا » (٢٩) •

وهذا النص يحمل فى أعطافه دلالة تاريخية لافتة : فى تحديد « التحول » فى تيار الشعر العربى • فأغراض هذا الشعر تكاملت وغدت منوالا ينسج الشاعر المتأخر برده بالنظر الى روائعه والنسج عليها • وهذا يعنى زحزحة المفهوم الأصيل الذى نشأ مع الشعر العربى ، وهو المفهوم الذى يقرن بين الشعر وفيض الشعور • تحول من ( طبع ) الى ( صنعة ) تقوم على المطالعة لدواوين الشعراء المتقدمين حيث ينشأ — من خلال المران والدربة على أساليب صوغ الشعر قالب أو اطار شامل من التراكيب تملأ شعاب عقل الشاعر فيفرغ منها صوره الفنية •

وهكذا — وبمرور الزمن — بدا الشعر العربى يفقد ، الى حد كبير ، عناصره الوجدانية والشعورية التى توارت فى استحياء أمام الزخارف اللغوية والبديعية •

وامتد ظل هذا المفهوم الذى حدد قسامته الواضحة « ابن خلدون » ليظل بظله — مع مطلع النهضة واليقظة القومية وما صاحبها من التفات نحو الماضى بحثا عن الذات القومية — ناقد احيائى كبير « حسين المرصفى » ( ١٨١٥ — ١٨٩٠ ) وشاعر احيائى كبير « محمود سامى البارودى » ( ١٨٣٩ — ١٩٠٤ ) رائد الشعر العربى الحديث • فهما معا ، شكلا ضفيرة مجدولة ، أحيت قيم الشعر العربى فى عصور ازدهاره ، مما مهد للمدرسة الابداعية أن تواصل الابداع فى نهر الزمن وتعيد للشعر نبضه ولتصور عناق أشواق الانسان ، روح الكون وأسراره •

فالمرصفي ( ١٨١٥ - ١٨٩٠ ) يسير حذو الحافر متبعا مفهوم « ابن خلدون » للشعر • والقارئ لكتاب الوسيلة للمرصفي يدرك بصمات « ابن خلدون » واضحة ولست بسبيل القراءة النقدية للمرصفي في وسيلته لفهم الشعر ، فليس هذا موضعها ، لكن أشير الى اتفاقه ، وهو ناقد احيائي كبير ، مع « ابن خلدون » في النظر الى الملكة الشاعرة والعملية الشعرية التي هي — عندهما — بمثابة المنوال الذي ينسج منها الشاعر بردته أو نسج قصيدته • كما يتفق معه في عنصر « الذوق » والذاكرة ، والفهم الثاقب والقالب الذي ينسج الشاعر ، ببصيرته موضوعاته الشعرية ( راجع الوسيلة الجزء الثاني ) •

وخطورة هذا المفهوم تبدت في تأثيره على مفهوم « البارودي » ( ١٧٣٩ - ١٩٠٤ ) باعث الشعر العربي ورائده • ومن الأهمية أن أقدم للقارئ المقدمة التي طرح فيها البارودي مفهومه للشعر • فهي وثيقة نقدية تؤرخ ارهاصات المنحنى التاريخي للمدرسة الاتباعية بريادة البارودي •

يقول البارودي « ان الشعر لمعة خيالية يتألق وميضها في سماوة الفكر ، فتنبعث أشعتها الى صحيفة القلب فيفيض بلائها نورا يتصل خيطه بأسلة اللسان • فتنبعث بألوان من الحكمة ينبلج بها الحالك ، ويهتدى بدليلها المسالك ، وخير الكلام ما ائتلفت ألفاظه وائتلفت معانيه ، وكان قريب المأخذ بعيد المرمى سليما من وصمة التكلف ، بريئا من عشوة التعسف غنيا عن مراجعة الفكرة ، فهذه صفة الشعر الجيد ، فمن آتاه الله منه حظا وكان كريم الشمائل طاهر النفس فقد ملك أعنة القلوب ونال مودة النفوس وصار بين قومه كلغرة في الجواد الأدهم ، والبدر في الظلام الأيهم • ولو لم يكن من حسنات الشعر الحكيم الاتهذيب النفوس وتدريب الأفهام وتنبيه الخواطر الى مكارم الأخلاق لكان قد بلغ الغاية التي ليس وراءها لذى رغبة مسرح ، وارتبأ الصهوة التي ليس دونها لذى همة مطمح ومن عجائبه تنافس وتغاير الطباع عليه وصغو الأسماع اليه ،

كأنما هو مخلوق من كل نفس أو مطبوع في كل قلب ، فانك ترى الأمم على اختلاف ألسنتهم وتباين أخلاقهم وتعدد مشاربهم لهجين به عاكفين عليه لا يخلو منه جيل دون جيل ولا يختص به قبيل دون قبيل ، ولا غرو فانه معرض الصفات ومتجر الكمالات .....

ولقد كنت في ريعان الفتوة واندفاع القريحة بتيار القوة ألهج به لهج الحمام بهديله ، وآنس به أنس العديل بعديله ، لاتذرعاً الى وجه أنتويه ، ولا تطلعا الى غنم أحتويه ، وانما هي أغراض حركتني ، واباء جمع بي ، وغرام سأل على قلبي ، فلم أتمالك أن أهبت ، فحركت به جرسى أو هتفت فسريرت به عن نفسى ، كما قلت :

تكلمت كالماضين قبلى بما جرت  
به عادة الانسان أن يتكلما

فلا يعتمدنى بالاساءة غافل  
فلا بد لابن الأيك أن يترنما (٣٠)

وهذه المقدمة تعكس منحني الشاعر الاحيائي ، والتفاتة نحو الماضي محتذيا اياه . فهو المثل الأعلى الذى يجسد عصر الازدهار الحضارى ، والذخيرة التى يتجاوز بها اللحظة الحضارية الهابطة التى يحياها . وما يهمنا هنا ، رؤيته للشعر بوصفه عملية عقلية في المقام الأول . والبارودى يعبر عن نظرة الشاعر الاحيائي أو الاتباعى — بتعبير د . اسماعيل أدهم .

ولا ننسى مقولة « ابن خلدون » عن الصورة الذهنية المنطبعة في ذهن الشاعر كالقالب الذى يبني فيه أو كالموال الذى ينسج عليه . كما لا ننسى ما رواه الموصفى في حديثه عن « البارودى » وموقفه من ( التراث ) .

« ..... لما بلغ سن التعقل وجد من طبعه ميلا الى قراءة الشعر فكان يستمع بعض من له دراية ، وهو يقرأ الدواوين ، أو تقرأ بحضرته ،



حتى تصور في برهة يسيرة هيئات التراكيب العربية ومواقع المرفوعات منها والمنصوبات والمخفوضات حسب ما تقتضيه المعانى والتعلقات المختلفة فصار يقرأ ولا يكاد يلحن ... ثم استقل بقراءة دواوين الشعر ومشاهير الشعراء من العرب وغيرهم ، حتى حفظ الكثير منها دون كلفة ، واستثبت جميع معانيها ناقدا شريفها من خسيسها ، واقفا على صوابها وخطئها ، مدركا ما كان ينبغي وفق مقام الكلام وما لا ينبغي ، ثم جاء من صنعة الشعر باللائق » ( الوسيلة ، الجزء الثانى ) •

ويتكامل هذا النص مع النص السابق في الكشف عن مراحل العملية الشعرية والخلق الشعرى التى تعتمد على الفكر ، ثم القلب فاللسان • وبتعبير زكى نجيب محمود « ... وهى خطوات لو وضعناها بلغة علم النفس لقلنا : انها ادراك ، فوجدان فنزوع ، فاذا أخذنا الرجل بنص عبارته — وأولى لنا أن نفعل — رأينا أن نقطة البدء عنده اذا ما هم بنظم قصيدة من شعره أن ترسم في ذهنه صورة ، أنه لا يقول انه يبدأ بما يرى مباشرة ولا بما يسمع مباشرة بل يبدأ بصورة يتكامل بناؤها في ذهنه أولا ، وسيان بعد ذلك أن تكون الصورة مطابقة لرئى أو لمسموع أو غير مطابقة » ( ٣١ ) •

ان الشعر عند ( البارودى ) صناعة وليس طبعا • ويرى د • اسماعيل أدهم أنه : لما كان العرب يعرفون الشعر على أنه الكلام الموزون المقفى الذى يجرى على أساليب العرب ويقصد به الجمال الفنى فهذا جعلهم يعتبرون الشعر صناعة تتبع فيها المعانى الأوزان والقوافى ، بيان ذلك عندهم أن الوزن والقافية أصل اداته الشاعرية •

على أن الابداعية قامت قبل كل شئء تحارب مثل هذه الفكرة معتبرة الشاعرية الأصل ولها أن تستعين بالأوزان والقوافى أو ما يقوم مقامها لتكون لها تلك النبرات الموسيقية التى تميز الشعر عن بقية ضروب الكلام • وبين هذا التناول للشعر وتناول العرب بالشعر يقوم الفرق بين

الاتجاه الاتباعي والاتجاه الابداعي • لأن اعتبار الوزن أو القافية أصلاً أداتهما الشعاعية يجعل البيت وحدة مستقلة في معناها ومعناها عما بعدها وعما قبلها •

وعلى هذا الأساس يمكنك أن تعدل وتبدل في ترتيب أبيات شعراء الاتباعين بدون أن تخشى أن يؤثر هذا التبديل على معانى القصيدة وأغراضها ، لأن لكل بيت في الشعر العربى وحدته •

ويعكس هذا قيام الاتجاه الابداعي على أساس أن الشعاعية هى الأصل ، وأن من أدواتها الوزن والقافية ، لذلك تجد تسلسلاً مقبولاً في الشعر الابداعي ، أساسه أن الشاعر يعبر عن خواطر متناسقة في ذهنه وعن عاطفة متمشية في صدره ، ومن هنا كانت وحدة القصيدة في شعر الابداعيين أظهر شئ •

والشعراء الابداعيون يرون الشعر فناً منبهاً للتصور والحس عن طريق الرمز • وأن الشعر يفترق عن الرسم في أن الرسم فن منبهاً للتصوير والحس عن طريق النظر • وهما يفترقان عن الموسيقى في أنها تنبئه التصور والحس عن طريق السمع (٣٢) •

ويتولد عن انسحاب الشاعر أو ارتداده الى « **الداخل** » أن ينسرب ما يجيش في وجدانه في صورة ألفاظ فيتعلق اللفظ والمعنى • إذ أن التعبير عن الشعاعية هو كل أغراض الشاعر • ذلك أن الشعاعية تستعين بالأوزان أو القوافي أو ما يقوم مقامها لتخرج الى العالم الظاهر متميزة بنبرات يتميز بها الشعر عن بقية ضروب الكلام •

فالشاعر حين يستعير الأوزان أو القوافي أو ما يقوم مقامها فهو يستعين بها ليؤلف وحدة موسيقية يتمكن أن يصب فيها الخلجات التى تتردد في وجدانه ، وهو حين يصب هذه الخلجات في الألفاظ فانها تتصاعد فتكون وحدة لا يمكن أن تفصل الألفاظ فيها عن الشعور ، والشاعر في ذلك

كالموسيقى ، وكما لا يوجد فى الموسيقى أنغام فى جانب ومعان يعبر عنها بهذه الأنغام فى جانب آخر ، بل يوجد هناك فقط صوت تعبيرى • ( واسماعيل أدهم هنا يركز على الناقد الانجليزى برادلى ) كذلك فى الشعر لا يوجد ألفاظ وحدها ومعان وحدها ، انما يوجد ألفاظ تعبيرية عما فى وجدان الشاعر ، هى مظهر الشاعرية والشعر نفسه • ( ٣٣ ) •

### — ٣ —

## اسماعيل أدهم بين المنهج النفسى والمنهج المعتمد على السيرة الشعر مظهر نفسى لصاحبه •

لما كان الشاعر يستوعب الحياة من طريق وجدانه ، ولما كان انسحاب ذاتية الشاعر على الحياة ، ومجىء شعره من مخالطة وجدانه لها ، فان صورته الفنية تستمد خطوطها من نفس الشاعر وطبيعته ، وبلغة أخرى لما كان مزاجه الخاص . وهو بما أوتى من مقدرة على الابرار والعرض يقدر على اثارة الشعر — من حيث الموضوع — قطعة من الحياة يعرضها لنا الشاعر من خلال احساساتنا ومشاعرنا وينقلنا الى الجو الذى خلقه فى شعره فنشعر وكأننا نحيا فيه ونتحرك • فالعرض عنده يستمد خطوطه من طبيعة مزاجه وذاتيته التى تأثرت بأوضاع المحيط الطبيعى والبيئة الاجتماعية • فمن هنا اعتبر اسماعيل أدهم الشعر مظهرا نفسيا يدل على تفهم الحياة والاحساس بها ( ٣٤ ) •

## المنهج المعتمد على السيرة :

يرتكز اسماعيل أدهم على منهجين يواجه بهما النص المنهج النفسى والمنهج المعتمد على السيرة وكلاهما يبدأ من الذات والى الذات يعود • فهو فى المنهج المعتمد على السيرة يستند الى علاقة الانسان بالبيئة • فالانسان ابن نشأته ووليد بيئته الأولى • لأنه من الساعة التى يولد فيها حتى يودع أيام الطفولة فان أفعاله العكسية الأصلية هى التى تستحكم

في سلوكه مستنزلة الأسباب مباشرة من جهازه العصبى ، تلك لأفعال —  
التي كانت تعرف من قبل بقواصر الطبع وأحكام الغريزة التي تكون مطواعة  
في طفولة الانسان للمؤثرات التي تنطوى عليها بيئته المكانية من الزمان ،  
والانسان يخرج من طفولته تحت تأثير هذه العوامل مصبوبا في قالب  
تتكون شخصيته استنادا اليه . هذا القالب يكافئ الحالات التي أحاطت  
به من جهة ، والدوافع المستمدة من جبلته والتي تحركه من جهة  
أخرى (٣٥) . وليس من شك أن الانسان عندما يغير في بيئته فانما يتغير  
هو نفسه أيضا . يغير ويتغير في آن .

ود . اسماعيل أدهم في ارتكازه على البيئة انما يحفل بما تتأثر  
به الشخصية بالحيط الاجتماعى . ومثل هذا التفكير يمد الناقد بتكأة  
علمية تساعد على تفهم عصر الشخصية الأدبية التي يواجهها بالتحليل  
والنقد . اذ يركز هذا المنهج على قواعد وأصول تمضى بنا الى أغوار  
النفس البشرية وتجعلنا على اتصال بنهر المعانى والأفكار ، وكيف تتدفق  
في أطواء النفس البشرية .

هذا المنهج في البحث هو الذى يقتضيه منطق الأمور . اذن — فيما  
يرى اسماعيل أدهم — لا وجه للاعتراض عليه — كما يفعل البعض —  
بأنه يقتل النقد الفنى . لأن الآثار الأدبية والفنية ، وان كانت تنعكس  
فيها ظلال روح العصر ، فهي نتيجة للمقدمات الخفية التي تفاعلت في أطواء  
النفس حينما حتى برزت ، واذن تكون مهمة النقد الكشف عنها في أصولها  
ومقدماتها . وليس معنى هذا أن يكون درس الأدب نسبياً للأسباب التي  
تتمخض عنه ، لأنه لا يعنى اغفال شأن الاعتبارات الفنية . فمثل هذا  
التفكير لا يؤدي الى رفض ما هو مجرد وإحلال كل ما هو نسبى . وإنما  
هو يعمل للكشف عن الأسس النسبية التي يتقوم بها المنتزع من أعيان  
الأشياء النسبية في صورها المختلفة وأشكالها المتباينة . هذا المجرّد  
والواقع أنه ليس هنالك في الحقيقة . ما هو مجرد ، وانما كل ما هنالك  
تحول دائم وصيرورة متواصلة وتعاقب لانهاية له من الفعل ورد الفعل ،  
( م ٥ — شعراء معاصرون )

تأخذ الاوضاع النسبية منها الأشياء ، ثم تراجع القسط المشترك منها ، وهو المجرد المنترع من أعيان متباينة الأوضاع (٣٦) •

ويخلص د • اسماعيل أدهم من هذه الصفات المجدولة من المنهج النفسى والمنهج المعتمد على السيرة ( البيروجرافى ) ، بنظرة شاملة ينظر من خلالها متأملا فى المنحنى الشخصى ( النفسى ) والاجتماعى للشخصية الأدبية • وتأثير ذلك مجتمعا فى الأثر الفنى ( القصيدة ) ويطبق هذين المنهجين على أعلام الشعر العربى المعاصر ( الزهاوى ) ، ( خليل مطران ) ( أبو شادى ) • ( ميخائيل نعيمة ) والشاعر التركى ( عبد الحق حامد ) •

ود • اسماعيل أدهم يحرص على أن يفصح عن التأثير والتأثر المتبادل بين البيئة والشخصية فى رحلتها فى هذا الكون ، وهى مشدودة بين الثرىا ، والثرى ، تسبح فى نهر الزمن وقد رفعت ( شعاع ) التجديد مرتكزة ( شراع ) التراث •

وأكتفى بالوقوف أمام نماذج من نقده التطبيقى ليتعرف القارئ على منهج اسماعيل أدهم فى مواجهة النص النقدى وفى صلة النص بالمبدع • على هذا النحو يستهل د • اسماعيل أدهم دراسته عن الخليل : « عاش الخليل أيام طفولته الأولى مفصحا بحركاته وأعماله عن مزاج عصبى أصيل وطبيعة ذات حيوية زائدة ومشاعر متقدمة واحساسات زاهرة • وكان مظهر هذا المزاج وهذه الطبيعة من الطفل نشاط متصل عجيب وحركة متصلة الحلقات • ومع كل هذا النشاط والحركة اللذين كان يبدو بهما الطفل لم يكن محيطه الاجتماعى العائلى ليتداخل فى نشاطه تداخلا مباشرا • ولهذا كانت حركات الطفل حرة يقوم بها عن دافع نفسى داخلى » (٣٧) •

ويقف أمام تأثير صفة « السلوك والمراجعة » التى تتميز بها شخصية مطران من حيث تأثيرها النفسى فى دفعه نحو المراجعة لقصائده وتجاربه الابداعية ومعاودة تنفيذها •

وعند « ميخائيل نعيمة » يقف أمام ( التحول النفسى ) المرتكز على ما طرأ على شخصية الشاعر فى مرحلة المراهقة • « نجح نعيمة فى مراهقته أن يتحول بالغريزة الجنسية من نبضتها الأولى التى أحسها فى أعماقه الى حافز له بالاجتهاد والعمل ينسى معه ويغفل النبضة التى تنبض الى أعماقه • وهكذا كانت تتسرب نبضات نعيمة الشهوانية نتيجة للكبث فى مسالك ومسارب دقيقة نفسية معقدة أثناء مضيقها خلال نفسه ، حتى تفقد أصلها الشهوى وتنتهى بصورة من التعلق بالآداب ومظاهر الفنون » ( ٣٩ ) •

ويرى أن الصراع بين ( المثال ) و ( الواقع ) فى أدب ميخائيل نعيمة إنما يرد فى أصله النفسى الى الصراع الداخلى فى نفس نعيمة « و » الصراع عند نعيمة باطنى ونشيدان الطمأنينة فى الانسجام بين الواقع والمثال ، بين الحياة ونفسه — علة الانقسام فى نفس نعيمة » ( ٤٠ ) •

ويعرض لأثر الأدب الروسى على نفسية « نعيمة » : « وقد تأثر نعيمة بهذه الروح ، لأنها تعضد طبيعته التى خلص بها ، وتأثر بجانبها بخاصة البحث فى مخابىء النفس ومطاويعها ، ولا شك أن هذا كان نتيجة لما فيه من روح الانعزال والتأمل الباطنى ، وكان هذا يعكس على أسلوبه حين الكتابة الاطناب وكثرة التفاصيل والالاحاح فى الوصف • وقد اجتمعت هذه الظروف كلها فى نعيمة لتؤهلها فيما بعد — ليقوم بدور فى تاريخ الأدب العربى الحديث ( مجلة الحديث ) •

وعلى هذا النحو يمضى د • اسماعيل أدهم فى تحليل شائق لشاعرية كوكبة من الشعراء العرب المعاصرين وفى لغة أقرب الى الدقة العلمية منها الى اللغة الأدبية المشحونة بالعواطف والظلال •

وأود أن أشير الى أن الجزء الثانى ، من هذه الأعمال الكاملة ، يضم بين دفتيه دراسات نقدية ، للدكتور اسماعيل أحمد أدهم ، تدور حول شاعرية جميل صدقى الزهاوى ، أحمد زكى أبو شادى ، خليل مطران ، عبد الحق حامد ، ميخائيل نعيمة •

والجزء الثالث يشمل دراسات د • أدهم حول اسماعيل مظهر ،  
توفيق الحكيم ، طه حسين ويعقوب صروف •

والجزء الرابع يتناول دراسات د • أدهم في التاريخ الاسلامى ،  
ومتابعته النقدية والقضايا التى فجرها فى الساحة الثقافية وآراء  
النقاد فى فكره •

أما الجزء الأول فيتصدى للدراسة النقدية لأعماله وفكره ،  
والوقوف أمام فكره النقدى خاصة ، حيث هو مجال تخصصى ، وقد  
أثرت أن أتريث قليلا فى نشره ، لاتاحة فرصة أكبر لأتحسس هذا  
التراث ، كما وكيفما ، وقياسه ومقارنته مع التراث النقدى لجيلة ، فى  
محاولة لرسم صورة دقيقة لفكره داخل النسق النقدى لنقاد هذا الجيل •  
وأملأ فى العثور على نصوص نقدية مجهولة ، لهذا الناقد ، تميط اللثام عن  
العطاء النقدى الذى قدمه فى حياته القصيرة الحافلة •

وما أردت بهذه المقدمة دراسة نقدية لمنهج اسماعيل أدهم ودوره فى  
النقد المعاصر ، وانما هى وقفة متأملة بين أزاهير متناثرة فى الدوريات ،  
حاولت أن أضمها فى باقة وأقدمها لك — أيها القارئ العزيز — علنا نتنسم  
عبيرها واعداء أن تكون هذه الباقة — وهى لا تعدو كونها قراءة أولية —  
من أزاهير اسماعيل أدهم دعوة لأن نحيا بعمق فى حديقته الموحشة وسط  
غابة النسيان •

(١) نشرت مجلة ( الشرق Orient ) الروسية باللغة الفرنسية في المجلد XXXVII ص ٣١١ - ٣١٢ سؤالا عن تاريخ حياة أعضاء أكاديمية العلوم الروسية الشرقيين ، فنشرت المجلة ملخصا عن حياة كل عضو في بضعة عشر سطرا كان من ضمنها ما كتبه عن (I.A. Edhem)

(٢) ما قدم به حسين جاهد بك Hussin Gahit Bey الكاتب التركي المشهور كتاب ( تاريخ الاسلام — Islam Terihi

(٣) ما نشرته جريدة ( البلاغ ) المصرية بناء على تحريات الحكومة المصرية في العدد الذي صدر يوم ١٧ ابريل سنة ١٩٣٦ ، وقد جاء فيها شيء غير يسير عن سيرة حياته .

(٤) ما نشر في ( أعمال أكاديمية العلوم الروسية السوفيتية — Proceedings of the Russian Soviet Academy for Science

ص ١١٥ — ١١٦ ، عن سنة ١٩٣٥ عند انتخابه عضوا بالاكاديمية .

(٥) ما قدم به نقده لكتاب الدكتور محمد حسين هيكل عن ( حياة محمد ) في مجلة المستشرقين الالمانيين Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesselschaft. عدد مايو ويونية سنة ١٩٣٥ م .

بقلم المستشرق أ. و . كنجهام A.W. Cunningham

(٦) ما كتبه مارسل جروسمان Marcel Grossmann عضو الاكاديمية البروسية وزميل اينشتاين في مجلة ( مذكرات أكاديمية العلوم البروسية ) Sitzungsberichtet. peuss. akademie d Wissen. sch. z u Berlin 1936.

تحت عنوان « اعتراضات على نظرية النسبية وأجوبة عليها » ص ٢٦١ — ٢٦٤ ، سنة ١٩٣٥ .

(٧) الترجمة الانجليزية في مجلة ( المباحث الحديثة ) بقلم الأستاذ الدكتور تشارلس جيمرباسون لقال للدكتور أدهم عن استخلاص قوانين المجال الكهربائي نظريا وتطبيقا من المولد الكهربائي :

Theoretical and Experimental Study of the Electric Field in an Electrolytic Cell. By 1. A. Edham. Translation from the Russian by Prof. Dr. Ch. Gymer Parson. Recent Researches, Vol. XII, No. 2, 1936, p. 115 - 168.

(٨) ما كتبه آدم أنجر سباخ Adam Angersbach ( مجلة المباحث البروسية للرياضيات Jahresbericht d. preuss. Mathematicervereinigung.



ص ٧٥ — ٨٨ من المجلد ٣٨ سنة ١٩٣٥ تحت عنوان « الفعل الالكترومغناطيسى ( الكهروطيسى ) » .

(٩) مقال « الميكانيكيات الحديثة ونظرية الدكتور ادهم » ، للأستاذ الدكتور جيمرباسون عضو الجمعية الملكية وعضو الجمعية الملكية للميكانيكيات في انجلترا في مجلة ( نيتشر ) الانجليزية سنة ١٩٣٥ ، ص ٣١٤ — ٣١٣ .  
New Mechanics and Dr. Edham's Theory By Prof. Dr. Ch. Gymer Parson, F.R.S., M.R.M.S. ature, vol, XL VIII (2) p. 314 333

(١٠) ما نشره دى دوندر ترجمة لقال الأستاذ الدكتور ماكس بورن عن الميكانيكية الحديثة في ( مذكرات معهد العلوم والطبيعات ) في نيو شاتل بعدد ديسمبر سنة ١٩٣٥ :

Sur la Mécanique nouvelle «de Broglie, Schrodinger, Dirac, Heisenberg, Einstein et Edham par Prof. Dr. Max Born; Traduit par Th. De Donder. Archives des Sciences physiques et naturelles ; Neuchatel. 1935 (Dec). Vol XXIV (10) p. 108-157.

(١١) ما كتبه عنه المستشرق بارثولد W. Barthold عضو ( اكاديمية لينغراد العلمية ) في مجلة ( المباحث الشرقية ) Orientalischalog Veslvourgeizeur في المجلد XXII (12) ص ١٠١٨ — ١٠٣٦ سنة ١٩٣٥ .

(١٢) ما كتبه عنه المستشرق كزيميرسكى Kizmirski مدير معهد الدراسات الاسلامية بهوسكو ورئيس البعثات الارتيادية للجوف في شبه جزيرة العرب في مجلة المعهد المجلد CXXI (1) ص ٢٩ — ٣٣ ، سنة ١٩٣٦ .

(١٣) ما كتبه عنه شقيقه ابراهيم ادهم ، المجلة الجديدة ، ديسمبر ١٩٤٠ . ص ٤١ — ٤٦ .

(١٤) الزركلى ، الاعلام ، م (١) ، ص ٣١٠ .

(١٥) الزبيدى ، تاج العروس ، مجلد ٣ ، ص ٣٠١ .

(١٦) الانعام : ١٠٩ .

(١٧) الامام ، ابريل ١٩٣٧ / ١٣١ .

(١٨) المقتطف ، يناير ١٩٣٩ / ٥٥ .

(١٩) نفسه .

(٢٠) محمود الربيعى ، في نقد الشعر ( القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٧ ) ص ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٣ .

(٢١) مقدمة وحى الأربعين ، ٦

(٢٢) شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضى ، دار نهضة مصر ، ١٩٧١/٤٣

(٢٣) ثورة الأدب ، النهضة المصرية ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ .

- (٢٤) نفسه ٦٤ ، ٦٦ .
- (٢٥) تراجم مصرية وغربية ، دار المعارف ، ١٩٨٠ ، ٢٦٣ / ٢٦٤ .
- (٢٦) محمود الريمى ، مرجع سابق .
- (٢٧) زكى نجيب محمود ، قشور ولباب ، ( دار الشروق ، ١٩٨١ ) ص ٢٦ وما يلى .
- (٢٨) المقتطف ، يناير ١٩٣٩ / ٥٥ .
- (٢٩) ابن خلدون ، المقدمة ، ط . استانبول ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ .
- (٣٠) مقدمة ديوان البارودى - راجع مقدمة ديوان شوقى وديوان حافظ .
- (٣١) زكى نجيب محمود ، مع الشعراء ، ( الطبعة الثانية ، دار الشروق ، ١٩٨٠ ص ١٨٠ ) .
- ولا نوافق على تحليل د . شوقى ضيف لشعر البارودى بأنه شعر الطبع ، راجع البارودى رائد الشعر الحديث ، دار المعارف ، ١٩٧٧ ، ص ١٠١ وما يلى .
- (٣٢) خليل مطران . المجلة المصرية ، السنة الثانية ، ج ١ ، يونيو ١٩٠١ ، ص ١٢ .
- (٣٣) المقتطف ، يناير ١٩٣٩ ، ص ٥٧ .
- (٣٤) نفسه ، ص ٥٥ .
- (٣٥) نفسه ، ابريل ١٩٣٩ ، ص ٤٠٥ ، ٤٠٦ .
- (٣٦) نفسه
- وانظر مجلة الامام حيث يطبق اسماعيل أدهم المنهج المعتمد على السيرة ( البيوجرافى ) مارس ١٩٣٧ ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ .
- (٣٧) المقتطف ، يونيو ٣٩ ، ٨٦ وما يلى .
- وراجع المقتطف عدد نوفمبر ١٩٣٣ ، الصفحات ، ٤٦٧ وما يلى ...
- لنتعرف على تحليل أدهم لشخصية مطران وانعكاساتها فى أعماقه الابداعية .
- (٣٨) المقتطف ، يوليو ١٩٣٩ ، الصفحات ٢١١ وما يلى .
- المقتطف ، أغسطس ١٩٣٩ ، ص ٣١٧ .
- (٣٩) الحديث ، ١٩٤٠ ، ص ٨٦ .
- (٤٠) نفسه .



جمال صدقي الزهاوي

( ١٨٦٣ - ١٩٣٦ )



جمال صدقي الزهاوي

[illegible]

*[Faint, illegible handwritten notes]*

مكتبة

# الزهاوي الشاعر

دراسة انتقادية

لم

اسماعيل أحمد آدم

No. 65, pp. 1, 2, 3, 4 (Mabrouk)

مركز الدراسات والبحوث الإسلامية

والمكتبة العامة للدراسات الإسلامية

١٩٢٧

٨

مكتبة  
مركز الدراسات والبحوث الإسلامية  
١٩٢٧

الاهداء

الى

الأستاذين اسماعيل مظهر وسلامة موسى

تقديرا

لجهودهما في خدمة قضية حرية الفكر





## \* تصدير \*

منذ حطت رحالي بالبلدان العربية ونزلت مصر موفدا من قبل « كلية التاريخ التركية » Türkiye G ntemec Facultesi الملحق بـكلية الآداب بجامعة الأستانة لدراسة الحياة الاجتماعية والأدبية في البلدان العربية عملت على الاستفادة الأدبية والاجتماعية فوفقت عن كـثب على اتجاهات الأدب العربي الحديث ، وصرت أقدر على دراسة آثار هذا الجيل والجيل انـذى انقضى مما لو كنت قد ظلت بعيدا عن تنسم هواء الشرق . ولقد اهتمت بداءة ذى بدء بدراسة تيارات الثقافة وموجاتها في العالم العربي ووجهت لها كل عنايتي ، ولم يـنازعني اهتمامي بها الا اهتمامي بدراسة العوامل والمؤثرات التي تمضي بالمجتمع في العالم العربي في سلسلة من التطورات فتتمخض عن تلك الآثار التي نلمسها واضحة في ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد . ولقد كان من عوامل النهضة في الشرق العربي نـفر من الرجال آمنوا بمنطق الحياة الغربي وعملوا على تلقيح الفكر الشرقي بآثار الفكر الغربي في العلم والأدب والفلسفة . ولقد استقرت أيديهم مع الزمن على عجلة التفكير في الشرق فألـووا بها عن سمتها الأول حيث كانت تدور في دائرة ضيقة الى هيدان فسيح مترامي الأطراف فدارت فيه ، تلك دائرة الحياة كما عرفتـها العقـاية الغربية . ولقد كان الزهاوى من أولئك الأعلام ، ولهذا نال من اهتمامي الشيء الكثير ، وام يظفر بمثل هذا الاهتمام منى من معاصريه ألا الدكتور شبلى شميل الفيلسوف السوري الكبير .

ولقد أكـببت فترة متطاولة من الزمن أدرس الزهاوى ومضيت لوضع دراسة بالألمانية عنه مع مقارنات بينه وبين الشاعر الفيلسوف أبى العلاء والشاعر الحكيم عمر الخيام ، الا أننى بعد أن استكملت للبحث مواد

وعناصره صرفت عن ذلك بكثرة ما تراكم على من الشواغل وما القى على عاتقى من مباحث علمية وفلسفية وأدبية ، حتى كان أخيرا أن رغبت الى « ندوة الثقافة » أن أكتب عن الزهاوى رسالة لتنتشرها للذكرى السنوية الأولى فعدت الى موادى وأصول بحثى الأول أقلب صفحاتها من جديد وأنقطعت فى احدى ضواحي الاسكندرية حيث الطبيعة ساكنة وحيث كل شىء فى تصوف وشعرت بأن روحى ذهبت تأتلف للمرة الثانية مع روح الفيلسوف الحكيم السيد جميل صدقى الزهاوى ، وما كان أكثر غبطتى فى تلك الساعات وأنا جالس الى آثاره استوحى روحه العظيمة ، ولقد أيقظ ذلك من أعماق نفسى ميلى القديم لاستكمال بحثى عنه بالألمانية •

وأنى آمل أن أتمكن مع الزمن من اتمام دراستى باستفاضة ولتكن رسالتى هذه مقدمة لتلك وتنفيذا جزئيا لما كنت أقدمت عليه منذ سنتين أو أكثر •

أول فبراير سنة ١٩٣٧ م •

اسماعيل أحمد ادهم

## توطئة

### ( الأدب العربى )

الأدب العربى بين المدرسة القديمة والحديثة — التضارب فى رأى  
والتصوير للأدب العربى — سعة موضوع الآداب العربية — خصائص  
الآداب العربية — عدم تجردها عن الذاتية وسكونها — البيئة  
والطبيعة العربية يكمن فيها سر ذلك — قصور الأدب  
العربى عن التصوير — قصوره عن طرق ساحات كثيرة  
من ميادين الحياة — الدين واللغة والطبيعة العربية  
من أسباب ذلك — ما ورثه الأدب العربى  
الحديث من هذه المميزات والخصائص

### \* \* \*

تباينت نظرات الباحثين الى الآداب العربية تباينا كبيرا ، فبينما ترى  
نفرا من أعلام المدرسة القديمة يرفعون من شأن الأدب العربى حتى يصل  
بهم الغلو الى جعلها فوق آداب أمم الأرض قاطبة — ذاهبين الى ذلك  
تحت وحي اعتقادهم بأن كل ما أتى منسوباً للعرب فهو عظيم لم يأت له  
مثيل فى الدنيا ، حتى أنك تراهم بهذا الوهم يتأثرون فى جميع ساحات  
الحياة — فانك من جانب آخر تجد الكثيرين من رجال المدرسة الحديثة وقد  
نزلوا عند وحي العقل وآمنوا بالعلم يمضون للمقارنة بين آداب العرب  
وبقية الأمم كالآغريق واللاتين والجرمان والفرس ويخرجون من مقارنتهم  
باصغار شأن الآداب العربية وينزلونها دون بقية آداب الأمم • وأنت من  
وراء هذا كله تقف على تضارب فى رأى ومغالاة فى التصوير ونكران  
للواقع • والحقيقة أن موضوع الآداب العربية ساحة فسيحة تمتد على

الزمان حقبة متطاولة يقصر معها جد الباحث كي يحفظ تذوقه لأجزائها معا حتى يمكنه من ابداء رأى صحيح عنها <sup>(١)</sup> الا أنه يخيل الى — عن دراسة خصائص ومميزات الأدب العربى الموضوعية — أنه يمكن ابداء رأى يطمئن اليه العقل وترتاح له النفس عن الأدب العربى • ودراسة هذه الخصائص هامة لأنها التكاة التى تستند اليها الاتجاهات الحديثة فى الأدب العربى وتمضى استنادا عليها متطورة فى الزمان الى حالات جديدة •

ولا ريب فى أن خصائص أى أدب لأية أمة لا يمكن تلخيصها عن العوامل والمؤثرات التى كونت طبيعة هذه الأمة وجعلت لها روحا ثابتة تميزها عن غيرها من الأمم • دراسة هذه الروح الثابتة التى يعبر عنها بروح الأمة والتى تظهر فى جميع أدوار تاريخها شئ لا غنية للباحث فى الآداب وتاريخها عنه ، لأن الآداب كنتاج للنفس البشرية تتأثر بالعوامل والمؤثرات التى تتكيف تبعا لها النفس البشرية ، فاذا دراسة خصائص الأدب العربى لايمكن أن تخلص بها مجردة عن دراسة روح الأمة العربية التى تكون قراراتها والتى هى مظهر من مظاهر غرائز الأمة وطبائعها ، والتى هى بدورها تنصب فى المحيط الذى تحيا به فتكون ما نطلق عليه اصطلاح « البيئة » • وأول شئ تلمسه فى الآداب العربية أنها ذاتية تنقصها الطاقة على التجرد من الشخصية وجعل الظواهر الموضوعية فى طبيعتها ، ذلك لأن طبيعة العربى تأثرت بفكرة الوحدة والاطراد التى غرستها فيه طبيعة البلاد التى نشأ فيها ، ومن هنا كان غرض العربى فرديا فى أن يفتح عن نفسه وأن يصور اعجابه ومقته وبسالته وشجاعته وأنفته وشغفه بالحرية • ولهذا كانت كل آدابه خلوة من الروح الفنية التى تلقى نورا شعريا على دائرة غنية من الفكر • ومن هنا كان غرض الأدب العربى رسم الحياة والطبيعة كما هما بالنسبة له مع اضافة القليل من الخيال •

Arabic literature is such a very wide subject, that it is difficult for scholars to keep in touch with all parts of it.

RICHAD BELL

(١) من رسالة المستشرق ريتشارد بل الأستاذ بجامعة ادنبره للكاتب .

ولقد عبر عن هذه الحقيقة الشاعر العربى قديما فى قوله :

وان أشعر بيت أنت قائله

بيت يقال اذا أنشدته صدقا

وهذه الروح طبعت الأدب العربى بالسكون ، فهو أدب يلخص التفاصيل بدقة متناهية ، ومثال ذلك واضح فى وصف طرفة للجمل اذ يصفه بدقة تشريحية ولكن ينقصها التجرد عن الذاتية • وأنت لو طالعت فى (اللياذة) كيف يصف هوميروس درع آخيلوس حيث يصهر الدرع وينحت ويصقل أمام بصر السامعين الذهنى ، (٢) لأمكنك أن تعرف الفارق الكبير بين الآداب العربية والأوروبية فان الأخيرة زخمة dynamic فى قوتها ونشوتها الدرامى • ففى التفكير كما فى العمل يبدأ العربى من ذاته لينتهى عندها ، فهو يعيش فى الحاضر ولا يلحظ تحول الماضى وارتباطه بالحاضر وتمخض المستقبل ، فهو فى تجليه غير تاريخى ، اذ يرى التفاصيل فى الظواهر جنبا الى جنب ولكن يفوته تطورها وتحولها المتنقل دائما •

هذه الظاهرة تتجلى لك فى كل الدراسات التحليلية التى كتبها المستشرقون عن الأدب العربى أمثال هامر ونولدكه وغولديزير وسبرنجر وفيليل وبارثولد وهومل وكرايتشوفسكى وغيرهم ، وقد انتقلت الى باحثى الشرق فاعترفوا بها فى العموم وان غيروا وبدلوا فى التفاصيل (٣) •

من هنا وحده يمكننا أن نقف على السبب الذى قعد بالآداب العربية

Jelus Germaniüs : **Apollo**, vol. I, No. 7, March, 1933. (٢)  
p. 383.

Felix Fares; *Risalatatu'l Minbar ila al Charkul Arabi*, (٣)  
Alexandria 1936 pp. 80-81, Ahmed Amin, *Fajr'l Islam*,  
1929, pp. 11-15. See also Ismail Mazhar, *Tarikh'l Fikr'l Arabi*, Cairo 1928.

عن التصوير ، لأن التصوير يستلزم التجرد عن الذاتية والعرض للظواهر الطبيعية في طبيعتها الموضوعية ، وهذه بعيدة عن طبيعة العقل العربى • ولا يجب أن ينسينا هذا النقص استكمال الأدب العربى من ناحية أخرى — ناحية الذاتية — حتى لقد بلغ تفنن العرب فى هذه الناحية قمته عند المتنبى • ولا يجب أن نخلط بين شعر ابن الرومى وبشر بن برد وأبى نواس وأدب ابن المقفع وغيرهم من الأعاجم وبين أدب العرب فإن ما فى أدبهم من الطلاقة الموضوعية راجع لوراثتهم الآرية (٤) وان أضعف منها تأثرهم بالأخيلة للعربية •

ولقد خيل للكثيرين من الباحثين أن هنالك سرا تكمن وراءه الأسباب التى جعلت العرب يتقبلون تراث اليونان الثقافى فى الفلسفة والعلوم دون الآداب ، وأنهم ان توهموا خطأ أن العرب هضموا تراث اليونان فى الفلسفة والعلوم فالحق أن العرب لم يهضموا الا صورا من الفلسفة اليونانية شبيبت باللاهوت النصرانى ونتفا من علوم الهيلينيين اختلطت بغيبيات المسيحيين • والنساطرة ، الا أن المدنية العربية سرعان ما أخضعت كل هذا لخدمة الدين (٥) — ليس هناك مدينة عربية بالفعل ، وانما ما يعبر عنه بالمدنية العربية تجاوزا هو فى الواقع اسلامى — فاذا كان الدين محور المدنية الاسلامية فلهذا وحده لم يتمكن المسلمون من هضم الأدب الاغريقى بخياله الواسع وتصويره الزخم للحياة وميثولوجيته الغنية بالرموز ، لأن هذا كله يتعارض مع روح الاسلام أولا ومع الطبيعة العربية الذاتية الساكنة ثانية (٦) •

Ismail Mazhar, Bashshar ibn Burd. 1928. See also Abbas (٤)  
Al-Akkad. Ibn'n'l-Rumi, 1929.

Edham (I.A.), Abushâdy : The Poet, Llipzig 1936. p. VI & (٥)  
pp. 25-26.

Ismail Mazhar, Tarikh'l Fikr'l Arabi, 1928. pp. 91-120, (٦)  
Apollo Review, Vol. I., an. 1933. pp. 584-587, also my  
essay Abushâdy : The Poet., p, 25-26.

ولقد طبعت طبيعة العرب المحافظة للغة العربية بطابعها وكان الاسلام من الأسباب التي جعلت للأدب يتبلور عند صورة معينة بثها محمد (ص) في القرآن • ويجب ألا نخفل أن لهذا أثره الكبير في عوق الأدب العربى عن التطور • وأظننى لست فى حاجة الى الاطناب فى هذه النقطة فهى جلية ، ويكفينى أن أشير الى اللغات الأوروبية وتطورها فى الزمان ، حتى أصبح من المستحيل على أى أوروبى معاصر فهم لغة أجداده بعكس الحال فى العربية ، ونشاركها فى ذلك العبرية • فانهما تبلورا فى الأولى على المثال البديعى aesthetic الذى ابدعه محمد (ص) فى اللغة العربية ، وفى الثانية على نمط التوراة • وأى انسان يقرأ آيات القرآن الشريف يستطيع بكل سهولة أن يطالع أدب الجاهليين والمخضرمين والأمويين والعباسيين وآثار عصور الانحطاط وأحدث آثار الأدب الحديث • وكذلك فى العبرية منذ ثلاثة آلاف سنة الى الآن بدون أدنى صعوبة تعترضه • وهذا ان رجع إلى شىء فكما قلنا يرجع الى طبيعة العرب الجامدة من جانب ومن جانب آخر الى روح المحافظة فى الاسلام •

**ويجب ألا ننسى أن الآداب العربية امتازت بتقننها فى الأساليب حتى وصل الأمر بها فى وقت من الاوقات أن أصبحت أدبا لفظيا ، أعنى أن الابداع أصبح منصرفا نحو اللفظ وفى التقنن فى الصيغ والأساليب والعمل على توليد الاستعارات بدلا من أصالة المعنى أو الاحساس ، ولا يزال التقنن اللفظى والانصراف عن المعنى للفظ أعنى عن المعنى للصيغة رائد الكثيرين من أدباء العالم العربى •**

ولقد ورث الأدب العربى الحديث أنشئ الكثير من هذه الخصائص القديمة • ولقد ساعد هذا الميراث على وحدة الأساليب وعدم تثقيج الآداب العربية بالآداب الأجنبية حتى القرن الأخير •



## ( مجرى الأدب العربى فى العصور الحديثة )

- وراثة الأدب العربى الحديث للكثير من خصائص الأدب القديم –
- النهضة الحديثة وعواملها بعد عصور الانحطاط التى امتدت على الزمن طوال الفترة التى انقضت من أواخر العصر العباسى الى القرن التاسع عشر –
- تأثر الحياة الشرقية بمظاهر الحياة الغربية بحكم اتصال العالمين – قوة الفكر الفردى – قوة الفكر العام –
- الرجوع الى الأدب العباسى مقدمة لعصر الأحياء الحديث –
- التأثير بأخيلة الغرب مقدمة لعصر النهضة والتجديد –
- مجرى الأدب العربى الحديث – السوريون والتجديد –
- المصريون وأحياء تراث العباسيين والأندلسيين
- الأدبى – العراقيون بين الموجات التى تجتاح
- مصر وسوريا من جانب ومن جانب
- آخر تأثرهم بموجات الأدب التركى
- الحديث – المجتمع العراقى
- والعوامل الجائشة فى قراراته



كان الأدب العربى الحديث بعد عصر انحطاط فى الشرق العربى أجديت فيه عقوله المبتكرة وفقدت خلاله النفوس الأصيلة شعورها بالحياة ، ولم يكن لذلك من سبب الا أن المدنية الاسلامية التى أينعت فى القرون الوسطى نشأت وهى حاملة فى طياتها بذور انحلالها حتى أنه لم يمض عليها بضعة قرون حتى مالت شمسها للغروب . وكانت بلدان العالم العربى قد وصلت وقتئذ الى الحضيض ، ثم كانت هجمات المغول والتتار الذين أودوا بالبقية من حضارة العباسيين . وظل الانحطاط ممتدا فترة من الزمن

حتى أوائل القرن التاسع عشر حيث جموع من الغربيين تغزو بلدان العالم العربى حاملين معهم بذور المدنية الأوروبية التى تمخضت عن هذه للآثار الجلية فى ساحات الثقافة والحضارة • ولقد كانت حملة بونابرت ( ١٨٩٩ - ١٩٠١ ) على مصر واجتياحه وديان فلسطين حتى عكا مقدمة لاستيقاظ الشرقيين ، فلقد أحسوا بآثار المدنية الغربية وتحت وحى اعتقادهم بتفوق الغربيين عنهم ذهبوا جماعات وأفراد الى الانتهاال من ورد الثقافة الأوروبية ، ولقد ساعدت هذه الحركة على قيام محمد على فى مصر فانه بذل الجهود الجبارة فى أن يقدم امبراطورية عربية تناهض امبراطورية آل عثمان وأحس بأن السبيل الى ذلك انما يكون بالأخذ عن المدنية الغربية ، فكانت الإرساليات والكليات وديوان المدارس • واقترنت هذه الحركة فى الشرق بتوافد الارساليات المسيحية (٧) من أوروبا ، وكانت لبنان المركز الرئيسى الذى يتوغلون منه فى المجتمع العربى متظاهرين بحمل التجارة ونشر الثقافة الأوروبية ومن ورائها تكمن الرغبة فى التبشير بمعتقداتهم والعمل على نشر لغاتهم مقدمة لاستعمار بلدان الشرق العربى • ولقد أتت هذه الحركات ثمارها اذ استيظت فى النفوس روح جديدة دفعتها الى الانتهاال من ورد الثقافة الغربية • وكان اللبنانيون أسبق أمم الشرق العربى الى ذلك حيث أسس الأمريكان كليتهم ببيروت وأقام الفرنسيون مدارسهم بقرى لبنان فنشأت قوتان : احدهما متوثبة متعطشة للاخذ بأساليب الغرب وتلك قوة الفكر الفردى ، وهى قوة تخطت حدود التطور ووثبت ووثبات الى الأمام ، غير أنها لم تجد من تهيو الفكر العام ما يجعلها تقوم وتنجح ، (٨) الا أن ذلك لم يمنع روح التجديد فى العالم العربى أن يكمن فى قوة الفكر الفردى فلم يمتص من الزمن عليها بضعة عقود حتى تفتحت وأزهوت فكانت المدرسة الرومانتيكية العربية ،

(٧) مذكرات العلامة كرنيلويوس فان ديك ١٨٣٩ - ١٨٥١ الهلال (٤) السنة الرابعة عشرة .

Adabi, Vol. I (7-9) April-September 1936. p. 293 By (٨)

I.A. Edham.

والثانية قوة نشوئية تطويرية مضت بالمجتمع العربى فى خطوات تدريجية وهذه قوة الفكر العام وارتكزت عليها روح الاحياء فى الشرق العربى (٩) • وبين هاتين القوتين مضت الجماعة الانسانية فى الشرق العربى وتشكلت تبعا لها جميع الأدوار التى لا بست كيان العالم العربى •

ولقد كان لهذه المؤثرات فعلها فى مجرى الفكر العام فدفعته الى احياء الأدب العباسى والأندلسى والرجوع اليهما والتمثل بأخيلتهما والعمل على احتذائهما ولم يكن لهذا من سبب الا وحدة الأساليب فى اللغة العربية وروح المحافظة فى الفكر العام عند العرب ، ولقد كانت نتائج ذلك كبيرة فى قيام نهضة بسوريا ومصر الا أنها لم تكن نهضة بمعنى ما فيها من عناصر الابداع والتجديد انما بمعنى أنها كانت عصر اخصاب فى الأدب العربى بعد جذب • ولقد كان أدب العباسيين والأندلسيين النموذج الذى يحتذى فى ذلك فكانت المدرسة القديمة « الكلاسيكية » (١٠) والتى لا تزال نلمس آثارها قوية فى مصر وسوريا • وكانت للبعثات التى تعاقب ارسالها لأوروبا ولأخذ الكثيرين من أبناء الشرق من ورد الثقافة الغربية أن يقف أبناء العروبة على الأدب الغربية بما فيها من عناصر الابداع والاصالة والزخامة التى تلقى على دائرة واسعة من الفكر نورا شعريا • وكانت ترجمة البستانى « للالياذة » فعرف أبناء العربية للمرة الأولى فى تاريخهم ملحمة شعرية زخمة بمثلوجيتها التى تخلع على الطبيعة الاحساس الانسانى والشعور البشرى • وكان نتيجة هذا كله أن قسام بعض الأفراد بمحاولة تلقيح الأدب العربى بأخيلة الآداب الغربية • غير أن هذه المحاولة باتت طى الزمان فترة دامت أكثر من أربع عقود لضعف

Abushâdy : The Poet., By I.A. Edham, Leipzig, 1936, pp. 1-2. (٩)

«The Nineteenth Century» : Studies in Contemporary Arabic Literature, by H.A.R. Gibb, B.S.O.S., IV, (1928), pp. 745-760. (١٠)

قوة الفكرة الفردى ، ثم استقرت مع الزمن على عجلة الحياة فكانت المدرسة « الرومانتيكية » (١١) •

وكان السوريون وخاصة أهل لبنان منهم أسبق أبناء العالم العربى بأخذهم عن الغربيين ، فلقد ظهرت فى السنين الأولى من القرن العشرين على صفحات الهلال وبعض المجلات السورية مقطوعات وقصائد تشعّر من ورائها بأن الأدب أخذ فى التأثير فى الآداب العربية • ولقد برز هذا التأثير لأول مرة بقوة ووضوح تام وأصالة فى شعر خليل مطران اللبناى وفى شعر عبد الرحمن شكرى وأحمد زكى أبو شادى من المصريين • ولقد كان لجهود هؤلاء وتلقيحهم الأدب العربى بالروح الغربية أثر يسير بداءة ذى بدء الا أنه قوى مع الزمن حتى قامت « المدرسة الرومانتيكية » بعد الحرب العظمى فى لبنان ومصر قوية ، وكانت حركة أدبية تجديدية للمرة الأولى فى تاريخ أدب اللغة العربية •

وبجانب هذه الحركة الرومانتيكية ذهب بعض أدباء المهجر الأمريكى من السوريين لانتحال الأدب الغربى ، ودعوا لأدب جديد ليس فيه من العربية الا الاسم ، وهو فى قوامه وهيكله غربى الروح أوروبى الأخيلة • وزعيم هذه الحركة من أدباء المهجر الأمريكى من السوريين جبران خليل جبران الذى يظهر تأثره بكتابات نيتشه الفيلسوف الالمانى جلياً فى آثاره ، (١٢) وأمين الريحانى فيلسوف الفريكة •



وسط هذه الموجات الأدبية التى اجتاحت العالم العربى فى سوريا ولبنان ومصر وقفت العراق تطلّ من عزلتها ، فلقد كان موقعها الجغرافى

H.A.R. Gibb : Studies in Contemporary Arabic Literature (١١)  
re. (III) Modernists, ibid, V., (1929). pp. 311-322.

Michael Naeima : Gibran ; also see Gibran's : Prophet and (١٢)  
Nietzsche's : Thus Spake Zarathustra.

وبعد مركزها عن مراكز المدنية الغربية سببا في أن يكون تأثرها بالمغرب أقل من تأثر بقية بلدان العالم العربى ، وبحكم الاتصال اللغوى والثقافى والدينى فى عالم الشرق العربى أخذت تتأثر العراق بالتيارات التى تجتاح سوريا ولبنان ومصر • ونحن لو تركنا هذه التأثيرات الخارجية فى جانب ولا حظنا العوامل التى تفعل بالمجتمع العراقى فنتمخض عن مظاهر تاريخها الحديث لوجدنا بداءة ذى بدء أن ضعف الحكومة الحاكمة فى العراق كان يجعل العراق أقل بلدان العالم تمتعا بالهدوء فلقد كانت القبائل تتنازع على أقل شئ حيث لا تجد من الحكومة العثمانية التى آل لها أمر العراق نهائيا من الفرس على يد مراد الرابع سنة ١٠٤٨ هـ ما يردعها ويخيفها ، وكانت نتيجة ذلك أن تعطلت الزراعة ووقف دولاب التجارة وانحطت البلاد اجتماعيا وثقافيا وضربت الفوضى أطنابها فيها • وعلى العموم يمكننا أن نقول ان فترة السيادة العثمانية التى دامت حتى أواخر سنى الحرب العظمى ( سنة ١٩١٨ ) كانت ذات أثر أقل ما يقال فيه أنه قضى على البقية الباقية من حضارة العباسيين التى ازدهرت فى بغداد ، والتى مال ميزانها للغروب على أواخر العهد العباسى ، الا أننا بجانب ذلك يجب ألا ننسى أن العوامل التى فعلت فعلها بالمجتمع العراقى مضت به متطورة فى الزمان حتى كانت نتيجتها النهضة العراقية فى العقد الأخير ( ١٩٢٦ - ١٩٣٦ ) كانت مقدماتها وأسبابها تنزل على عهود السيادة التركية ، فاستفاضة الظلم فى جانب ولاية الترك من جهة والدعوة للحرية فى الغرب والتى كانت يصل صداها للعراق وجاراتها العربية سوريا ولبنان وفلسطين من جهة أخرى كانت تترك فى عالم الشرق الأدنى مع الزمن أثرا غير يسير ، وهذا الأثر كان يتقوم به المجتمع العراقى ويستجمع معه الأسباب للثورة والانقراض على سلطان الأتراك • ولقد ساعد على ذلك قيام الصراع بين العنصرين التركى والعربى نتيجة لعوامل فعلت فعلها فى العنصرين منذ القدم ، (١٣)

واحتجبت وراء صورة من الدعوة الى الطورانية Pan-Turanism عند الأتراك ومن الدعوة للعربية Pan-Arabism عند العرب (١٤) •

لقد احتقر الأتراك العرب منذ دالت دولة الأخيرين وأصبح الأمر في يد الأتراك في العالم الاسلامي ، ثم مالت شمس الأتراك للمغيب واضطروا بحكم احتكاكهم بالغربيين أن يأخذوا عنهم صور مدنياتهم الارتقائية وأن ينتهلوها من ورد ثقافتهم ، وكان أثر ذلك كبيرا — عند الأتراك — بجانب تدخل الأوروبيين في شؤون تركيا بدعوى حماية للأقليات والدفاع عن مصالح رعاياهم (١٥) ، اذ شعر كل المتنورين من أبناء تركيا أنهم باتوا من سير الزمن يطلون على عصر لا يبعد عنهم كثيرا تتمزق خلاله أوصال امبراطوريتهم ويفقدون فيه حريتهم فعكفوا على تاريخهم يستوحونه سر حاضرمهم المظلم ، وخرجوا من ذلك وهم أصحاب ثورة على القديم الذي خرجوا به عاملين على تحرير العقول من تحكم عقلية المدرسة الاسلامية (١٦) التي القوا عليها أسباب ضعف تركيا في الماضي وانحطاطها في الحاضر • ورأوا أن ربط مقدراتهم بمقدرات بقية الشعوب الاسلامية كان من أهم العوامل في انحلال امبراطوريتهم وأخذ شمسها طريقها الى الغروب • ونحن اذا رجعنا معهم الى أصول العلم دون المنطق أمكننا أن نحمل الاسلام بصورته الخفية التي كونت قراراته ما انصبت في تضاعيفه من مظاهر الحياة العقلية والشعورية والاجتماعية عند العرب مسئولية ما أصاب تركيا (١٧) في ماضيها • وهكذا تحت معول العلم

Edham (I.A.) : (Adab Arabi, Turkiye Maçmuasi, 1936.) (١٤)  
S. pp. 115-128.

Habil Adam : Mustafa Kemalların Kitabı. Stambul, 1925, (١٥)  
pp. 68-70.

Edham (I.A.) : «Free Thought in Turkey and Egypt». (١٦)  
Adabi Review, Vol. I., October-December, 1936, pp.  
485-490.

Habil Adam : Turklerde Sajiya ve Asatir., Stambul, S. (١٧)  
5-18.

ثار شباب تركيا في الفترة التي تمتد من عهد السلطان سليم الثالث الى عهد السلطان عبد المجيد (١٨) ( ١٩٢٢ ) على فكرة ارتباطهم بالعرب والعالم الاسلامي • ومضوا يستوحون طبائعهم وجبلتهم الأولى وفطرتهم أخيلتها في تاريخهم الذي يمتد على صفحة الزمان (١٩) ويرجعون الى الماضي يتحسسونه منذ أقدم العصور التاريخية ، وهذا دفعهم للاهتمام بما يدور من مباحث رجال الغرب عن الترك والتوران ، وسرعان ما كشف لهم استنطاق الأثريين لآثار ما بين النهرين مدنية تورانية كانت المنبع الذي استقى منه العالم القديم أصول حضارته وتشريعه وثقافته (٢٠) •

ولقد قابل العرب هذه الحركة من أبناء تركيا بما يقابلها ، فدعوا الى فكرة العربية ووجدوا في تاريخ العرب ووحدة اللغة والأخيلة والشعور عند شعوب الشرق العربي ما يستمدون منه الأسس لدعوتهم • وواتت الفرصة خلال الحرب العظمى فخرجوا على سلطان الأتراك وساعدوا الحلفاء وكانوا بذلك من أهم الأسباب التي أدت الى تعجيل سقوط الدولة العثمانية •

ثم كان احتلال الحلفاء للعالم العربي ( ١٩١٨ — ١٩١٩ ) ونقضهم للوعود التي أعطوها للعرب فقامت الثورة في العراق وسوريا ضد الحلفاء ودارت المعارك بين الفريقين وانتصر الحلفاء

غير أن هذا الانتصار لم يكن في الواقع نهائيا حاسما ، فالعرب — وقد انبثق في نفوسهم ميلهم للحرية ونزوعهم الى الاستقلال — لم يكن ليحسم أمرهم في ساحة القتال ، وهكذا وجدت الدول المحتلة — وقد

Habil Adam : Mustafa Kemallarin Kitabi, Stambul, 1925. (١٨)  
S. 68.

Habil Adam : Turklerdasajiyave Asatir., Stambul S. 5-18. (١٩)

Sayce, A.H. : Introduction to the science of language, Vol. (٢٠)

II p. 168. Also see Dr. Wooley's Contributions to the  
Oriental Society of America.

أخذت اسم الدول المنتدبة نفسها أمام الأمر الواقع فتساهلت مع العرب وأخذتهم باللين بداءة ثم قلبت لهم ظهر المجن ، وبعد اختبار سنين عديدة لم تجد انجلترا مفرا من اعلان استقلال العراق ( ١٩٢٩ ) وفرنسا من تقرير استقلال كل من سوريا ولبنان ( ١٩٣٦ ) •

ولقد تأثرت العقلية العربية بهذه الحركات العنيفة فنقطعت عند الكثيرين من أبناء المشرق العربى أوصال العقلية القديمة ، ونشأت مع الزمان عقلية جديدة تستوحى أخيلة الغرب وتنزل عند مقررات منطق العقلية الأوروبية وتعرف كيف تسير مجرى الحياة الجديدة التى دلف اليها المجتمع العربى نزولا على احتياجات العهد الجديد •

وكان أثر ذلك جليا وواضحا فى مجرى الأدب العربى ، فقد نشأ مع الزمن تيار أدبى يتفق وما يلبس العهد الجديد من حالات ويأخذ بأخيلة الأدب الأوروبى ، غير أن السجية الموروثة عن الآباء والأجداد والطبيعة التى تكونت نزلا على شرائط البيئة التى كشفت أصول العرب ألوف المسنين ، كانت تؤثر عن طريق لا شعورى فى عقلية أبناء العالم العربى • وهذا التأثير يتفاوت وظروف كل فرد ، مما كان يلقي على النتائج الفكرى للأفراد ظلالات مختلفة ، فمن جلاء للأخيلة الغربية ووضوح عند البعض الى ضعف وخفوت عند الآخرين •

ويجب ألا ننسى الإشارة الى أن الكثيرين من أبناء العربية كانت اللغة التركية والأدب التركى الحديث أهم لهم من لغتهم وأدبهم العربى ، ذلك لأن اللغة التركية والأدب التركى الحديث كانا أكثر من طريق لايصالهم لآثار الغرب فى العلم والأدب والفلسفة ، فانه مما لا تنكر حقيقته أن النصف الأخير من القرن التاسع عشر والعقدين الأولين من القرن العشرين كانا عصر ترجمة ونقل فى التركية عن الفكر العربى وخاصة عن الفرنسيين منهم • ولقد نقل الأتراك الى لغتهم ألوف الكتب الغربية وسبقوا العرب



في تأثرهم بأدب الغرب وتقدموهم في ساحات الأدب ، حتى أن الأدب التركي الحديث وصل الى القمة في سنين قصيرة بنفر من رجاله أمثال شناسي وعبد الحق حامد وفكرت وغيرهم من أدبائه الأعلام (٢١) . وكان تأثر أدباء العربية بهم كثيرا وخاصة العراقيين الذين لم يكن لهم من ظروفهم الخاصة ما يجعلهم يتصلون بالفكر العربي مباشرة لموقعهم الجغرافي النائي عن مراكز الحضارة الأوروبية .

### ( جميل صدقى الزهاوى )

( ١٨٦٣ - ١٩٣٦ )

حياة الزهاوى والعوامل التى أثرت به — أدبه وتكيفه بحالاته النفسية — أسلوب النقد الحديث وأدب الزهاوى — مذهبنا فى النقد الأدبى — الأدب كنتاج للنفس البشرية يتركز فى الفعل وجوابه والفعل المنعكس عنه وينزل عند ضرورات البيئة — ماهية البيئة — ما يعترض على مذهبنا فى النقد — مناقشة وتحليل ودفع اعتراضات — تطبيق مذهبنا فى النقد الأدبى على أدب الزهاوى فى دراستنا الألمانية — أخذنا هنا بجانب منها — اتصال أدب الزهاوى بحياته — ميلاد الزهاوى — نشأته الأولى وطفولته — حياته فى فترة الكهولة وفى عهد الشيخوخة — آثارة العلمية والفلسفية والأدبية — عناصر أدبه الأساسية وخصائصه — نفسية الزهاوى وروحه الشاعرية وتغلب الفلسفة والتأمل فى شعره — الزهاوى شاعر العربية الفيلسوف فى العصور الحديثة — الحب والوصف فى شعر الزهاوى — الزهاوى والتفكير الفلسفى الحديث — تعرضه لمبادئ الطبيعيات بالبحث — فكرة الفضاء عند الزهاوى ومقارنتها بما يقابلها عند أينشتين — فكرة

---

See Gibb, E.J.W. : Some Notes from a History of Ottoman Poetry in 6 volumes, Edited by Edward G. Browne, 1900-1909, Leyden, Vol. 5, Chapter 1. «The Dawn of a New Era» (1859-1879). (٢١)

الاجاذبية — الزهاوى وعلوم الحياة — ماهية الحياة — التطور — آراء عامة — خلاصة ونتائج أخيرة •



عاش السيد جميل صدقى الزهاوى الحكيم العراقى والشاعر الفيلسوف نحو ثلاثة أرباع القرن ( ١٨٦٣ — ١٩٣٦ م ) • وهذه الفترة التى امتدت على صفحة الزمن حقبة متطاوله امتازت بما انعكس على صفحاتها من مختلف الاحساسات المتناقضة والمشاعر والانفعالات المتضاربة ، وقد كانت تأخذ فى ظهورها صوراً متباينة نتيجة للتقلقل الذى أصاب المجتمع العربى ، وهذه طبيعة عصور الانتقال فى التاريخ دائماً •

ولقد أثرت هذه العوامل والمؤثرات بنفسية الزهاوى فاستجاب لها فى أدبه ونتاجه الفكرى ، وفعلت فى عقلية عن طريق لا شعورى فتكيفت تبعاً لها آثاره الفكرية والأدبية • فان الأدب والفن والفلسفة وبقية ضروب المعرفة البشرية كاحدى المظاهر التى تنعكس من الانسان على صفحة الزمن تستجيب لكل العوامل والفواعل التى تؤثر فى كيانه وأخيلته • وهذه نقطة هامة يحبوها النقد بنتائجها ، فربط الفكر الانسانى فى وحدة عامة والنزول بها عند حكم الموازنة العصبية (٢٢) فى الانسان والعمل لتركيزها فى الفعل العكس الاصيل (٢٣) والمتحول عنه (٢٤) يجهزنا بتكأة علمية نستند اليها فى نقدنا الأدبى وتحليلنا ودراستنا لآثار الفكر الانسانى وتمضى بنا الى أغوار النفس البشرية ، وتجعلنا على اتصال بنهر المعانى الذى يتدفق فى النفس الانسانية • الا أن هذا النظر فى الواقع انصراف عن النقد المباشر الموجه للآداب ، الى البحث عن حقيقتها والعوامل التى كيفتها على هذه الصورة • وهذا المنطق من البحث وان كان يعترض عليه بأنه يجعل

Edham (I.A.) : «Free Thought», Adabi Review, Vol. I. pp. (٢٢) 474-479.

Unconditioned Reflex Actions. (٢٣)

Conditioned Reflex Actions. (٢٤)

دراسة الآداب علما تحليليا كعلم التاريخ ألقارن أو علم الحياة فمن السهل تنفيذ مثل هذا الاعتراض ، حيث أن هذا الأسلوب هو ما يقتضيه منطق الحادئات ، وقد يعترض على مثل هذه الفكرة في أنها تقتل النقد المباشر الموجه للآداب لأنها ان كانت نتيجة لمقدمات ينحصر كل جد النقد الأدبي في الكشف عنها كان معنى ذلك جعل أهمية الأدب نسبية للأسباب التي تتمخض عنها ، وهذا يؤدى الى رفض كل ما هو مجرد واحلال كل ما هو نسبي ، الا أننى لا أجد هذا الاعتراض يقوم على أساس من الحق فانه يستمد كل قوته من فهم الوجود نتيجة للفكرات التي شاعت عن المعانى المجردة . والواقع أنه ليس هنالك ما هو مجرد ، وانما هنالك تحول دائم وصيرورة متواصلة ، وتعاقب لا نهاية له من الفعل ورد الفعل تأخذ الأشياء أوضاعها بالنسبة له خلاله . فاذا وعينا هذه المبادئ وعملنا على تطبيقها على أدب الزهاوى في رسالتنا هذه فسنحتاج الى مجلد ضخم ومدة من الزمن والفراغ ، والوقت لا يساعدنا الآن ، لهذا نترك التوسع والاستفاضة لدراستنا الألمانية عن أدبه ، ونكتفى هنا ببعض التطبيقات الجزئية .

ولما كان من المهم أن نعرض — ولو في عجلة — لحياة الزهاوى حيث تصل الشئ الكثير من أفكاره وبعض جوانب آرائه بحياته وما لابتها من ظروف فاننا نجد أن المراجع في هذا الصدد قليلة ، زد على ذلك أنها مضطربة لم تعرض لشيء هام في حياته ، فهي تقرر أن الزهاوى ولد في يوم الأربعاء ١٨ حزيران ( يونية ) سنة ١٨٦٣ م . الموافق آخر يوم من ذى الحجة سنة ١٣٧٩ هـ . من أسرة كريمة انحدرت من الشمال لبغداد ، وأن نسبه من جهة والده السيد محمد غيضى الزهاوى — الذى كان مفتيا في بغداد ومن كبار الرجال البارزين فيها — كان يتصل بأمرء السليمانية البابان ، ومن جهة والدته السيدة فيروزج باحدى بيوتات الكرد ذات الأصل العريق والمحتد الكريم بكر . ثم تعود هذه المراجع وتقرر أن سبب تسمية والده بالزهاوى يرجع الى أن جد الزهاوى الملا أحمد كان

قد هاجر الى مدينة « زهاو » (٢٥) وأقام فيها السنين الطويلة وتزوج من احدى سيدات زهاو وولد له منها والد الزهاوى — محمد فيضى — ، وتعرض هذه المراجع لطفولته فتقرر أنه كان متقد الذكاء مع ايجال فى اللهو حتى عرفه أقرانه « بالمجنون » لتناقض حركاته ، غير أنه لم يكن يعنى بما يقولون ، وهذا ما جعل أصحابه ولداته وأفراد أسرته يظنون أن فيه ناحية من الشذوذ . غير أن هذا الايجال فى اللهو سرعان ما انكشف عن حيوية الطفل الصغير ، فما عرف القراءة حتى انهال على الكتب يقرؤها ، فجاء والده بمربين ليأخذ على يديه مبادئ اللغة وأصول الدين وليحفظ القرآن . وعلى قدر ما كان اكبابه على هذه العلوم كبيرا وأخذ منها واسعا كانت عقليته تنمو ، لا من جهة الحفظ والاستذكار وتكديس المعلومات وانما من جهة الكفاءة الذهنية . فقد كانت طبيعته الحيوية ومزاجه القوى لا يتركان مسألة تعرض له الا اذا قتلها بحثا . وما بلغ سننى شبابه حتى أخذ من علوم الأقدمين بأكثر نصيب وتعمق فى التوحيد والفقه الاسلامى والمنطق والفلسفة وتجلت مواهبه فى المجالس التى كانت تعقد بدار والده على مقربة من الدجلة .

وفى هذا العهد كان قد استفحل أمر الوهابيين فى نجد ووصلت آراؤهم وبدعهم فى الدين الى العراق ، فاثارت لعطا كثيرا وأقامت مناقشات حادة كان لها أكبر الأثر فى نفسية الزهاوى الشاب ، فتصدى للرد على دعاوى الوهابيين وتفنيد مزاعمهم فى كتابه ( الفجر الصادق فى الرد على منكرى الكرامات والخوارق ) .

وكان الزهاوى قد تعلم اللغتين الفارسية والتركية واطلع على كل ما كان ينقل الى الأخيرة من آثار المفكرين الغربيين ، وهذا الاطلاع ترك فى نفسه أثر قويا مع الزمن ، تنطعت نتيجة له أوصال عقليته التقليدية .

**كان الزهاوى فى السنين الأولى من شبابه حتى العشرين ورعا يؤمن**

( ٢٥ ) « زهاو » بلدة من أعمال كرمانشاه .

بالدين ، غير انه حدث في ذلك الوقت أن طفت موجة من حرية التفكير على البلدان العربية • فقد نشر الدكتور شبلى شميل كتابه ( شرح بخنر على دارون ) وجعل له مقدمة مستفيضة كانت آية في عمق التفكير وسلامة المنطق وسعة المعلومات في ذلك الوقت • وهذه الموجة أثارت روح التنكر عند الكثيرين لكل ما خرج به الانسان من ماضيه ، فظهرت فئات تجدد الأديان كلها وتتهجم على ما يقدمه أبناء العالم العربى • ومن جهة أخرى كانت اللغة التركية — بألاف الكتب التى ينقل لها من الآداب الغربية — سببا في انتشار الأفكار الغربية والثقافة الأوروبية عند الكثيرين من أبناء الشرق ، فلقد كان على ذلك العهد كل مثقفى العالم العربى يعرفون التركية وهكذا كان السبيل متوفرا للزهاوى ولغيره من الذين لا يعرفون اللغات الأوروبية لأن يتصلوا بأحدث الآراء الغربية عن طريق اللغة التركية •

فاذا لاحظنا بجانب ذلك أن الزهاوى كان يكمن في نفسه الشك منذ صغره في كل ما يلتقى اليه ، عرفنا كيف تقطعت أوصال عقلية التقليدية تحت محراث أثر العلم والثقافة الغربية • وكان لخروج الزهاوى على الدين أو ثورته عليه أثر كبير في نفسه إذ جعله ذلك يقبل على الدراسة العلمية والفلسفية مع متابعتها للمذاهب الأدبية الغربية الحديثة ، فما شعر الا والقناع الذى يحجبه عن طريق المعرفة الحقيقية قد سقط • والشكوك التى تكتنفه قد تبددت واهتدت الى الطريق — طريق العلم — ليمضى استنادا عليه الى الغوص لأغوار الحياة كاشفا عن سرها •

وهذه الفترة من الزمن استنفدت كل حيويته البدنية ، وسرعان ما أصبح هزيلا لا يبدو عليه شيء من نضارة الشباب ، فقد ذهب انكبابه على الدرس وادمانه للمطالعة ببريق عينيه وتركها مريضتين لتختفيا وراء عوينات سوداء ، وجعل لونه ضاربا للصفرة ، ورأسه مشتعلا شيئا ، رغم أنه لم يكن وقتئذ قد يجاوز الثلاثين من سنى حياته •

فى خلال هذه الفترة كان يخالج الشك أحيانا نفس الشاعر الفيلسوف ،  
 الا أن حاسيته الدقيقة كانت ترجى قدميه الى عالم الشعر ، وقد اكتسبت  
 نفسه ثقافة واسعة وتهذيب احساساته بوقوفه على مذاهب الآداب القديمة  
 والحديثة ، فنظم الشعر ووضع فيه عصارة تفكيره وشعوره بالحياة  
 واحساسه وهكذا أصبح الشعر عند الزهاوى وسيلة للتعبير عن أفكاره  
 ونلابنة عن احساساته ومشاعره •

آمن الزهاوى بالعلم ونزل عند مقرراته ، ومضى يبحث فى الطبيعة  
 مؤمنا بأساليب العلم فى البحث ، وخرج من دراسته معتقدا اعتقادا لا  
 يوهنه الشك ولا يتطرق اليه الريب أن لقوانين الطبيعة وحدتها ؛ وأن  
 للعلم وحدة متصلة أسبابها غير منفصلة أجزاؤها بالأشياء كلها الى الأثير  
 فهو عنده « المرجع فى الأشياء والأثر » ؛ واعتقد أن الألوهة حالة فى الكون  
 فنظرها فى الأثير ، حيث بدى <sup>(١)</sup> له من نظره فى العالم الموضوعى  
 والذاتى — عالم الطبيعة والنفس — أن لا انعصام بين السبب والمسبب ،  
 بين العلة والمعلول • وهكذا انساق الزهاوى لآيمانه بوحدة الكون وبطبيعة  
 الاتصال بين ذواتنا الشاعرة المفكرة وبين طبيعة الأشياء الى الايمان  
 بالله عن طريق الكون ، وهكذا دلف الزهاوى الى التصوف فكان عميقا فى  
 تصوفه يؤمن بأن هنالك وراء ذواتنا وأعراض الأشياء التى تبدو لنا  
 حقيقة واحدة ، حقيقة تصل بيننا وبين الكون ، ولولاها لما أمكننا أن  
 نفكر فى العالم وأن نستجيب لانفعالاتنا به ولما أمكن للعالم أن يؤثر فىنا •

هذه العقيدة التى يقيم عليها الزهاوى صرح تصوفه فى الواقع أساسه  
 فى التفكير العلمى ، وهى مستمدة أصولها من مطالعات الزهاوى للمؤلفات  
 الرياضية التى كانت تنقل الى التركية عن الفرنسية ، وسوف نعرض لهذه  
 النقطة واستيضاحها مع التحليل فى دراستنا التى نكتبها عن الزهاوى بالألمانية •



(١) هكذا فى الأصل والصواب بدا •

وضع الزهاوى كتابه « عليا الفلسفة » وأعقبه بكتابه « الكائنات » فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر • وفى هذين الكتابين كمنت أصول فلسفته ، وهى فلسفة شرقية على العموم داخلها الكثير من الآراء الغربية والمقررات العلمية ، ولقد اتهم بالالحاد ونزل به الكثير من الحيف لسوء تفسير أفكاره •

وفى خلال هذه الفترة من الزمن عين الزهاوى عضوا بمجلس المعارف ببغداد فمديرا لمطبعتها فمحررا عربيا بمجلة ( الزوراء ) الرسمية فعضوا لمحكمة الاستئناف • وسافر للأستانة واتصل برجال حزب « الاتحاد والترقى » فأثار اتصاله هواجس السلطان عبد الحميد فأبعده عن الأستانة بأن أرسله صحبة البعثة الاصلاحية واعطا عاما لليمن ! وظل الزهاوى هنالك نحو السنة ، ثم عاد الى الأستانة وأنعمت عليه الحكومة العثمانية بالموسام المجيدى من الدرجة الثالثة • غير أنه باكتاره من اجتماعاته برجال حزب « الاتحاد والترقى » أثار على نفسه حفيظة السلطان فقبض عليه رجاله ، وأرسل مخفورا الى بغداد على الايبرحها • وفى عام ١٩٠٨ استطاع أحرار تركيا أن يضطروا السلطان الى التنازل عن جانب من سلطته وأن يعلنوا الدستور على أساس من الحرية والمساواة بين جميع عناصر السلطنة العثمانية ، فرفع عن الزهاوى أمر الحجر وعاد للأستانة وعين أستاذا للفلسفة الاسلامية فى « المدرسة الملكية » ومدرسا للأدب العربية فى « دار الفنون » • وخلال هذه الفترة التى امتدت أكثر من عقدين على الزمان نشر الزهاوى كتابه « تحليل الجاذبية » وفيه اعتراض بقوة على المتصور القديم للجاذبية — نظرية نيوتن — وهاجمها بمحراث العلم والعقل ، وقرر أن الظاهرة التى نصرف اليها اصطلاح « الجذب » هى فى الواقع « دفع » — يعنى دفع المادة للمادة — وشرح بهذا المبدأ تولد الحرارة والنور فى الشمس والنجوم وعلل أستنادا اليها حدوث الزلازل وحركات ذوات الأذناب • وهذا الكتاب ينبئك الى أى حد بلغت أفكار الزهاوى عن الطبيعة وكفاءته فى القياس العلمى والبحث والاستقصاء وابتكاره النظرى ، وهى تشهد بأنه تأثر بالأفكار التى دافع عنها الرياضيون فى خلال القرن

التاسع عشر تأثرا كبيرا والتي بثها في مؤلفاته هنري بوانكاريه الرياضى  
الفرنسى المشهور - وهو الذى ترجم آثاره الى التركية صالح زكى مدير  
جامعة الآستانة فى الفترة التى مضت بين اعلان اينشتين للنسبية ( ١٩٠٥ )  
ووفاة بوانكاريه ( ١٩٠٩ ) •

وخلال هذه الفترة نشر الزهاوى أول ديوان له بعنوان « الكلم  
المنظوم » ، وعرف الزهاوى كأحد أعلام المدرسة الحديثة الأدبية فى الشرق  
وشاعر العربية الفيلسوف •



رجع الزهاوى الى بغداد عام ١٩١٠ لمرض أصابه ، ولما شفى من  
مرضه اشتغل مدرسا بمدرسة الحقوق ونشر مقالا فى جريدة ( المؤيد ) عن  
المرأة دافع فيه عن حريتها فثار ضده الجمهور وكادوا يفتكون به لولا  
اعتزاله فى منزله ، وعزلته الحكومة من منصبه تهدئة للرأى العام وبعد  
مدة أعيد ثانية لمنصبه • وانتخب نائبا عن المنتفق ثم عن بغداد ، وذهب  
مرارا الى الآستانة لحضور جلسات مجلس المبعوثان والخطبة فيها • ثم  
كانت الحرب العظمى واحتلال الانجليز للعراق ففكروا فى نفيه من العراق ،  
الا أنه كان يجامل البريطانيين فى خطبه ويذكرهم بوعودهم وهذه الطريقة  
التي قامت على الملاينة أثارت حفيظة الجمهور عليه فثاروا ضده وتظاهروا  
أمام داره ونعتوه بالخائن !

وعينه الحكومة الانجليزية عضوا بمجلس المعارف ثم رئيسا للجنة  
تعريب القوانين العثمانية فعرب أكثر من سبعة عشر مجلدا فى القانون •  
وأخيرا كانت ثورة عام ١٩٢٠ فى العراق فلم يشترك فيها ، فساء ذلك  
الأهلىين وخصوصا لما ذهب ليقابل المندوب السامى السير ولكوكس ،  
وكانت له وقائع مع الانجليز والأهالى أثارت عليه موجدة الطرفين •

وأتى المرحوم الملك فيصل عام ١٩٢٢ فعوكس على عهد الزهاوى فى



رزقه وحورب في عيشه ، وحاول الملك فيصل أن يجتذبه اليه ويغريه بالمال ويجعله شاعر البلاط الا أنه رفض ذلك باباء وشمم !

وفي خلال عام ١٩٢٢ رغب أن يسافر الى سوريا ، ولكن قامت الثورة السورية فقطعت المواصلات واضطر الى أن يبقى ببغداد حتى أتاحت له الظروف فرصة زيارة بلدان الشرق العربي فيما بعد •

رجع الزهاوى الى بغداد بعد أن طاف في العالم العربي وقد نال أقصى حدود الشهرة وبلغ القمة بأدبه • وقد أصيب بجانب ذلك بمرض الشيخوخة ووهن منه الجسم واشتعل منه الرأس شيئا ، وأثر فيه جحود الأمة واغفال الدولة لأمره وكيد خصومه وانتقاص الأدعياء له ، فإكتفى بالانزواء في شارع الرشيد حيث يقوم منتداه ليجالس بعض الأدباء يشكو اليهم حاله وينشدهم روائع شعره • وظلت حياته في المسنين الأخيرة على وتيرة واحدة من الشكوى من الزمان وانصراف الأيام ، ونظم القصائد وايداعها عصارة فكره واحساساته حتى قضى نحبه في الساعة الرابعة من الأحد ٢٣ فبراير سنة ١٩٣٦ م في منزله ببغداد •



الزهاوى علم من أعلام التفكير الحر في الشرق العربي وكاهن من كهان معبد أبولو • عرف بشعره الفلسفى أكثر من أى شىء أخرى ، غير أنه ذو شخصية متعددة النواحي فله في الطبيعيات Physics كعب عال وفي علم الحياة Biology نصيب وافر ، وله من افلسفة حظ كبير ومن الأدب عناصره الأساسية • ومن الصعب أن نحيط بكل هذه النواحي في مثل هذه الرسالة الموجزة احاطة شاملة ، غير أن هذا لا يمنعنا من دراسة خصائص شعر الزهاوى بوجه عام والعمل على تحليلها لعناصرها الأساسية •

**الزهاوى صاحب نفس حساسة أصيلة في احساسها بالحياة وشعورها ،**

وتغلب على نفسه نزعة التفكير والتأمل فيخرج شعره وقد غلبت عليه الفلسفة والتأمل والحكمة بجانب صدق الاحساس وأصالة الشعور ودقة المعنى . ومثل هذه الطبيعة تجعل الانسان يهتم كل الاهتمام بالمعنى ويكون بعيدا عن الصناعات اللفظية ، ولهذا يكاد يخلو شعره وكتابته كلها من الصناعات اللفظية .

لقد آمن الزهاوى بأن رسالة الشعر هي الإبانة عن الاحساسات والمشاعر ، وقد عبر عن ذلك في قوله :

ما الشعر الا شعورى جئت أعرضه  
فانقده نقدا شريفا غير ذى خلل  
الشعر ما عاش دهرًا بعد قائله  
وسار يجرى على الافواه كالمثل  
والشعر ما اهتز منه روح سامعه  
كمن تكهـرب من سلك على غفل

ولقد عرف الزهاوى كيف يكون عند ايمانه برسالة الشعر فقد خلا شعره من المهارات اللفظية .

ويمكننا استنادا على أحدث ما عرف من تقاسيم الشعر (٣٦) أن نقرر أن شعر الزهاوى كان زاهرا بكل ضروبه (٣٧) . ولقد عرف الزهاوى هذه الضروب فنظم ديوانه على أساس وحدة المواضيع ، فكان للفلسفة وشعر التأمل قسم خاص تحت عنوان « هواجس النفس » ، وكان فصل « الشبهات » وقفنا على شعر الغزل والحب ، وكان قسم « أنين الجروح » مقصورا على الشكاة والبث .

وغنى شعر الزهاوى بجميع ضروب فن الشعر لا يقوم دليلا على ضربه فى جميع فنون الشعر بقوة واحدة ، فالزهاوى كما قلنا رجل تغلب عليه نزعة التفكير والتأمل ، ومثل هذا الشاعر اذا نظم فى الحب أو تغزل كان شعره جافا ليس فيه أصالة الشعور بالحب ، وإنما تغلبه نزعة الحكيم الذى يحال الحب • وأنت ترى الزهاوى فى احدى قصائده الغرامية يقول :

أول الحب فى القلوب شرارة      تختفى تارة وتظهر تارة  
ثم يرقى ، حتى يكون سراجا      لذويه ، فيه هدى واناره  
ثم يرقى حتى يكون مع الأيام      نارا حمراء ذات حرارة  
ثم يرقى حتى يكون أتونا ،      بحرارته تذوب الحجارة  
ثم يرقى حتى يكون حريقا      فيه هلك لأهله وخسارة  
ثم يرقى حتى يكون يمثل بركا      نا يرى الناس من بعيد ناره  
ثم يرقى حتى يكون جحيما      عن تفاصيلها تضيق العبارة

وأنت تلاحظ بكل جلاء أن قصيدته أبعد ما تكون احتواء على احساسات الحب ومشاعره ، وأن عثرت فيها على شيء من التحليل النفسى لظاهرة الحب •

وأين مثل هذا الشعر مما نظمته فى الغزل أمثال خليل مطران وإبراهيم ناجى وأحمد رامى وزكى أبو شادى وحسن كامل الصيرفى وأبو القاسم الشابى وصالح جودت وبشارة الخورى مما تلمح فيه تموج الاحساس وصدق العاطفة وحرارتها فضلا عن الموسيقى العذبة الملائمة مما يدل على النتمام شاعريتهم حول عاطفة الحب ، وهو ما نفتقده فى شعر الزهاوى •

وانى أعتقد اعتقادا لا يوهنه الشك ولا يتطرق اليه الريب أن شاعرية الزهاوى كامنة فى شعره الفلسفى ويجب أن نبحث عنها فيه ، حيث بلغ

## فيه القمة وشارك فيلسوف المرة أبا العلاء في الجلوس على قمة الشعر العربي الفلسفى •

كانت للزهاوى آراء فى الفيزيقيا (٢٨) وكانت غريبة بالنسبة لمعاصريه من الشرقيين الذين آمنوا بأن العلم يرد اليهم من الغرب وحده ، ولم يكن لهم من الشجاعة ما يجعلهم يخضعون نظريات العلوم فى الفيزيقا والفلك والكيمياء للعقل وينزلون بها عند الأساليب العلمية ليحللوها وينتقدوها • غير أن الزهاوى كان كما قلنا شخصا ينزل عند وحى تفكيره ، وكان يتمتع الى جانب ذلك بعقلية علمية دقيقة لم توهب للكثيرين ، ولولا ظروفه ونشأته فى بيئة شرقية لكان له فى العلوم شأن كبير • ولقد كان مدار عقلية الزهاوى الضوء والمباحث الضوئية ، فكما استرعى سقوط الفتاحة نظر السير اسحق نيوتون Sir Isaac Newton وكان سبباً لأن تتركز عقليته من حول البحث فى الجاذبية Gravitation ، وكما كان المغناطيس الذى أهدها والد العلامة ألبرت اينشتين Albert Einstein اليه فى صفه سبباً لأن تدور عقليته من حول المباحث المغناطيسية وما يتصل بها من الكهرباء والجاذبية والضوء والتى نجح فى ربطها كلها فى معادلة واحدة عام ١٩٢٨ (٢٩) ، كذلك كانت الحلقات الضوئية التى بدت لعين الزهاوى أثر لظمة أثناء هجعتة من أحد الصغار سبب انصرافه للبحث الضوئى (٣٠) ودراسة حلقات الظلام والنور المتوالية فى العين من أثر الضغط عليها ، تلك التى كانت مقدمة لأهم المباحث الضوئية التى تدور من حول الكم Quanta (٣١) •

---

(٢٨) وهذا ما يقابل لفظة Physics الافرنجية ، ومن الخطأ أن نقول علم الطبيعيات أو العلم الطبيعى لأن كلمة الطبيعة تقابل لفظة Nature الافرنجية •

(٢٩) Edham (I.A.) : Die Grundlangen der Relativitaetstheorie (٢٩)

Leipzig, 1936. 3 rd Edition. Band II pp. 215-219.

(٣٠) انظر للزهاوى كتابه تحليل الجاذبية وما ورد فيها من اشارات لمبحثه •

(٣١) De Broglie (Louis) : La physique nouvelle et les quanta. (٣١)

Edition Flammarion, Paris 1936. pp. 104-130.

لقد تصور الزهاوى الحرارة والضوء والكهربائية مقادير من الطاقات تحيط الأجسام فتحدث فيها ما نطلق عليه اصطلاح الحرارة والضوء والكهربائية ( الكائنات ص ١٥١ ) وأن هذه المقادير ليست من بناء الأجسام ( الكائنات ص ١٥٠ ) • ولقد نقح الزهاوى رأيه وقومه فى كتابه ( تعليل الجاذبية ) اذ اعتبر هذه المقادير Quantam من الطاقات Energy منفصلة غير متصلة ، وأنها تنطلق فى الفضاء وتبعث النشاط فى الأجسام المادية •

ومما يلاحظ على آرائه أنها قريبة من بعض تصوراتنا العلمية • ولا شك أن الزهاوى اقتبسها عن باحثى الترك الذين نقلوا الآراء الغربية فى الحكم والطاقة الى التركية فى العقد الأول من القرن العشرين •

ومن المستحسن أن نشير هنا الى عقلية الزهاوى الرياضية : فمن يقرأ أن الزهاوى قضى السنين الطوال يدرس الداما ويضع نحو ألف لعبة فيها لا يتطرق اليه الشك فى أن مثل هذه العقلية تريد من وراء ذلك غير ما يبدو ، ومن المرجح أن الزهاوى درس فى ذلك قوانين الاحتمال • فلقد أشار المرحوم صالح زكى مدير جامعة الآستانة فى احدى محاضراته الرياضية الى هذه المسئلة والى أن الزهاوى قام من بين الحضور وقدم له نتائج بحثه وقال انه درس قوانين الاحتمال فى الداما والنرد • ولقد ألمع الى هذه النتائج صالح زكى فى ( مجلة جامعة استانبول ) ، ولا شك أن الزهاوى لو كان له من أسباب حياته ما يجعله يأخذ من الرياضة على أسلوب علمى لكان له فيها مسائل عميقة اذ العقلية الرياضية تبدو لنا من ثانياً بحوثه المتنوعة (٣٣) •

وهذا التصور الذى بثه الزهاوى بقوة فى كتابه « الكائنات » فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر يقرب من ناحية لتصورات اينشتين العلمية • ولقد سبق لى أن عرضت على صفحات مجلة « الرسالة » للنسبية

الخصوصية وقررت (٣٤) أن النسبية تعتبر المادة مجموعة الحوادث التي تتعاقب في عالم « الزمان — المكان » وترجع للفضاء على اعتبار أنه مصدر المادة ، وأن المادة Matter وكذا الطاقة Energy عقد في عالم « الزمان — المكان » • ويفترق اينشتين عن الزهاوى في أن تصوره للفضاء لا يفترق فكلاهما حد لشيء واحد هو أو المجهول الذى يعطيه اينشتين اصطلاح « عالم الزمان — المكان (٣٤) » وتصور الزهاوى الجذب gravitation قائم على فرض مجال جاذبى gravitation field فهو يقول :

« أنا أرى أن الجاذبية قوى تسير سيرا ولا تطفر طفرة ، ولأن تأثيرها » « لا يظهر الا فى المادة فتظن قبل وصولها الى المادة كأنها مفقودة • وسواء » « كانت المادة حركة فى مطلق الأثير ether أو فى مطلق الفضاء space » فلا بد لتعليل جاذبيتها من فرض حركات بسيطة داخلية بناءها وخارجية » « منها الى غيرها بانية لوجود ذلك الغير ، كأن الجواهر مراكز تأتى اليها » « خيوط من كل جهة وتتفرع كذلك الى كل جهة واردة شاردة تربط بذلك » « الواحد منها الاخر هي جاذبيتها » ( الكائنات ص ١٠٥ ) •

وهذا التصور للجاذبية قائم على تكأة علمية ، فنفس الأساس كان مقدمة لنظرة اينشتين فى الجاذبية •

لقد جاء فى كتابى « مبادئ الطبيعيات الحديثة » — وسيقدم للطبع قريبا — تلخيص لآراء اينشتين فى النسبية ، وقد عرضت لآرائه فى الجاذبية ولخصتها • وها هي موردة هنا للمقارنة بينها وبين فكرة الزهاوى •

قلت : ( نحن نعلم أن تدقيق الحادثات الالكترومغناطيسية Electro

(٣٣) Edham : (I.A.) : «The Theory of Special Relativity». Arrissalah Review, Vol. IV (1936), 9 March, pp. 385-387.

(٣٤) Edham : (IA.) : Die grundlagen der Relativitaetstheorie. Leipzig, 1936, pp. 311-318.

Magnetic Phenomena أوضح أن التأثير عن بعد بلا واسطة يجعل هذا التأثير غير ممكن ، ونظريات كلارك ماكسويل Clark Maxwell ترينا استحالة ذلك . فمثلا لو اعتبرنا أمامنا قطعة من المغناطيس وأخرى من الحديد فانه لا يمكننا تصور تأثير المغناطيس على الحديد في مجال خال ، ولكن لو تصورنا المغناطيس يخلق حوله مجالا مغناطيسيا ، وأن هذا المجال يؤثر على قطعة الحديد فيحملها على الاقتراب من المغناطيس ، لكان هذا التصور أكثر التثاما والحقائق التي نعرفها في مبحثي المغناطيسية والكهرباء ..... ولكن هل في الامكان الاستفادة من مثل هذه القضية في موضوع الجاذبية ، فنفرض أن الأجسام لا يؤثر بعضها على بعض عن بعد ، بل تخلق حولها جوا جاذبيا لنطلق عليه اصطلاح المجال الجاذبي ، وأن هذا المجال يؤثر على الجسم فيجعله يدنو من الآخر فتحدث تلك الظاهرة التي نصرف اليها اصطلاح « الجذب » ؟

يقرر اينشتين صحة هذا الفرض ثم يقرر أن خلق المادة للجو الجاذبي من حولها يخل من تجانس عالم « الزمان — المكان » أعنى الكون الذي كشف عن قوانينه مينقوفسكى . وهذا التخالف في تجانس عالم « الزمان — المكان » يحدث حول المادة مسالك تؤثر على حركة الأجسام خلال الفضاء فتجعلها تنحرف تبعا لها . وهكذا يخلص اينشتين باعتبار الجاذبية خاصة من خصائص الفضاء نتيجة لاختلال تجانسه من وجود المادة فيه ، فيؤثر على الأجسام في حركتها في صورة يذهب معها العقل لفكرة الجاذبية كما بثها نيوتون . انتهى ملخصا .

وأنت ترى الصلة القوية بين أحدث أرائنا في الفريزقا النظرية Theoretical Physics وآراء الزهاوى في الجاذبية ، مما يقوم دليلا على أنه يتمتع بعقلية فائقة لو اتاحت لها الظروف أن تأخذ بأسباب العلم الطبيعي لكان لها شأن كبير في مستقبل العلم وتقدمه . ؟

ولو مضينا نعرض لبقية نواحيه العلمي لما كفانا مجلد ضخيم ، فنكتفى  
 بالإشارة الى مباحثه في ساحة علم الحياة ، فلقد كان الزهاوى مادياً  
 materialist في علم الحياة ، يتصور الحياة تصوراً مادياً ويؤمن بتولدها عن  
 الجماد — Spontaneous Generation تحت وحى اعتقاده بناموس  
 الاتصال الذي يربط المادة أعلاها بأدنى عالم الحياة ، اذ يجد في المادة  
 تعليل جميع مظاهر الخلية الحية — البروتوبلازما — ( الكائنات ص ١٧٣ —  
 ١٨٢ ) ، فهو يقرر « أن جميع أعمال الحياة المحسوسة مثل سائر القوى  
 طبيعية كلها تأول الى الحركة وتولدها مثل سائر القوى من المادة وهي  
 مثلها مرافقة لها لا تنفك عنها ومنشأها مثل سائر القوى عناصرها (٣٥) »  
 ويفترض الزهاوى أن الحياة نشأت على الأرض بعوامل طبيعية بداءة ذى  
 بدء تحت شرائط معينة وأن بعض هذه الشرائط قد نفذت من الأرض ، فلهذا  
 لا تتوقد اليوم الا من ضوء حياة سابقة لها ( الكائنات ص ١٨٢ ) •

ويؤمن الزهاوى بنظرية التطور وبأن الانسان أحد فروع دوحه  
 عالم الحيوان وقد خرج من احدى صور الرئيسيات Primates انسلالاً  
 على مدى الدهور تحت فعل سنة الانتخاب الطبيعي التى تعمل على حفظ  
 صفوفه التى تخرج منتصرة من معمة القتاحر على البقاء •

ومن طرائف ما نذكر عن آرائه فى التطور مبحثه القيم فى أصل الحمام  
 القلاب • وقد نشر بمجلة ( المقتطف ) فى العقد الأخير من القرن التاسع  
 عشر معارضا آراء دارون فى نشأته ومفترضاً نظرية أخرى طريفة لاقت  
 حظاً فى الدوائر العلمية (٣٦) واعتبرت من خير التعليقات فى منشئها ان لم  
 تكن خيرها ، ولقد أشار الى ذلك الدكتور يعقوب صروف صاحب  
 ( المقتطف ) •



(٣٥) « الكائنات » ص ١٧٣ ، ( المقالة السادسة ) فى الحياة .  
 Salah Rifki : Zoology, Stamboul 1925, p. 311. (٣٦)



ولقد نظر الزهاوى لمسئلة الجنسين فكان عميقا في نظريته اذ اعتقد بوحدة للدوحة الانسانية بشقيها - الرجل والمرأة - ولم يفرق بين الجنسين للاختلاف الجنسي ، وقرر أن المرأة وان كانت أقل في استعدادها الطبيعي من الرجل الا أن هذا الاستعداد يتراوح بين حدين ، ويقرب من استعداد الرجل حتى أنه من الغبن للمرأة أن ننزلها دون الرجل لأننا لو فرضنا أن استعداد الرجل الطبيعي يتراوح بين ٦٠ و ١٠٠ فيكون استعداد المرأة مترواحا بين ٥٠ و ٩٠ ، وهذا يثبت أن هنالك في النساء من هن أكثر استعدادا من الرجل مما يجعل من الغبن لهن انزالهن دون استعدادهن الطبيعي وكفأتهن •

وهو في هذه الآراء يتابع تلك الأفكار التي بثها أفلاطون في (٣٧) جمهوريته في الفصل الثالث في صدد تكمله عن المسألة الجنسية •

نخرج من هذه السطور الوجيزة بأن الزهاوى يتمتع بعقلية علمية فائقة لها من ذاتيتها أسسها ودعائمها الأولى ، وهذه العقلية تمتاز بتشعب نواحيها وتشكلها حسب منطق العلوم • فهي تبدو في الرياضيات عقلية رياضية فائقة كما أنها في أنفزيقا تظهر ذهنية فيزيقية عميقة ، وهى في علم الحياة تتظاهر في عقلية بيولوجية دقيقة تغلبها النزعة المادية ، وقد كان لمعارفه هذه أثر عميق في تكييف شعره الفلسفى •

ونكتفى بهذا الاشارات البسيطة والالمامات العامة بنواحيه المختلفة تاركين الاستفاضة لدراستنا الألمانية •



## شعر الزهاوى

شعر الزهاوى — دواوينه — رباعياته — الكلم المنظوم — اللباب — الأوشال — الثمالة — ترجمته لرباعيات عمر الخيام رأسا عن الفارسية — تأثره بالأدب العربى — شاعرية الزهاوى فى شعره الفلسفى — خصائص ومميزات هذا الشعر — ملحمة ثورة فى الجحيم — دراسة وتحليل ونقد — الزهاوى وأبو العلاء — الزهاوى وعبد الحق حامد فى « مقبر » و « بالادن بريس » و « أولو » — الزهاوى وفيكتر هيجو فى دواوينه « الله » « نهاية الشيطان » — الزهاوى و « الكوميديا الإلهية » لدانتى — تأثر الزهاوى بهذه الآثار فى نظمه للمحمة « ثورة فى الجحيم » مقارنات — الزهاوى وشعره الفلسفى فى ديوانه — فى رباعياته — فى اللباب — فى الأوشال فى الثمالة — المرأة فى شعر الزهاوى — الزهاوى والخيام أبو العلاء وامكان المقارنة بينهم — دراستى الألمانية وقيامها على هذا الأساس — كلمة ختامية

عرفت العربية كما عرف أبنائها جميل صدقى الزهاوى شاعرا كبيرا له فى الاجتماعيات جولات وفى الفلسفة خطرات ، واستمتعوا لأفكاره وقد أودعها شعره أكثر من أى شاعر آخر من شعراء العالم العربى فى عصره ، ورفعوه أميرا على عالم الشعر الفلسفى بعد فترة امتدت أكثر من نصف قرن على الزمن وهم يسمعون خلجاته وأحاساساته ولقد أودعها عصارة تفكيره فأخرجها شعرا ليحرقها فى معبد أبولو فيرتفع بخورها حتى السماء •

ولقد نظم الزهاوى آلاف الأبيات وبثها أكثر من ديوان ، وأول شعره ما جمعه فى ديوانه « الكلم المنظوم » وهو يحوى مختارات من شعره نشرها عام ١٩٠٨ م ، وفى عام ١٩٢٢ نشر « ديوانه » ، وفى عام ١٩٢٣ طبع « رباعياته » ثم أخرج ملحمة « ثورة الجحيم » • وفى عام ١٩٢٨

أخرج « الباب » حاويا عناصر فلسفته كما انتهى اليها وقد أودعت في قالب شعري ، ثم نشر « الأوشال » و « الثمالة » وكلاهما ديوان صغير ، الا أنهما غنيان بالطاقة الشعرية والتأملات الفلسفية والخطرات الفكرية •

وهذه الآثار هي كل ما خلفه لنا الشاعر الفيلسوف جميل صدقى الزهاوى من شعر بجانب مئات القصائد التى لم تجمع فى ديوان له ونشرت فى المجالات المختلفة بسوريا ولبنان ومصر والعراق •

وآثار الزهاوى الشعرية ثروة اللغة العربية فقد أغنتها بالشعر ( شعر التأمل والفكر ) بعد عصر فقدت فيه العربية كل عناصر الأصالة فى شعرها ، وأعنى بذلك العصر تلك الفترة التى امتدت من أواخر العهد العباسى حتى أواخر القرن التاسع عشر •

وبجانب هذه الآثار الشخصية فى الشعر للزهاوى توجد له ترجمة نثرية وأخرى نظمية لرباعيات الخيام ، ولقد كان تمكن الزهاوى من الفارسية سببا لأن تكون ترجمته الشعرية صورة طبق الأصل من الرباعيات فى لغتها الفارسية • ففى احدى الرباعيات يقول الخيام :

برروى نكوى ولب ومل وورد

برروى نكوى ولب جوى ومل وورد

تابوء أم وباشم وخواهم بودن

مى خورده ام وميخورم وخواهم خورد

وقد ترجمها الزهاوى نثرا بقوله :

سأطرب على الوجه الجميل ما استطعت وأعيش واغدا بجانب النهر  
حيث الخمر والزهر • شربتها فى الماضى وأشربها اليوم وسوف أشربها •

ونظمها الزهاوى فى نفس البحر الذى قال فيه الخيام فقال :

لا أعاف السلاف ما دمت حيا      قد أصاب ارتياحهم شاربوها  
اننى قد حسوتها قبل هذا      وكما قد حسوتها أحسوها

ولقد كانت ترجمته تمتاز الى جانب ذلك بأنه نشر معها الأصل الفارسى والترجمة النثرية الحرفية لها ، وكان لهذا أهميته فقد نظم غير واحد من شعراء العربية وأدبائها الرباعيات اعتمادا على الترجمة النثرية الحرفية ، أذكر منهم الدكتور أحمد زكى أبو شادى (٣٨) . خذ الى جانب ذلك أن الزهاوى أحيا موسيقية الخيام الأصلية بأن استعمل البحر الذى اختاره الخيام فضلا عن احيائه الكثير من قوافيه (٣٩) .

فاذا تركنا كل هذا جانبا وأخذنا ندرس خصائص شعره الفلسفى وجدنا أمامنا بداءة ذى بدء أن مجموعة كبيرة من شعره الفلسفى يختلف بعضها عن البعض بأن يغلب عليه التأمل والتفكير الفلسفى بينما البعض الآخر يغلب عليه النظر الكونى العلمى فى تقرير حقائق الفلك والفيزيكا وعلم الحياة ، فمثلا : قصيدته « سليل القرد » (٤٠) يغلب عليها الفكر العلمى اذ يقرر الحقيقة المعروفة فى علم الحياة بأن الانسان خرج من احدى صور الرئيسيات Primates منذ أحقب مديدة تحت فعل سنة الانتخاب الطبيعى التى حفظت صفوفه التى خرجت منتصرة من مهمة التناحر على البقاء ، ففى مستهلها يقول :

عاش فى الغاب القرد دهرا طويلا      قبل أن يلقي للرقى سبيلا  
ولد القرد قبل مليون عام      بشرا فارتقى قليلا قليلا

Arrissalah, vol. IV, N. 135, p. 136.

(٣٨)

Al-Zahhawy : The Rubaiyatof Omar Kh,yyam, 1928, pp. (٣٩)

5-8.

Abushâdy, A.Z. : The Rubaiyatof Omar Khayyam, 1931, (٤٠)

p. 3.

انما هذه الطبيعة في تجـ  
 أى شىء أَلَمَّ بِالْقَرْدِ حَتَّى  
 انه لولا العقل كان ضعيفا  
 وعلى رجليه مشى بعد أن سا  
 اتخذ الصخر بعد نحت سلاحا  
 حادث نم ير الزمان على الأر  
 ديدها للحياة ليست عجولا  
 هجر الغاب نجله والقبيلة  
 وعليه الحياة عبئا ثقيلا  
 ر على أربع زمانا طويلا  
 يتقى الوحش ضلريا أن يغولا  
 ض له فى كل الدهور مثيلا

ففى هذه الأبيات يعبر الشاعر عن اعتقاده بأن نشوء الانسان كان  
 جريا على سنن النشوء والأرتقاء التى هضت بأصول الانسان فى سلسلة  
 من التطورات التدريجية مستجمعة مع انزمن أسباب نشوء النوع الجديد  
 « الانسان » ، وهو فى هذا يخالف الذين يرون النشوء عملية متقطعة تحدث  
 فجأة متابعين فى ذلك أبحاث العلامة دى غرييس الهولندى وتجارب السير  
 توماس هنت مورغان فى الدرسوفيليا — ذباب الفاكهة — فيقول :  
 \*\*\*\*\* فارتقى قليلا قليلا

انما هذه الطبيعة فى تجـ ديدها للحياة ليست عجولا

انما يعبر عن هذه الحقيقة فى قالب شعري •

ويقرر الشاعر أن العقل الانسانى بطبيعته المرنة التى تعمل على أن  
 تكون متكافئة مع الحالات التى لم تلم بها كانت سببا فى ازالة الكثير من  
 أعباء الحياة اذ جعلت الانسان يتحايل على الحياة والظروف التى تحف  
 به ويجعلها فى صالحه • وهذه المقدرة القائمة فى العقل والمتمركزة فى القدرة  
 على التكيف حسب الظروف والأحوال هى سبب ترقى الانسان من جهة  
 العقل وجلوسه على عرش مملكة الحياة •

ويمضى الشاعر بعد ذلك يتحدث عن تاريخ الانسانية منذ أقدم  
 عصورها فيتكلم عن انسان الكهوف الذى كان ينحت الصخر نحتا خفيفا  
 ويستعمله سلاحا يزود به عن نفسه ضد عادية الجو والحيوانات المفترسة ،

ويتحدث عن نشوء نظام القبيلة والعائلة في الانسان ، وكيف تعاقبت الدول عليه بعد تحضره وأخذ بأسباب المدنية ، ثم ينظر مستعينا بضوء الماضي وسنن الحياة ليستهدي أمل المستقبل فيقرر أن الانسان سوف يمضى مترقيا حتى يخرج منه السبرمان ، وفي هذا يقول :

واذا .... عاشوا وجدوا	فسيمحون الموت حتى يزولا
ولياتى باسم السبرمان نسل	وهو أرقى منهم وأهدى سبيلا
يتقصى كنه الطبيعة حتى	ليس يبقى شيء له مجهولا
انما في حياته الصدق دين	لا خداعا يأتى ولا تضليلا
وترى فوق المنكبين له رأ	سا كبيرا وساعدا مفتولا
وعلى رأسه ترى شعـ	را أثيثا تخاله اكليلا
واذا ما أبصرت عند اللقاء الـ	عين منه حسبتها قنديلا
واذا ما تكاثروا حكموا الار	ض بعدل جبالها والسهولا
أخضعوا أصناف الأشعة حتى	جعلوا منها للسماء رسولا

وأنت ترى هنا مظاهر شعر الذكاء واللودعية والتخيل العلمى اذ وصل الشاعر بخياله الى المستقبل واستوحى أبنائه صور حياتهم ومظاهر عيشهم • وفي قصيدته « الشك لا يهدى » (٤١) تجد التأمل الفلسفى بجانب التخيل العلمى وقد امتزجا امتزجا يشهد بمقدرة شاعرنا الفيلسوف •

يقول الزهاوى :

— ١ —

رأيت الهدى في الشك والشك لا يهدى	كأنى بالظلماء قد كنت أستهدى
فطورا أقول الروح كالجسم هالك	وطورا أقول الهلك عنه على بعد
فيالك من شك يبرح بى ولا	يبارجنى حتى أوسد فى لحدى
وانى لا أدرى أرشدى كان فى	ضلالى هذا أم ضلالى فى رشدى

أأفقد جسمي وحده عند ميئتي  
أروح وجسم أم هو الجسم وحده  
أعذب حوبائي بما أنا فاكِر  
أم الروح مثل الجسم يشمله فقدي ؟  
يحركني فيما يضلل أو يهدي ؟  
كأني من أعداء حوبائي الد !

— ٢ —

إذا كان روحي مثل جسمي يهلك  
ولو خيروني بين تركي لواحد  
يحرك روحي الجسم وهو يحطه  
وقبل وجودي أين كان مكانه ؟  
وقد يستطيع الروح حلا لمشكلي  
أطلب من عقلى الهدى في ضالتي  
دع الموت يأتي فتكه بهما معا  
فأني لأبكي في مصابي وأضحك !  
فأني لجسمي دون روحي أترك  
فمن ذا لهذا الروح في يحرك ؟  
فهذا هو الشيء الذي لست أدرك  
ولكن مجال الروح في الجسم يضنك  
ومن أين يعطى العقل ما ليس يملك أ  
كما كان هذا الموت بالناس يفتك

— ٣ —

عهدتك يا روحي الى الحق تجنح  
تقول سأبقى بعد موتك خالدا  
فان كان جد ما تقول فما الذى  
تجيب وقد يغرى جوابك قائللا  
وان الفضاء الرحب ما زال طافحا  
فقلت له : سر في سبيلك راشدا  
فيا روح قبلنى وصافح مودعا  
فهل بجواب ان سألتك تسمح ؟  
أأنت تريد الجد أم أنت تمزح ؟  
ستصنع بعدى يوم منى تبرح ؟  
سألق أرواح الذين تطوحوا  
بأرواح موتى فى السموات تسبح  
ولا تنس جسما ليس بعدك يصلح  
فأني لا أدري متى لك ألمح

— ٤ —

نهار لسيل النور له دفوق  
ألوف من الأكوان تقصو كأنها  
وعند افتكارى فى الوجود كأننى  
وليل كأن النجم فيه خروق  
تريد اتساعا بالفضاء يليق  
أخوض خضما والخضم عميق

وما لى لادراك الوجود طريقى  
فلا شئ فيه النفوس يعوق  
وكل شعاع بالبقاء خليق  
وأما بأرواح فليس تحقيق

طريقى لادراك الشؤن معبد  
فيا نفس سيرى فى الفضاء طليقة  
لأنت شعاع طار من مستقره  
تحقيق المنايا بالجسوم كثيفة

— ٥ —

فلا ينبغى انكارها وجودها  
وإن بعدت فى اللاتناهى حدودها  
لها حكمها فى أهلها وجنودها  
وما النفس ذات الحول الا عميدها  
فان خلدت ما كان بدعا خلودها  
خيالات عقل شارد لا أريدها  
على فجأة قد أنجبته قرودها !

يقولون ان النفس حق وجودها  
وبعد الردى تطوى السماء خفية  
وما الجسم الا دولة مستقلة  
وما أهلها الا خلايا صغيرة  
وما هى الا ومضة من شعاعة  
فقلت لهم هذا جميل وعلة  
ولم يكن الانسان الا ابن غابة

— ٦ —

وأذهب من نور الى ظلمات  
به بعد حين لست غير رغبات  
وليس بوسعى أن أثبت شكاتى  
على الفم من دهرى سوى بسمات  
ولم تبقى ذكراها سوى الحشرات  
وان كثرت فى عهده عثراتى  
أتى الشيب منهوكا من الشبهات

سيطفئ يأسى فى المشيب حياتى  
ويحملنى صحبى الى القبر ، اننى  
تقطع أوصالى وتبلى جوانحى  
وأجمل بأيام الصبا فهى لم تكن  
ولكن أيام الصبا قد تصرمت  
وفارقت أيام الشباب حميدة  
تضيت شبابى مطمئنا وبعده

— ٧ —

ولكن وراء الموت ماذا مصادفى ؟  
وما كنت يوما خاضعا لعواطفى

من الموت مهما مضى لست بخائف  
خضعت لعقلى فى حياتى كلها



وكنفت الى لس الحقائق نازعا  
تعذبت عمرا من مخالفة الورى  
عجبت لجذعى كيف ظل مقاوما  
لقد قذفتنى بالمسبات ثلة  
وكم شن ذو جهل على العلم غارة  
أنزه سمعى من سماع السفاسف  
فياليتنى قد كنت غير مخالف  
فقد كان معروضا لضرب العواصف !  
ولم أتجنب شر تلك القذائف  
وكم كان ذنبى صادقا فى مواقفى

### — ٨ —

تجمع يرمنى خميس عرمرم  
ولكننى اخترت التقدم ، انه  
وللعلم أنصار وللجهل مثلها  
لقد حاربونى بالمسبة والخنا  
اذا كان ليلى قد تجهم وجهه  
يقص عليك الشيخ منهم خرافة  
تصرم عهد الجهل فى الغرب كله  
أأنكص كالمغلوب أم أتقدم ؟  
لن كان يستبقى الحياة لأسلم  
ولكن أنصار الجهالة أعظم  
وحاربتهم بالعلم والعلم مخذم  
فان صباحى بعده يتبسم  
فتحسب أن الشيخ فى النوم يحلم  
ولكنه فى الشرق لا يتصرم !

وأنت ترى التأمل الفلسفى يغلب على هذه القصيدة أكثر من أى شىء  
آخر ، وتجد فيها خطوات فلسفية عميقة تذكرنا بتأملات عبد الحق حامد فى  
وقفته من القبر فى « المقبرة » •

ولقد اجتمع فى هذه القصيدة أكثر من مطلب ، الا ان الصلة الرابطة  
بين عناصرها وحلقاتها متناسقة ، وهذا ما يقرب من طبيعة التفكير والاحساس  
نفسه : فانهما لا يأتیان الا فى صورة أمواج هى فورات النفس أو ثورات  
يستقل كل منها عن الآخر ، وتكون القصيدة أشبه بباقة من مختلف  
الأزهار •

وهذه القصيدة انبث فى أبياتها شك عميق يعصف بقلب الشاعر  
وعقله وتجاوبت فيها أصداء العقل والمشاعر بجانب وحى العلم والفلسفة •  
وأذكر أننى حينما قرأتها منذ عام أو أكثر كان يضمنى مجلس من الأدباء



ومن حاد عن نهج الطبيعة لم يعيش ومن لم يدار الدهر ناصبه الدهر

وهذا البيت فيه تناقض ظاهري لأنه في الشطرة الأولى يقرر أن من يجيد عن قوانين الطبيعة ويخرج عن سننها يسقط في معمة التناحر على البقاء وتعمل على افناء صفوفه سنة الانتخاب ابطيعى ، وفي الشطر الثانى من نفس البيت يقرر أن فى الامكان الخروج على سنن الحياة ومداراتها والتحايل عليها • غير أن النظر الدقيق يكشف عن أن الزهاوى يرى أن للحياة سننا تمضى عليها وتسير ، وفى سيرها عليها نجاحها وحفظ صفوفها لأن الحياة عنده للنوع لا للفرد والبقاء عنده للجماعة • أما والانسان له عقل قد امتاز بقدرته على التكيف حسب الأحوال ويجعله يسلك سلوكا يتوافق وما يعرض له فانه بذلك يكون متحايلا على سنن الحياة يستغلها لصالحه • وهذه الحقيقة تبدو بكل جلاء فى أن الانسان اذا عرف القوانين التى تتحكم فى وجوده عمل على تغيير المقدر له حسب هذه القوانين بما يتفق وميوله ومصلحه • وهذه النظرة عميقة يحبوها علم الحياة بمقرراته ولقد ألمع لها فى الفصل الأول من رسالته « نهر الحياة » العلامة جوليان هكسلى البيولوجى الانجليزى الكبير •

وهذا المنطق يدفع الزهاوى لأن ينزل عند حكم التجربة لأنها مفتاح العالم وعليها معرفة سننه وقوانينه ، وهذه العقيدة تبدو فى قوله :

قد علمتنى اختباراتى التى كثرت • • • • •

وما دام العقل التجريبي والتجربة أساس المعرفة فلا سبيل لمعرفة عالم غير عالم الحادثات • فلقد نظر الزهاوى حوله فرأى خضما لا قرارة له من المظاهر والحوادث ، فأمن بأن تغير العالم الدائم هو الحقيقة الأولى والاخيرة وأن الاشياء تأخذ مواضعها فى هذا الخضم ، مؤمنا بأن ما كان لن يعود ليكون • وما دامت تجربته وعقله التجريبي سبيله الى المعرفة

فالوجود يصح عنده في عالم يحيا به حيث يمكنه أن يتأثر به وأن يستجيب له في انفعالاته وهذا الرأي يبدو في قوله :

صح الوجود لعالم نحيا به أما الوجود فحيرة الأفهام

أما الوجود المطلق الخارج عن نطاق التجربة والعقل التجريبي فلا سبيل لمعرفة واثبات وجوده ! •

هذا ملخص لعناصر فلسفة الزهاوى الابستمولوجية (مبحث المعرفة) ، وسنعود بالتفصيل في رسالتنا الألمانية عنه ، مستخلصين اياها من دراسة شعره الفلسفي وتحليلها لعناصرها الأولى •

**يعرض الزهاوى للعالم فاذا به ازاء كون لا ينتاهى وخضم لا قرارة له من الحادثات والتغايرات وتتناوبه الشكوك والريب في حقيقة ما يرى فيقول :**

أحقائق ما قد مثلن أمامى أم ما أرى صور من الأوهام ؟  
أنى ألم بما أشاهد يقظة فأشك في عيني وفي المامى  
كون جهلت على اكتناه أمره وجهلت فيه بداءتى وختامى

غير أنه ينزل عند حكم التجربة وحى عقله التجريبي فيرى أن الحادثات والتغايرات التى تعرض له تتعاقب في الوجود فتكون الجواهر ، وهو ما نطلق عليه اصطلاح « المادة » حيناً « والقوة » حيناً آخر ، فيقول :

وعلمنا أن الجواهر في الأجسام مبينة الأعراض •

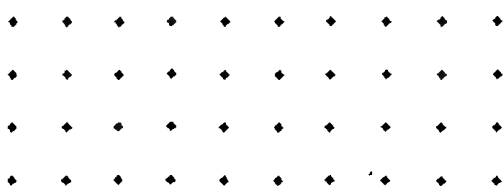
إشارة الى أن جواهر الأجسام مكونة من مجموعة أعراضها • وينظر الى حقيقة القوة والمادة ويخرج بأن القوة والمادة عرضان لحقيقة واحدة ، وفى هذا يقول :

ما في الجواهر والأجسام منجمها  
 الا قوى تبنيها وتهدمها  
 وهذه لست بالتحقيق أعلمها

لا جسم الا ويفنى بعد أزمنه  
 فلا جواهره تبقى ولا الصور

فيها القوى وهي ما بالسلب يتصف  
 كهيربات الى الأضداد تنصرف  
 تدور من حولها وثبا ولا تقف

في حبة الرمل فوق الأرض ساكنة  
 من القوى ما به الأطواد تنفطر



قوى اذا ثرن لا تبقى ولا تذر

ليس القوى غير بعض الجسم قد لطفا  
 والجسم الا قوى مجموعة كثفا  
 وليس شيء عن الناموس منحرفا  
 الى الأثير بفعل منه مرجعه

ان النجوم وان الشمس والقمر  
 والأرض تمشي عليها تائها بطرا  
 ليست سوى أكر ، أعجب بها أكر !

وللأثير يد في الكون قاهرة  
 تدحرجت بعصاها هذه الأكر

وهذه الأبيات غنية بتفكيرها العلمى وطاقتها الشعرية وتحوى اشارات الى أحدث النظريات العلمية فى أن المادة تتحول طاقة والطاقة تتحول مادة وأن كليهما مظهر من حقيقة واحدة هى الفضاء • وان الذرة تتكون من كهيربات تدور وثبا من حول النوية التى تتكون من شحنات من الكهربائية الموجبة • والمادة عند الزهاوى — وهى مجموعة من الشحنات الكهربائية المتكافئة — شىء مدعوم بالنشاط وليس جسما جامدا لا حراك فيه كما كان يتصور من قبل • وينظر الزهاوى لعالم لمادة وما فيها من أوجه النشاط فيقول :

والجواهر الفرد فى الأجسام ليس سوى كهيربات بها يقوى ويقتدر  
والبعض منه كما فى الراديو يرى ينحل من نفسه فيها وينتشر  
والأرض لم تخترن نارا بباطنها الا لأن القوى عنهن تندحر

وما دامت المادة شيئاً مدعوماً بالنشاط ، اذن فشققة الخلف بين عالمى  
بدا فى النشاط بصورة أكثر فعالية ، وما الكهربائية التى فيها الا نسمة  
الجماد والحياة قد أخذت فى الزوال ، حيث الحياة مظهر من مظاهر الجماد  
الحياة ، وفى هذا يقول :

ما الكهراء سوى الحياة اذا انتهت حركاتها ذهب الحياة بداد  
عجبنى من الانسان يهجع آمنا والموت للانسان بالمرصاد !

والبيت الأخير فيه اشارة بليغة دقيقة الى أن الحياة والموت يتنازعا  
كيان الانسان منذ ميلاده ، فان بدت الحياة ظاهرة فى الحى فوراءها يستتر  
الموت ، وهذا راجع لعقيده فى أن الحياة نشاط كهربائى فى الخلية الحية  
واستجابة للبيئة وتكيف حسب أحوالها وتعاقد بين عناصر الخلية ، وفى  
هذا يقول :

انما فى الحياة جمع لما شت وفى الموت للجميع شقات

وهى تحوى الى جانب ذلك اشارة بليغة لمعنى التعاضد فى عام الحياة •  
ويقول الزهاوى فى الحياة :

كل ظنى أن الحياة على الأر	ض بدت من تفاعل الكيمياء
وهى ليست فى كل ذلك الا	مظهرا من مظاهر الكهرباء
ولد الكهرباء فى الأرض أحياء	ء بدت قبل البر فى الدماء
ولدتها فى الجماد فجاءت	تخطى مراتب الارتقاء
ثم ان الحيوان بعد دهور	صار انسانا ماشيا باستاواء
وقضت سنة الوراثة فيه	أن تكون الأبناء كالأباء
غير أن الحياة تلبس ما قد	تقتضيه الحاجات فى الأبناء

وهى تحوى عناصر رأيه فى دوحة عالم الحياة التى بدت فى أبسط صورها فى نباتات دنيئة فى الضحاح ، ثم ترقت فكانت منها السرخسيات ، وعلاها عام الحيوان من حيوانات فطرية تعيش فى الماء كالأمبيا ، وهذه الأحياء مضت جريا على سنن النشوء والارتقاء ، فكانت الأنواع المختلفة ومنها الانسان الذى مشى على قائمتين وتفوق فى عالم الحياة جالسا على عرشها ومشييرا بجانب ذلك الى قانون الوراثة الذى يقرر أن الحى يلد شبيها به لا نظيرا له ، وهذا جلى فى قوله :

وقضت سنة الوراثة فيه أن تكون الأبناء كالأباء

حيث معنى « الأبناء كالأباء » أنهم شبيهون بهم وليسوا نظيرين لهم ، وقوله منتهى الافصاح • ثم يعرض الشاعر للحياة فيقرر أن الحياة تعرض لها صور جديدة حسب الحالات التى تحيط بأفراد دوحته •



نخلص من هذا كله الى أن الزهاوى كان فلاسوبا عالما يرجع للتجربة ويقيم فلسفته على العام والتجربة ، ومقياس الحقيقة الموضوعية عنده الاقتسام من حول نتائج الاستقراء والاختبار •

وطابع هذه الفلسفة مادي ميكانيكي — أى أنها تعود بالكون كله الى عدة سنن تنتظم من حركة ماديتها — فهو لا يؤمن بالروح ولا يعتقد بالحياة الا مظهرها من مظاهر المادة وأن اعتقد ان المادة شئء مدعم بالنشاط .

أما العقل فهو آخر التطورات أتت مضت بالحياة ، وهو مظهر من الجهاز العصبي في الانسان ، وانفعالاته والتفكير ظاهرة مرتبطة عنده في التأثير والفعل المنعكس عنه في النظام العصبي ، ويمكن الرجوع بكل ظواهر عالم النفس الى الفعل والفعل المنعكس عنه . وله في التعبير عن هذه الفكرة قصائد رائعة \*



ومن روائع شعره التي تغلبه الفكرة قصيدته « الكذب والصدق » (٤٠) و « منك أنا » (٤١) ، والأخيرة من أروع القصائد التصوفية التي نظمها الزهاوي ، ولقد تأثر بها أكثر من شاعر من أبناء العربية الذين عرفوا بالتصوف في شعرهم \*

ولقد جاء في قصيدته هذه :

يا روح هذى الدنى	شـرارة منك أنا
قد استطارت تبتغى	لنفسها أن تعلننا
.....	.....
جسمي عنك قد نأى	وكلمنا نأى دنا !
وليس لى سواك من	روح يدير البدنا
سرك أخفيه فلا	يزداد الا علنا
ما أنت الا أنا محسو	سا فهل أنت أنا ؟



منك انبثقت بعد ما	فيك كمنت أزمننا
فكنت طورا خافيا	وكنت طورا بيننا
وسوف أردى راجعا	اليك من غير فنا
وسوف أبقى بك من	بعد الردى مرتفنا
وليس موتى غير تضيد	يرى فيك السكنا
وليس في انتقـالـتى	منك اليك من عنا
فلا انفصال عنك لى	هناك كنت أم هنا
كنت على بعد أن	برأتنى مهيمنا
وكنت من نفسى عليـ	ك دائمـا مبرهنا
فتـارة مستقبلا	وتـارة مقترنا
.....	.....
أن المكان بعض ما	وسـعته والزمننا
أن الحياة ومضة	منك أبت أن تكمننا
.....	.....
بك الوجود واجب	فليس يقبل الفنا
وليس كون ماله	من أول مكوننا

وهو في قصيدته هذه يقرب جهد القرب من فكرة الذين يقولون بوحدة الوجود مجردة عن الغيبيات التى تقوم عليها الأديان (٤٣) ، أو ليس هو القائل :

لما جهلت من الطبيعة أمرها	وأقمت نفسك في مقام معل
أثبت ربا تبتغى حلا به	للمشكلات فكان أكبر مشكل !

وأنت ترى في هذين البيتين حكمة عالية ومعنى عميقا ، فهو يشير الى أن الانسان لجهله أسباب الأشياء الطبيعية وعللها اندفع الى تصور أسباب مجردة انتهى بها الى رب واحد وكان ييغى بها حل المشكلات التى تعرض له فى حياته ، فإذا بها أصبحت أكبر مشكل بعد أن كشف العقل أن لكل حادثة وظاهرة فى الحَوْن علتها الطبيعية ، وهى تحوى عصارة أفكار أوغست كونت فى « الارادات والأسباب » معروضة فى قالب شعرى ذى طلاقة غنية بفكرتها •

والآن لنختر من بين مقطوعاته الفلسفية أهمها لنحلها ، ولا شك فى أن ملحمة « ثورة فى الجحيم » خالدة اذ بثها معتقداته الدينية وآراءه الفلسفية ونزعاته الاصلاحية ، وهى الى جانب ذلك تحفة فنية غنية بطاقتها الشعرية ، من حيث هى صورة من احساساته وتفكيره تشف عن حقيقته •

يتصور الزهاوى نفسه وقد مات واحتواه القبر فإذا بمنكر ونكير يأتيانه ليحاسباه ! فرد اليه شعوره وسرت فيه نسمة الحياة ، فبدا له من بعد نسران هائلان تبدو عليهما ملامح الشره ويتطاير الشرر من عيونهما • فصدق النظر فإذا لكل من النسرين منقار غليظ وفم واسع كالكهف ، وبمخالبها أفاع وثعابين تتلوى وتبحث عن فريستها لتفتك بها •

فيخور عزم الشيخ وتهن قواه . غير أنه سريعا ما يستعيد قوته ويتمالك جأشه حيث يبدأ المكان فى توجيه الأسئلة اليه ويعمل ذهنه للإجابة عليها فيقول :

لم آت فى حياتى أمرا ادا ولا ارتكبت منكرا وكنت مثال الخالق الكريم أنظم الشعر وأودعه عصارة شعورى وتفكيرى وأجعله منبرا أذافع منه عما يتراءى لى أنه الحق غير حاسب لمخالفة الناس اياى حسابا ، وهذا ما كان يثيرهم على ويجعلهم يعملون على معاكستى حتى هموا مرة أن يقتلوني مع أنى معتقد بالوحى مؤمن بالأنبياء ، وبالمرسلين وملائكة الله

وكتبه ، وقمت بشعائر الدين كلها فصمت وصليت وزكيت وجاهدت وحججت الى بيت الله وزرت قبر رسوله الكريم ، وفي هذا قال الزهاوى :

قال ما دينك الذى كنت فى الدنيا      عليه وأنت شيخ كبير ؟  
قلت : كان الاسلام دينى      وهو دين بالاحترام جدير  
قال : من ذا الذى عبت ؟ فقلت      الله ربى وهو السميع البصير  
مذهبى وحدة الوجود فلا كا      ثن غير الله القديم القدير  
أنا هذا ، فلا أبالى اذا ما      أجمعت ثلة على تكفيرى

وأنت ترى أن الزهاوى يعلن اسلامه فى هذه الأبيات ، الا أن إيمانه بالاسلام مجرد عن الغيبيات التى أتى بها محمد — ويقب هذه الأبيات بعد حوار بقوله :

أنا ماكفرت كل عمرى بالكتاب المنزل  
أنا لم أزل أشدو بنعت للنبي المرسل !

ولا يمكن أن نستخلص من هذين البيتين فكرة اعلان الزهاوى لإيمانه بالقرآن مرسلًا من عند الله وبالرسول نبيا ، وهو يقرر أنه لم يكفر بالكتاب المرسل فى البيت الاول ، ويقرر أنه كثيرا ما مدح وشكر بذكر الرسول • وليس هذا اعترافا منه برسالته ، وصياغة البيتين فيها شيء من التشكك

ثم يسأله أحد الملكين عن يوم الحشر والحساب وعن الجنات والجحيم ، فيتمتم الزهاوى قائلا :

انه كان مؤمنا فى شبابه ثم ان الشكوك لاحقته فعصفت بعقيدته فتمعق فى كل شيء لكنه ظل مضطربا ، فهو تارة مؤمن ، وهو تارة جاحد ملحد وهو فى حين يخشى الجحيم وألسنة النار وطورا يتسع إيمانه بعدالة الله ورحمته ، فلا يتصور أن الله يعاقب الناس على ذنب فعلوه وهم ضعاف

لا حول لهم ولا قوة على فعله حيث قدر لهم ذلك ، ثم يرجو الله الرفق بمخلوقاته فليست لهم القدرة على الثبات أمام غضبه ، ويقرر أنه رجل مرتاب في كل شيء لا ينزل الا عند حكم العقل وما يتفق وألفته ، غير أنه لا يشك مطلقا في وجود الله فهو في الجبال والوديان ، في البر والبحر ، في الأرض والسماء ، فيعتبر الملكان كلامه هذا تجديفا ويشبعانه ضربا بالمقامع ! فلا يجديه استعطافه ويسيل دمه ، ويصبان فوق أم رأسه قطرانا غائرا يشوى رأسه ووجهه ويأخذان في التفتن في تعذيبه حتى يفقد شعوره ! وما يرتد اليه وعيه حتى يجد نفسه مكبل اليدين بأوتاد لا يتمكن معها من أن يتحرك ، فيحمله الملكان ويطيران في السماء يشقان به رحابها الى الجنة حتى يزداد عذاب الضمير لحرمانه ، ويعطف عليه رضوان ويدخله الجنة فيدخلها ويأخذ في وصفها ويتحكم على ما فيها ويقول :

كل ما يرغبون فيه مباح      كل ما يشتهونه ميسور  
وعلى تلکم الأسرة حور في      حلى لها ، ونعم الحور  
ليس يخشين في المجانة عارا      وان اهتز تحتهن السرير  
وكان الولدان حين يطوفو      ن على القوم لؤلؤ منثور  
انت ما شئت ولا تخش بأسا      لا حرام فيها ولا محظور

وحينئذ يخطر بباله ويتذكر أنه مطرود لعين ، ليس له الحق في التمتع بما في الجنان فتثور أشجانه وتهيج أحزانه ويرجو من الملكين أن يحمله بعيدا عن الجنة فيأخذه ويقذفناه في الجحيم • وفي الجحيم يرى العلماء والفلاسفة والأدباء والشعراء ويعدهم واحدا واحدا ، فمن جانب سقراط ولم يزل مالكا جائسه يلقي محاضراته ويحاور من حوله وكأنه بعث في أثينا من جديد ! ومن جانب أفلاطون وقد ذهب يحاور من حوله ، وأرسطو وهو يتعشى ملقيا دروسه ! وقد بلغ السخط بهم جميعهم على النار وما فيها من عذاب غايته • ويقلب نظره يمنة ويسرة فلا يقع الا على فيلسوف أو عالم أو أديب كبير أو شاعر عظيم ، فلقد احتشد فيها جمع ملتون وشكسبير ودنتي والخيام من الشعراء ، ودارون وهيكل وبختر من عاماء الحياة

وروسو وفولتير ورينان من أعلام الفكر ، وزرادشت ومزدرك من  
المشرعين ! فيقول :

لم أشاهد بعد التفت فيها      جاهلا ليس عنده تفكير  
أنما مثنوى الجاهلين جنان      شاهقات القصور فيها الحور

ويرى فتاة في الجحيم قذفت اليه لأنها أحبت في دنياها وارتضت  
لنفسها عشيقا ثم فرقت بينهما الأقدار يوم الحساب ، فيقول :

قلت ماذا يبكي الجملة قالت :      أنا لا يبكينى اللظى والسعير  
أنما يبكينى فراق حبيبي      وفراق الحبيب خطب كبير  
.....

لا أبالي نارا وعندى حبيبي      كل خطب دون الفراق يسير

ويعرض الزهاوى لأهل الجحيم ويصف ما هم عليهم ، ثم يعرض لك  
كيف انهم شعروا بما ينزل بهم من الحيف فعمدوا النية على الثورة لتقويض  
دعائم استبداد الملك الغشوم — الله — في الجحيم ! فيعملون لذلك مجدين  
ويخترعون الآلات المدمرة والأدوات الهدامة ، ثم تعلن الثورة بأن يقوم أحد  
شبان الجحيم من بين الجموع خطيبا يشرح بصوت عال ما ينزل بهم من  
الحيف والجور وما يقاسونه من آلام ويدعوهم لمقاومة القوة الغاشمة  
دفاعا عن حقهم المهضوم وكرامتهم المثلومة • فيهيج أهل الجحيم ويعلو  
ضجيجهم ويطفئون سفير النار ويزحفون في ثورة وهياج الى أبواب جهنم ،  
فتقوم معركة حامية يناصر فيها زبانية الجحيم ويعاضد الشياطين أهل  
النار ويرمى الله الصواعق وترأر الرياح وترعد من حولهم الكائنات وتبرق ،  
غير أن الثورة تنتهي بانتصار أهل الجحيم وانهازم الزبانية والملائكة  
ورجوعهم خاسئين وقد كبلوا بالحديد ، ويمضى أهل الجحيم الى الجنة  
طائرين على ظهور الشياطين فيشتبكون مع أهلها في معركة تنتهي باجلاء  
هؤلاء البلهاء الجهلاء منها واحتلالهم لها !

هذه السطور الموجزة تلخيص للحمة الزهاوى الخالدة وهى ان لم تحو منها كل خطوطها الأساسية ، الا أن الخطوط العامة التى رسمناها هنا لها أهميتها فى دراستنا ونحن بصدد شعر الزهاوى • وجلى جدا أن الزهاوى تأثر فى نظمه للحمته بكثير من أفكار أبى العلاء التى بثها فى مؤلفه الخالد «رسالة الغفران» فحنق بشار بن برد وثورته واحتياجه ، وكآبة أبى نواس وحزنه ، وتغنى الخيام بالخمرة غير منشغل بالعذاب ، تشير الى أن الزهاوى كان كبير التأثير بفكرات أبى العلاء فى « رسالة الغفران » ، ولا نغالى اذا اعتبرنا ملحمته صدى لرسالة أبى العلاء الخالدة • غير أنه يجب علينا الاشارة هنا الى أن تمثيل assimilation الزهاوى لفكرات أبى العلاء كانت بالغة غايتها حتى أنك تطالع ملحمته فتشعر بوحدة فنية فيها • والى جانب تأثر الزهاوى برسالة الغفران تأثر الزهاوى أيضا بعبد الحق حامد شاعر الترك الأكبر فى شعره ، وعبد الحق حامد يعتبر من أعظم الشخصيات الأدبية التى أنجبتها العصور الأخيرة ان لم تكن كل العصور • ولقد كانت وفاة زوجة الشاعر الأكبر عبد الحق حامد ( فاطمة ) سببا فى أن يقف الشاعر من الموت وقفة المفكر يستجلى حقيقته ويبحث سر الخلود وينزل الى أعماق الحياة والى أغوارها السحيقة • وانتهى الشاعر الى شئ ارتاح له عقله وسكنت اليه مشاعره ، تلك التى بثها فى دواوينه الثلاثة الخالدة « مقبر » و « بالادن برسس » و « أولو » (٤٣) • ولقد تأثر الزهاوى بأفكار هذا العبقري ولم يتمكن من التخلص من تأثيره عليه ، فلقد كان حامد زعيم الرومانتيزم فى عهده فى العالم وأعظم شخصية أدبية عرفها الزهاوى ، ولقد نم شعر الزهاوى عن هذا التأثير ، وأشار الى هذه الحقيقة غير واحد من المستشرقين (٤٤) •

(٤٣) رضا توفيق : «حامد نامه» وملاحظات فلسفية سى ، استانبول ١٣٣٤ .

(٤٤) المستشرق كزيميرسكى : مجلة معهد الدراسات الشرقية مجلد ١٨ ( ١٩٢٨ ) ص ١٢٥ — ١٣٩ .

هذا الى أن دراسة الفيلسوف رضا توفيق لأدب عبد الحق حامد واستخراج عناصر فلسفته في مجلد نشره بالتركية ، اذ قارن بين بعض ما جاء في دواوينه وبين ما أتى في ديوانى هيغو الفيلسفين ( Dieu الله ) و ( نهاية الشيطان La Fin de satan ) ولخص ديوان ( Dieu الله ) ، مما جعل الزهاوى يتأثر بهذا التلخيص بجانب دراسة رضا توفيق لعبد الحق حامد . فدفاع الزهاوى في ملحمة عن شاعريته تذكرنا بمرافعة هيغو عن الشعر والشعراء أمام السحابة التى تعترض وهو ذاهب بجوس أغوار الفضاء باحثاً عن المطلق . كذلك كثير من العبارات التى يسوقها فيكتور هيغو على ألسنة الملاك رمز العقلية ، والبومة رمز التشكك ، والنسر رمز اليهودية ، والغراب رمز المرزدكية ، والعقاب ، رمز الوثنية ، والوطواط رمز الالحاد ، في ديوانه ( لله ) ، يسوقها الزهاوى على ألسنة أشخاص في الجحيم كبختر المادى ومزدك المشرع وذلك بما يقرب من النصوص التى لخصت عن الفرنسية في كتاب رضا توفيق عن عبد الحق حامد .

كذلك يمكنك أن تلمس الصلة قوية في تأثر الزهاوى في ملحمة بالكوميديا الإلهية كما لخصها رضا توفيق في صدد بحث « رسالة الغفران لأبى العلاء » .



والآن وقد خالصنا من عرض جانب من فلسفة الزهاوى التى بثها في أشعاره فلنا أن نتساءل : هل كان الزهاوى فيلسوفا أم شاعرا ؟ وإذا كان فيلسوفا وشاعرا فأى الناحيتين من شخصيته تغلب على أدبه وآثاره ؟

وللإجابة على هذين السؤالين يجب أن نلم المامة بماهية الشعر .  
والشئ الذى يستدعى الانتباه في الشعر هو انكشاف صحن الحياة والطبيعة لنفس الشاعر ، وذلك نتيجة استغراق فنى ، ويخطئ من يذهب لتعريف الشعر بأنه الجمال . . . . فالشعر أسمى من أن تتصل رسالته بشئ معين لأن رسالة الحياة ، وان كان الكثيرون من أعلام الانسانية في مختلف

العصور وعلى تمادى الزمن ذهبوا الى أن الشعر الهام يصدر عن شاعر موهوب ، الا أن قولهم هذا ليس بتعريف للشعر قدر ما هو اظهار لمصدره ومنبعه . والشعر شيء أبعد غورا في الطبيعة الانسانية من أن يخضع للعقل وقوانينه لأنه نتيجة للاحساس والشعور ، وهو يعرض للحياة بالوصف أو التصوير أو التحليل ويحقق ذلك في أسلوب وأداء هو مظهر الشعر الفني ، الا أنه يجب أن نلاحظ أن الشاعر كما يستمد من الالفاظ والتراكيب المواد التي يقيم منها هيكل شعره لا يكون أبعد من المثال الذي يسكب من وحى فنه على الصخر آيات عبقريته ، فالفن — والشعر جزء منه — شيء أبعد غورا من المظهر المادى الذى يظهر فيه ، شيء يتصل بروح الفنان والشاعر .

أما من هو الشاعر أو من هو الفنان ؟ فهو ذلك الانسان الذى يستوعب الحياة عن طريق شعوره واحساسه فيعرضها نابضة ، ورسالته لا تخرج عن وصف الحياة في سرها الروحى دون تعليق عليها ، فهو لا يعنى بالجمال الا بقدر ما هو منبث في تضاعيف الحياة ، ولا يعنى بالآلم ، ولا يعالج مشكلة أو موضوعا غير الحياة نفسها كما تبدو لمشاعره واحساساته .

فاذا صح هذا فلننظر الى الزهاوى وشعره ، وسنجد أن شعره يغلبه التأمل الفكرى والخطرات الفلسفية ، ولكن لنا أن نتساءل : هل هذه الخطرات نتيجة للواعية وعقل الشاعر أم لمشاعره واحساساته ؟ ولا شك عندى أن العقل مصدر شعره والفكر منبعه . يثبت من هذه الحقيقة أن الزهاوى كان له شعر أشبه بالمقالات التى تنشر في افتتاحيات المجالات السياسية أو الاجتماعية ، والزهاوى نفسه كان يعتقد أن رسالة الشعر الشعور ، ولكن عرف هذا الزهاوى ككل مفكر ، بيد أنه لم يحسه ولم يشعر به ، لأنه ليست له روح الشاعر الأصيل . وقد تقح على بعض أبيات فى قصائده ذات طاقة شعرية ولكن تجد شاعريتها غير عميقة ، اذ يمكن الوصول الى مصدرها فى عتبة اللاشعور . ولا يجب أن يفهم من قولى إن التأمل أو التفكير سبب تجريدينا الزهاوى من للشاعرية ، ولكن سر هذا أن تأملاته أو تفكيره الذى يبدو فى نظيمه وقصيده ليس نتيجة لاجساسه وشعوره أو



ليس تناوله اياه تناولا شعريا • واذن يمكننا مطمئنين أن نقول ان الزهاوى اجمالا ليس شاعرا بالمعنى الذى نعرفه من الشعر والشعراء ، فهل هو فلييسوف ؟

لا شك فى أن الزهاوى كان فلييسوفا يودع تأملاته نظمه وبيث أفكاره قصيده ، وكان النظم أسلوبه فى أداء المعانى التى تجيش بعقله ويفيض بها فكره ، وأما أنه فيليسوف فهذه مسألة لا يتنازع فيها : فلقد كانت له عقلية فلسفية عميقة كشفنا عن بعض نواحيها فى دراستنا • والزهاوى فلييسوف عالم ، فلقد أشرنا الى اقتراب تصورات عن الفضاء وأنه أصل كل شىء من تصورات أينشتين ، ونرى أن نؤكد هذا فى كلمتنا الختامية لأن هذا يثبت أن فلسفته تغلبها النزعة العلمية ، فلقد تصور الزهاوى الفضاء تصورا غريبا اذا اعتبره أصل كل شىء ، فهو أصل المادة والقوة ( الكائنات ص ٧٤ ) واعتبر لها نواميس بسيطة لا يصل اليها الفهم ، غير أن الفضاء اذا تركب وترقى ووصل الى درجة المحسوسية صار مادة ندركها ونضبط نواميسها • واعتبر الامتداد أظهر صفات الفضاء ، وان المادة ليست من هذه الامتدادات أكثر من عقد فيها ( الكائنات ص ٧٥ ) • وهكذا انساق الزهاوى الى توحيد مظاهر العالم الخارجى تحت وحا بوحدة العالم الخارجى تحت وحى اعتقاده بوحدة العالم وجعل الفضاء أصل الكائنات •

وذهنية الزهاوى الفلسفية مدار كل شىء عنده : فهو فى اجتماعياته وفى دفاعه عن المرأة وفى وطنيته ينزل عند حكم تأملاته ، ومن هنا كان الزهاوى علما من أعلام النهضة الشرقية الحديثة •

ونختتم هذه الدراسة المجملة التى هى مقدمة لدراستنا الألمانية المستفيضة ببنت لحيته الشاعر الألمانى الكبير :

لم يمت من يعيش للفكر ، فالفكر مقيم حى على الأزمان •

## ثبت المراجع

- ديوان الزهاوى القاهرة ١٩٢٤ م •
- رباعيات الزهاوى بيروت ١٩٢٣ م •
- اللباب لجميل صدقى الزهاوى القاهرة ١٩٢٨ م •
- الكائنات الزهاوى زاده جميل صدقى افندى » ١٨٩٦ م •
- عليا الفلسفة « » » » ١٨٩٤ م •
- الخط الجديد « » » »
- ( نشر بالمقتطف كمال ، ثم فى رسالة مستقلة » ١٨٩٤ م • )
- تعليق الجاذبية جميل صدقى الزهاوى بيروت ١٩٠٨ م •
- حكمت اسلامية درسلرى — محاضرات للزهاوى ، دار الفنون مجموعة سى استانبول •

قصة ليلى وسمير للزهاوى بمجلة لغة العرب للآب أنستاس مارى  
الكرملى بالجزء العاشر من السنة الخامسة •

<p>أشراك الداما رسالة فى النور » البصر</p>	<p>لم تطبع بعد وعند المؤلف بعض الفقرات عنها بقلم المرحوم والده أحمد بك أدهم الذى كان من أصدقاء الشاعر الفيلسوف والرسالتان الأخيرتان ورد تلخيص لهما بالمقتطف</p>
--	---

مجلة المقتطف ليعقوب صروف وفؤاد صروف فى ٩٠ مجلدا ، وأهم  
مباحثه فيها « النهضة الشرقية » و « حول اشتقاق كلمتى قریش والخليفة »  
و « الحمام القلاب » و « حرية المرأة » • • • الخ •

مجلة لغة العرب للآب أنستاس مارى الكرملى ، السنوات الثالثة  
والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة •

- مجلة العصور للأستاذ اسماعيل مظهر ، في ستة مجلدات ، بها ترجمة  
رباعيات عمر الخيام الى العربية شعرا عن الفارسية رأسا .
- مجلة السياسة الأسبوعية للدكتور محمد حسين هيكلك بك ، خمس  
سنين في عشرة مجلدات ، بها الكثير من شعر الفيلسوف الشاعر .
- مجلة الرسالة للأستاذ أحمد حسن الزيات في خمسة مجلدات ، بها  
بعض القصائد التي نظمها الزهاوي قبيل وفاته .
- جريدة العراق عدة مجلدات ما بين سنة ١٩١٩ وسنة ١٩٢٢ م .
- مجلة أبوللو للدكتور أحمد زكي أبو شادي في ثلاثة مجلدات .
- مجلة أدبي للدكتور أحمد زكي أبو شادي — ( المجلد الأول ،  
سنة ١٩٣٦ ) .

Krackovskij (ign : Dars Al-Adab Al-rabiya Al-Haditha.

R.A.A D. Vol. X. (1930) pp. 17-28.

Entstehung und Entwicklung der neuarabischen Litteratur, W. I., XI (1928)  
pp. 189-199.

- « الشعر العربي » للمستشرق الروسي كراتشفوسكى باللغة  
الروسية في مجلة Lap المجلد ٣ ( ١٩٣٤ ) .
- « الشعر العربي » للمستشرق الروسي كراتشفوسكى باللغة  
الروسية في مجلة woslok المجلد ٤ ( ١٩٢٤ ) ص ١١٠ — ١١٢ .
- « الزهاوي في الباب ، والخيام في الرباعيات » للمستشرق الألماني  
الكبير كامفماير Kampfmeier ، باللغة الألمانية ١٩٢٧ ، وترجمة  
للروسية من قلم كزيميرسكى Kismerski ، طبعت في ليننغراد عام ١٩٣٦ م .
- Gibb (H.A.R.) : Studies in Contemporary Arabic literature :  
1 — The Nineteenth Century. B.S.O.S., IV (1928) 745-760.  
2 — The Modernists, B.S.O.S., V (1929) 311-322.  
Edham (I.A.) Abushady : The poet. Leipzig 1936.  
Edham (I.A.) Adab Arabi, Edebiyet Macmuasi, (6) 1935 S. 225.

« مجرى الشعر الحديث » للكاتب في مجلة « الشرق » بالروسية مجلد

أحمد زكي أبو شادي

( ١٨٩٣ - ١٩٥٥ )



أحمد زكي أبو شادي  
( ١٨٩٢ - ١٩٥٥ )

## شهر أبى شادى

( دراسة وتحليل ونقد )

### توطئة

غمر العالم الشرقى بعد اضمحلال المدنية الاسلامية مد من الجمود والتعصب قضى على البقية الباقية من حضارة القرون الوسطى التى أينعت فى بلدان الشرق الأدنى • وكان طابع مصر طوال هذه المدة حتى أوائل القرن العشرين شبيها كل الشبه بالطابع الذى نراه بارزا بين صفحات التاريخ فى القرون الوسطى فى الغرب خلال فترات قصيرة فى القرن التاسع عشر أرسلت المدنية خلالها شيئا من أشعتها المضيئة النافذة الى أغوار العقلية المصرية حيث تحجرت بها أسباب النشوء عن الارتقاء وقعد بها ثبوت ظروف الحياة وأحوالها عن التطور فلم تتغير كثيرا •

فى هذه الفترة التى تمتد من أوائل القرن الخامس عشر الى الآن ظهرت مدنية الغرب ، وهى مدنية ارتقائية فى طابعها ، تتمثل روحها فى الحضارة الميكانيكية التى لا تزال نلمس آثارها الى وقتنا هذا • وهذه المدنية فعلت فعلها فى اقتراب العالمين ، الشرقى والغربى ، وكانت نتيجة هذا الاقتراب أن ترابط الشرق مع الغرب بمجموعة من الصلات كانت نتيجتها أن غزا رجال الغرب بلدان الشرق راجين نشر ثقافتهم الأوروبية ومن ورائها التبشير بمعتقداتهم الدينية ونشر لغاتهم وحمل تجارتهم ، كانت نتيجة هذا الغزو لبلدان الشرق الأدنى أن شرعت جماعات تأخذ عن الغرب مظاهر مدنيته الارتقائية • وهكذا قدر لبذور المدنية الأوروبية أن تنبت فى الشرق وأن تثمر من تلك النهضة التى قامت بالشرق الأدنى والتى لا تزال نلمس بعض مظاهرها قوية فى الأدب والاجتماع والدين والوطنية الى الآن •

كانت مصر في القرن التاسع عشر وخاصة في النصف الأول منه عاكفة على تقليد القدامى ، ولم تخصص بشيء من الابتكار • وكان هذا الطابع يطبع مصر من عهد الدولة الايوبية ، الا أنها بلغت غايتها في أوائل عهد محمد على الكبير ، فانها من كثرة ما قلدت القدامى اختلطت المعانى وضعفت الأساليب الأدبية وتهوش الفكر واضطرب ميزان العقل • ثم كانت نهضة محمد على فهناك ظهرت قوتان : احدهما متوثبة متعطشة للأخذ بأساليب الغرب وتلك قوة الفكر الفردى ، وهى قوة تخطب حدود التطور ووثبت وثبات الى الامام ، غير أنها لم تجد من تهيو للفكر العام ما يجعلها تقبل بقبول حسن ، والثانية قوة نشوءية تطويرية مضت بالجماعة المصرية فى خطوات تدريجية ، وهى قوة الفكر العام • بيد أن هذا التطور الذى لحق الجماعة المصرية لم يمتز بها فى خطوات ثابتة بل انتابتها عواصف التزعزع فوقفت عند الترقى عند الحد الذى وقفت عنده •

وفى هذه الفترة ، فى أواخر القرن التاسع عشر ، ولد الدكتور أحمد زكى أبو شادى بمدينة القاهرة فى ٩ فبراير سنة ١٨٩٢ •

## ( ١ )

نبت أبو شادى من منبت عربى مصرى يتصف بملكته الأدبية وشاعريته : فوالده محمد أبو شادى ووالدته السيدة أمينة نجيب وخاله مصطفى نجيب بك مظاهر للنزعة الأدبية التى تتمثل فى آل أبى شادى • وهذا المنبت جمع الى خصب الخيال العربى وقوة الشاعرية البدوية ذكاء البيئة المصرية ورقة احساس الحضر •

خرج اذن الدكتور أبو شادى الى الحياة فى بيئة أدبية اكتتفته فى السنين الأولى من حياته ، وكان من أثر هذه البيئة أن تقوى النزعة الأدبية فيه وأن تهذب ميله للقريض ، الا أن انصرافه للدراسة صرفه فى شبابه عن النظم الى حد ما ، وان كان مع ذلك قد أخرج آثارا معروفة من نثره ونظمه ،

بل يرجع تحريره الصحفى الى سن مبكرة ( سنة ١٩٠٥ ) حين كان يحزر فى صحيفة « الظاهر » المشهورة ، وفى هذا العهد أخرج كتابه ( قطرة من يراع فى الأدب والاجتماع ) ثم مجلته القصصية ( حقائق الظاهر ) وبأكورة دواوينه ( أنداء الفجر ) • وفى هذه الآثار الأولى نلمح قبس التجديد وتأثره باستاذة خليل مطران •

أقف قليلا عند آخر هذا الطور ، طور تحصيل المعرفة ، لأسجل أمرا هاما فى حياة ذلك الشاب كان له أثر كبير فى شعره العاطفى فيما بعد : فلقد ظهرت فى أفق حياته فتاة من قريباته فهتف لها قلبه ( وقد خلدها فيما بعد فى ديوانه « زينب » ) ، ولكن جنت عليه بيئته وانتابته محن نفسية وهو لا يزال فى العقد الثانى من عمره ، فلم يجد بدا من الهجرة من مصر الى انجلترا فى أوائل سنة ١٩١٢ لإكمال دراسته فى معاهدها ، حاملا بين ضلوعه سرا دفعه الى المناجاة الشعرية ••• وهناك فى انجلترا مكث أكثر من عشرة أعوام يدرس ويشغل بالطب المعملى وبعلم الحشرات ، فكان لهذه الفترة أثر كبير فى صبغ أدبه بالروح الأوروبية ، كما كان لمكثه فترة من الزمان فى ريف انجلترا أثر فى تكييفه وطبع أدبه بالروح الواقعية والنظر العلمى والتعمق الوصفى •

انصرف أبو شادى الى اكمال دراسته فالتص بأساليب الغرب العلمية بحكم دراسته للطب ومن ثم تخصص فى البكتريولوجيا — علم الجراثيم — ثم اشتغل به بعد أن نال أرقى شهادات التخصص الجامعية فيه ، وعكف فى خلال هذه الفترة على « الأبقلطوريا » — تربية النحل العلمية — كرياضة وممتعة مفيدة ، وكانت هذه الفترة مكيفة طبيعة أبى شادى على الغرار السكسونى والطابع الانجليزى المتصف بالكد •

وفى آخر عام ١٩٢٢ عاد الدكتور الى مصر ليشغل مركزا فنيا بالمعامل الصحية فى القاهرة ، ثم افتتح أول معمل فرعى لمصلحة الصحة بمدينة السويس ، وما زال يتنقل من معمل الى آخر حتى انتهى به المطاف الى معمل



مستشفى الاسكندرية الحكومى ، وهو أكبر المعامل الفرعية لوزارة الصحة ، وأعماله تستنفذ منه جهدا عظيما لم يحل مع ذلك دون بروز أدبه فى هذه المجلة الرفيعة وفى غيرها •

فى هذه الفترة أخرج الدكتور معظم مجاميع دواوينه وأوبراته وقصائده وتوالياه • ومهما تكن قيمة هذا الأدب فإنه يقينا ثروة للغة العربية لا يمكن لمنصف أن يجحد أثرها فى مجرى الأدب المصرى الحديث •

## ( ٢ )

ان أدب الدكتور أحمد زكى أبى شادى أدب يمتاز بروحه التجديدية القوية ، بل هو أدب مدرسى متأثر بالروح الأوروبية العالمية النظرات ، ولكنه مع ذلك ذو شخصية مستقلة • ويحسن بنا قبل أن نمضى فى دراسة هذا الأدب ونقده أن نلقى نظرة مجملة على مذاهب الأدب فى مصر ومدارسها • وأول شئ نتلمسه هو امكان رد جميع مذاهب الأدب العربى المصرى الى مدرستين :

الأولى : المدرسة القديمة وهى تستمد آثارها من العصر العباسى ، ويمثلها أحمد شوقى وحافظ ابراهيم ومن قبلهما البارودى واسماعيل صبرى •

الثانية : المدرسة الحديثة وهى ترجع الى الأدب الأوروبى تستمد منه أخیلتها ومعانيها وصورها المتعددة ، ويمثلها خليل مطران وعبد الرحمن شكرى • ومن أعلام هذه المدرسة الدكتور أحمد زكى أبو شادى •

وهنا لابد لنا من وقفة يسيرة لالقاء نظرة عامة على الأدب خلال القرن التاسع عشر •



لقد أجذبت اللغة العربية على أواخر عهد الأيوبيين ، وظل هذا

الاجداد يطبعها حتى العصور الحديثة ، حين قامت النهضة الفكرية والسياسية في مصر على يد محمد على ومن بعده على يد اسماعيل . وكان من أثر هذه النهضة أن ظهر في مصر جماعة من الأدباء — البارودي وصبرى وحفنى ناصف وشوقي وحافظ ومحرم — رجعوا بالأدب الى العصر العباسى يستمدون من شعر العباسيين قبسا يلقون به على آدابهم ، فكانت حركة تجديدية لا باعتبار الآثار المبتكرة ولكن باعتبارها عهد اخصاب في الأدب بعد عهد جدد كاد يذهب بملكة الشعر في العالم العربى .

وجانب هذه الحركة التى ذهبت تستمد من تراث الماضى ما يحيى الأدب العربى ذهب نفر من الذين أخذوا بشئ من الحضارة الأوروبية ووقفوا على جانب من الأدب الغربى يجارون الأوروبيون في آدابهم . وكان خليل مطران اسبق هؤلاء الى مجارة الآداب الأوروبية . وهكذا دخل الآداب العربية نوع جديد من الأدب لم تألفه في تاريخها منذ أقدم عصورها الى الأمس القريب .



قام النضال وكان شديدا بين الأدبين — وحمل هذا النضال بين المدرستين شيئا لم يكن بد منه ، وخاصة في دور انتقال مثل هذا من عهد الى عهد من عصر الجمود والتقليد الى عهد الحرية والانطلاق ، وما كان ليتسنى لهذا الانتقال الا أن تضرب مظاهره لهذا التباين بين العهدين : أخلاق وعادات ونظم متنافرة . بيد أن الذى يعيننا من هذا أن النضال بين المدرستين كان شديدا وكان له أثر قوى ، أقل ما يقال فيه أنه ألقى على المدرستين ظللا قائمة يصعب تخليصهما منها . وان كان الحديث الى هنا سهلا ميسورا — على حد تعبير المضباط الأديب عبد الفتاح ابراهيم — بيد أن تحليلي للأدب أبى شادى في هذا الزمان الذى فيه بالأدب المصرى الحديث أنانية الفرد قد ينسب الى حزبية أدبية أكثر منه الى احقاق الحق وتصحيح الموازين الأدبية ، الا أن مثل هذه النسبة لا معنى لها عندى لأنى محايد بالنظر الى

الأدب العربى ، فلا تهمنى الا كلمة الحق أرددها أينما وجدت لترديدها  
سبيلًا ♦

\* \* \*

( ٢ )

يمتاز شعر الدكتور أبى شادى بالروح الأوروبية العالمية النظرات ،  
ومن يلمس هذه الروح يمكنه بكل سهولة أن يرددها الى تلك السنين الطوال  
التي أقام فيها بانجلترا منكبا على مطالعة دواوين الأدب الانجليزى وذخائره  
ومتصلا بالثقافة السكسونية التي أبعدته عن الروح المصرية فى التعبير ،  
وان كان لا يزال مشغوقا بالميثولوجيا المصرية من الناحية الموضوعية كما  
نقرأ فى تاريخياته وأقاصيصه وأوصافه للريف المصرى ♦

اسمع له هذه القطعة الوصفية التي يقول فيها عن « نفرتيتى والمثال » :

سماء لديها يعبق الحب والمنى	وفيهما خيال العابدين تنهاهى
تقمص فيها الفن احساس عاشق	يمثل حسنا بل يصوغ الها !
تملكه الروع العظيم فانه	يترجم عن الحياة مداها
فيرفع لحظا ما تعود رفعه	الى من أذلت بالجمال جباها
هو الفن سلطان على كل دولة	بيدل من ضعف النفوس قواها
ويكسبها من بعد فقر لها غنى	وأى غنى لولاه بز غناها ؟
تأمله بين الحب والفن مبدعا	له جرأة فى خشية تتلاهى
وهايك بنبت الشمس فى عرشها استوت	وحسبك من روح الشמוש سناها
تجات لنا فى عزة حينما بدت	له مثلا أعلى ، وليس سواها
ففى كل مرأى حولها عالم له	يفيض باحساس ويشرق جاها
وما فاح عطر للبنفسج قربها	كعطر ومعنى للملاحاة فاها
تحدث منها كل لون ونشوة	حديث فتون للنفوس كفاها
وتلقى تماويل الجمال حيالها	رهينة تقديس تؤله فاها

روائعه ، والفن بات رضاها  
 ويفصح هذا الصمت فوق لغاها  
 تفننه عجز وليس منهاها  
 من الوصف عما شاقه وحكاها  
 وينشق ما شاء الزمان ثذاها  
 مفاتنها : تمثالها وهواها  
 فمن ذا الذى صاغ الجمال لها ؟ !

فبا غبطة الفنان والدهر حاسد  
 تطاوعه فى جلسة الصمت لذة  
 ويجبل لتمثال حسنا ، وعنده  
 وقد تخجل الأصباغ فى ريشة له  
 فيبقى مدى الساعات فى اليأس والمنى  
 ويخبأ فى البيت المقدس معبدا  
 ونم يكمل التمثال ، والفن صافح

فان شعورك لا يكذبك فى انك ازاء قطعة وصفية بعيدة عن الروح  
 العربية أو المصرية ولو أنها فى موضوع مصرى تاريخى ، وان حافظ الشاعر  
 على جرس الأسلوب العربى ، فانك لو أعدت تلاوتها مرات لشعرت بأن  
 فيها ماهية أخرى تبعتها عن الروح العربية والروح المصرية . فهذا التصوير  
 للفن والحب يعطيك الخيال الأوروبى البسيط الذى يتميز به شعراء الغرب  
 كوليم وردزورث W. Wordsworth ( أنظر ما كتبه Aldous Huxley  
 عنه فى كتاب Dowhat You will ص ٩٠ — ١٠٤ طبعة Watts & Co.  
 فى مجموعة « مكتبة الفكر » — Thinkerslibrary ) وفى هذا السر  
 تكمن المقدمات التى إليها يعود عدم تذوق الكثيرين من المصريين لأدب  
 الدكتور أبى شادى ، الا أن شعره عندما يترجم الى اللغات الأوروبية يجد  
 فى دوائرها الحظ الكبير من التقدير له والاعجاب به وعلى قدر ما يذكر  
 المرء مما قرأ وترجم من سنين أن قصيدته « بلوتو وبرسفون » التى نشرت  
 بمجلة ( أبوللو ) فى عددها العاشر من المجلد الاول ص ١١٨٠ — ١١٨٢  
 نالت استحسان أدباء الروس ونقادهم ، فهذه القصيدة القصصية ذات  
 الطابع التصويرى لا تقبل النزاع فى أنها شعر أوروبى فى أسلوب عربى  
 ولو أن صاحبها ينظمها بروح عالمية مستقلة عن كل تقايد ، فالجو الذى  
 وصفه أبو شادى والتصوير الذى صور به « بلوتو » و « دمترا »  
 و « برسفون » لم يألّفه الفكر العربى ، اذ هو خيال أوروبى وصورة من  
 الميثولوجيا الاغريقية ذات طابع آرى لا يعرفه الذهن السامى ، وقد  
 ( م ١٠ — شعراء معاصرون )

أشار الى ذلك اجمالاً الشاعر المجدد خليل مطران في تصدير ديوان ( أطياف الربيع ) • ناهيك عن قصيدته • « الريح الثائرة » التى نشرها فى الكتاب الأول من ( أدبى ) ص ٥٠ ، فان الشاعر وان أجاد التصوير أيما اجادة حتى أنها تعتبر من روائع الشعر التصويرى Pictorial Poetry الباقية ، الا أن الريح التى وصفها الشاعر أبو شادى والمصورة القوية التى أظهرها فيها تذكر الانسان بقوة الرياح فى انجلترا فهى بعيدة عن البيئة المصرية ، حتى أن الانسان يحس بشىء من التكلف فى رسم صورتها فى ذهنه لو لم يعرف صدق الشاعر ، وأنه فعلاً يصف ريح الخماسين ولكن بذهنية لا تحدها البيئة المصرية بل تغذيها ذكرياته البعيدة ولو عن غير وعى منه •



## ( ٤ )

يمتاز الشعر الأوروبى بامكان رد معظمه الى قسمين : الكلاسيكى والرومانتيكى ، وشعر الدكتور أبى شادى يمتاز بالروح الرومانتيكية التى تسمه بطابع قوى ، وان كان هذا الطابع يطبع معظم شعراء المدرسة الجديدة ، الا أن أبى شادى يمتاز عنهم بأن خياله غالباً بسيط بعيد عن التعقيد ، لأن شعره تجربة الدنيا تملأ عليه ما ينظم من حكمة ووصف وغزل لأن ثقافته العلمية تجعله قريباً من العالم الواقع لا ينتوح به الخيال بعيداً عن عالم المحسوسات ، وهذا الطابع اكتسبه الدكتور أبو شادى فى فترة اقامته بانجلترا • فالوسط العلمى الذى اكتنفه والحياة العلمية التى خبرها مما جعل خياله خيال الطبيعة وأدبه الواقع ، فهذه قصيدته « روبوت » التى نشرها بمجلة ( العصور ) فى عددها السادس عشر من المجلد الثالث — ص ٧٦٦ — ثم فى ديوانه ( أشعة وظلال ) — ص ١٠٥ — مثال لهذا الخيال العلمى البسيط ، كذلك قصيدته « ايليا وصموئيل » المنشورة فى ديوان ( الشعلة ) مثال للخيال فى التصوير مع البساطة واليسر والقرب من

العالم المحسوس في الآراء • بيد أنه اذا تجرد عن التأثير العامي الفلسفي فليخيله الشعري حينئذ شأن آخر في جولاته ، كما في قصيدته « ليلة في المعبد » و « الجمال العربي » ( ديوان « اطياف الربيع » — ص ٢٣٢١ ) ولو أنها من صميم الأدب الواقعي •

\* \* \*

( ٥ )

ينقسم شعر الدكتور أبى شادى الى ثلاثة مجاميع أساسية :

(١) شعر التصوير Pictorial Poetr والشعر الوصفى Descriptive poetr وشعر التصوير يلتفت الى الطبيعة بوجه خاص بعكس الشعر الوصفى فإنه يتمثل أشياء آصرة بمحسوسات معينة •

(٢) شعر العاطفة Lyrical Poetry ويشمل الشعر الغنائى والغزل •

(٣) شعر القصص Epic Poetry ويشمل الأقصوصات •

ولابد من أن ندرس كل قسم من هذه الأقسام بشيء من التعمق والتدقيق •

أما شعر التصوير فقلنا انه يلتفت الى الطبيعة بوجه خاص ، ويمتاز هذا الضرب من الشعر فى أدب أبى شادى بتفننه فى التصوير وبعرض حالات الشاعر النفسية إزاء المشهد الذى يصوره • والأمثلة على هذا الشعر فى أدبه كثيرة مشهورة ، فقصيداته « الريح الثائرة » و « وداع المطرية » المنشورتان فى ( أدبى ) من نماذج هذا الشعر الفاتن ، الا أن هذا الشعر يمتاز فى عمومته بتموج الصور التى يرسمها الشاعر وهى تجرى فى مخيلته ، وبعدم استقرار مشاعره على صورة واحدة • لهذا تجد معظم قصائده التصويرية مع ما فيها من التفنن الرائع فى التصوير غير متسقة فى المعنى ، اذ تقوى فى موضع ثم لا تلبث أن تجدها تضعف فى موضع آخر • وهذه الظاهرة يمكنك أن تلمسها بوضوح فى القصائد الطويلة من شعره التصويرى

ولكنك لا تجدها في مقاطيعه الصغيرة ، الأمر الذى يجعلنا نستنتج أن طول قصائده يضيع الشيء الكثير من الانسجام وجمال النسق لمشاعره •

أما شعره الوصفى فهو أروع ما فى الأدب العربى اذ أنه يمتاز بدقته فى الوصف وتفننه مع تحليل بديع للمشاعر ، فقصيدته « نفرتيتى والمثال » السالفة الذكر صورة رائعة من هذا الشعر ، كذلك قصيدته « ايليا وصموئيل » مثال دقيق لوصف المشاعر الانسانية وتحليلها فى بلاغة أخاذة •



أما الشعر العاطفى فى أدب الدكتور فالغالب عند ظنى أنه يصدر غالبا فى أوقات هدوئه النفسى وسكونه وبعده عن شواغل الحياة ، لأن روح شعره العاطفى هادىء ساكن غالبا • وإذا علمنا أننا مدينون بالشعر العاطفى فى أدبه الى حبه القديم الذى بقى له من ذكريات شبابه كان لنا أن نتلمس فى هذا الشعر شاعرية الدكتور من حيث هى صدى واستجابة لحالة نفسية • هذا الشعر يمتاز عن بقية ضروب شعر الدكتور بمتانة تركيبه وحسن سبكه وجمال نسقه ، فأنت لا ترى الدكتور أبا شادى فى شاعريته الصحيحة قدر ما تراه فى شعره العاطفى لأنه منترع من روحه ومن صميم ذكرياته ومن أيام شبابه ، كما ترى فى قصيدته « إلى زينب » ( ديوان «فوق العباب ٢٦٦» ) ، وفى قصيدته «فى العواصف» (ديوان «الينبوع» — ص ٣٤ ) • بيد أن هذا الشعر قليل نسبيا فى دواوينه الكثيرة • وكنت أود ألا يجرى قلمي سريعا لأبحث شعر الدكتور العاطفى فى هوادة وتؤدة ، لأنه عندى مفتاح المستظنق من نفسيته ، الا أن مثل هذا البحث يخرج بى الى دراسة مستفيضة لا تتسع لها صفحات مثل هذا البحث ، لهذا أقف عند هذه الملاحظات آملا أن يتصدى لدراستها أحد المعجبين بأدب الدكتور من نقاد الأدب على ضوء ما لاحظناه من المسائل • ولعل الناقد الأديب على محمد البحراوى مؤلف ( ديوان الاسكندرية ) يكون السباق الى ذلك كما وعد فى مجلة ( المذهب ) ، فأنا أذكر منذ سنين بعيدة دراساته القيمة لغزائيات أبى شادى فى مجلة ( العصور ) وغيرها •

أما الشعر القصصى فيكاد ينفرد به الدكتور بين معاصريه الأدباء مع الشعر التمثيلي Dramatic Poetry ، فأوبراته احسان والآلهة وأخناتون والزباء وبنت الصحراء وأردشير وغيرها صور من جولاته الرائدة في ساحة الشعر القصصى والتمثيلي ، والدكتور من أسبق الأدباء الى النظم في فنون الأدب القصصية والتمثيلية ، وروايته « الآلهة » تمتاز بروحها الرمزية الفلسفية ، وهذه الأوبرات دواوين أدب فيها الكثير من الأبيات القيمة ، إلا أن ملاحظتنا على هذه المحاولة الأولى في الأدب العربى هى أنها مركزة تركيزا في فكرتها وفي حجمها حتى تساير الموسيقى والغناء ، وإن كانت الوحدة الفنية أجلى ما فيها وكذلك المثالية الشعرية .

\* \* \*

( ٦ )

ولابد لنا من وقفة صغيرة عند الجانب العلمى والفلسفى فى شعر الدكتور فان الدكتور بحكم ثقافته العلمية ومطالعاته الفلسفية وتأملاته الصوفية نظم فى الأفكار العلمية والفلسفية شعرا يعتبر من أروع الشعر العلمى العربى ومن أنفسه على الإطلاق . أنظر قوله يخاطب الشمس التى لا تقل تقديسه اياها عن تقديس أخناتون لها :

يا حياة الكون مهما حجبت عنه نصف العمر وحيما ما غبن

يشير فى براعة دقيقة الى تقسيم الإشعاع بين نصفى الكرة الأرضية كذلك فى ديوانه ( الكائن الثانى ) مقطوعات رائعة من الشعر العلمى الفلسفى الذى يعد الدكتور أبو شادى رائده فى هذا الجيل بين أبناء العربية .

وانظر قوله من قصيدته المشهورة « أقصى الظنون » :

ما الخلق ؟ ما هذه الدنيا ومنتشؤها ؟      ما الفكر ؟ ما الجوهر الباقى ؟ وما العدم ؟  
مسائل هى للأحقاب باقية      كما سيبقى الردى والشك والألم  
أجل فرض لها وهم ، وأيسره      وهم ، وقد يستوى الدهماء والعالم !



فانك تلمس حكمة رائعة تذكرنى بحكمة سقراط وقول كاهنة دلفى انها سألت اله دلفى : هل يوجد أعقل من سقراط ؟ فأجابها الصوت الآلهى سلبا ! فذهب سقراط يختبر علماء أثينا وفلاسفتها وأدباءها وصناعها وأثرياءها فوجدهم كلهم جاهلين ولكنهم لا يعرفون أنهم يجهلون ، أما هو ( سقراط ) فكان يعرف أنه جاهل وكانت فى هذا حكمته ! فذهبت كلمته مثلا منذ ذلك الوقت •

وشعر الدكتور العلمى والفلسفى من أكثر شعره انساجاما لاتصاله بفنون حياته ومنهج تفكيره ، وهذا الشعر يدلك على عقيدته الدينية ويفصح عن ايمانه العميق بالكون الذى يعده والالوهة وحدة لا تنفصل ويتصوف فيه تصوفا علميا فريدا يسترعى انتباه المفكرين ( أنظر رسالته «مذهبى» ) •

وأول ما تلمسه من هذا الشعر التفكير العلمى الدقيق ، والتوق الى كشف أسرار هذه الوجود الذى يقبله كما هو كائن ، ويعده ذا نظام دورى أزلى • ويرفض من التفاسير له ما ينافى العلم الصحيح ، معتبرا فى « الالهام » مجرد ظاهرة سيكولوجية يوحىها العقل الباطن ، وهو فى هذا يخالف برجسون ، ففلسفة شاعرنا وأن كانت مادية المظهر الا أنها ذات روحية فذة من تصوفه العميق وتدينه بهذا الدين الكونى الذى يبشر به فى نثره ونظمه بايمان ليس بعده ايمان •

هذه الصورة تتحيز فى ذهنى وتظل شديدة الأثر فيه كلما طالعت شعره الفلسفى والعلمى الذى تجتذبنى مناحيه كما يجتذبنى اخلاصه الصريح وعزوفه عن البهارج فى غير مبالاة بارضاء الجماهير ، ولا عجب فهو القائل :

فانى أبى لى اصطحابا من أخص بهم	شعرى فحسبى أن أعليت ديوانى
وايمتلك أدب الترصع مزدهيا	من شاء ، وليبق لى وحيى وقرآنى
انى رضيت جمال العلم لى قبسا	ان دان غيرى بنجواه لشيطان !

واذا كان الدكتور أبو شادى قد تعالى بشعره عن الجماهير فقد اجتذب

اليه مع ذلك الجامعيين والشباب المستنير الذى انتظمته مدرسة ( أبوللو ) الشعرية التى تعد المظهر الحى لتعاليم أبى شادى ، كما تعد أقوى شعلة موحية للشعر العربى الحديث •

وتستبين من مجموعة شعره العلمى نفسا تتوق لكشف المجهول ، وتتراوح مع اللامتنامى ، وتذهب فى أقصى العوالم • وتنزل الى أصغر الكهريات ، وتصعد الى أبعد أغوار الفضاء ، لتكشف عن بعض أسرار الوجود • ومن وراء هذا كله تحس بنفس قوية الايمان بنظام الوجود ووحدته ، وبضالة الانسان وحقارته ، وتستبين نفسا لا تحددها عقيدة تقليدية لأنها تشعر شعورا دينيا كونيا ، وتحس احساسا انسانيا ، لا يعرف لمحاولات العقل فى سبيل وضع نظام المجتمع الانسانى الا التقدير لجانب الاخلاص فيها • وأمثلة الشعر الانسانى العالى فى دواوين أبى شادى أكثر من أن تحصى •

\* \* \*

( ٧ )

أما أسلوب الدكتور أبى شادى فى شعره فواضح سلس العبارة رقيق الحواشى فى مجموعة ، الا أن شعره يمتاز بشيء من الابهام الرمزى فى بعض أبياته على حد تعبير الأديب الهمشرى فى مجلة ( المقتطف ) • أسوق منه على سبيل المثال بيتين من قصيدته « اللهب المقدس » :

قد رشفنا منى الحياة بشعر	وارتوينا من اللهب المقدس
.....	.....
رب شدو بها أطال حياتى	فحياتى من اللهب المقدس

فهنا الكلمتان « اللهب المقدس » اللتان تكررتا تحملان الخيال بعيدا لا الى أودية من أودية الجن كما ظن الهمشرى ، ولا الى معبد بوذا حيث يلوح لهيب الآلهة المقدس وقد حجبه الضباب وخفقت فيه مشاعل الأنبياء ••

لا الى هذا ولا ذاك ، انما هى تذهب الى كنه الوجود ، الى الكهرباء التى يعبر عنها الدكتور الشاعر فى شئ من الابهام الرمزى « باللهيب المقدس » والذى يعتقد الدكتور حقا أنها لغز الوجود ، وأنها حقيقته ، وأنها هى مظهر قوة الله ، وهذه الكهربائية هى التى تربطنا بسر مدينة الألوهة ، وهو يعد فى تحولاتها مفتاح مذهبه الدورى للحياة والوجود •



## ( ٨ )

أما الدكتور أبو شادى كنانر فيعجبني أكثر منه كناظم ، وقد لا أكون مفشياً سرا اذا قلت ان سر هذا الاعجاب كامن فى نزعتى العلمية التى لا تميل كل الميل الى الآداب ولا ترضى كل الرضا عن الشعر والفنون ، ومهما تكن هذه النزعة فان نثر الدكتور أبى شادى قريب الى نفسى لأن معظم كتاباته دراسات انتقادية ناضجة ومباحث علمية متعمقة تتصل بخبرتى وثقافتى • وليس لى أن أمضى فى تحليل نثره إلى عناصره الأولية ، مكتفياً الآن بما قدمت فى دراسة شعره وتحليله •

وهنا لا يسعنى إلا أن أبدى شكرى العميق لصاحب ( أدبى ) على إفساحه صدر مجلته لنشر رأيى الحر فى شعره بمناسبة إصدار مجلته الطريفة ، آملاً أن أجد فى المستقبل فرصة أكمل فيها بعض نواحي البحث بما يناسب أدب الدكتور وما له من المكانة الرفيعة بين أدباء الجيل •

**اسماعيل أحمد أدهم**

دكتوراه فى العلوم والفلسفة

عضو الاكاديمية الروسية

ووكيل المعهد الروسى للدراسات الشرقية

( أدبى ) \* — يشير الدكتور أدهم الى تذوّقه العلوم أكثر من تذوّقه الآداب ومع ذلك فإن ما قرأناه له من الدراسات النقدية في المجالات العربية وغيرها يدل على اطلاعه الأدبى ونضوجه الفكرى وحذقه النقدى . وحسبنا ما فى مقاله هذا من ملاحظات نقدية قيمة يسرنا كثيرا التعقيب عليها للمفائدة الأدبية :

(١) ان تأثرنا بالأدب الأوروبى صحيح إلى حد بعيد ، ولكن الأصح أن يشار إلى تأثرنا الأعم بالثقافة العالمية الحية ، فليس أدب تأجور مثلا بالقصى عنا ، وليس أدب شو أدنى منه لينا . وعناصر الثقافة العالمية الحية ليست محصورة فى الأدب الأوروبى وإن مثّل جانباً كبيراً منها ، فالأدب الأمريكى — وإن كان وليده — ذو خطر كبير ، وكذلك الأدب الاسترالى الحديث ذو شأن يؤبه له ، ولا نستطيع أن نجحد فضله . وقد أشار Hegel هيجل الى عالمية الأدب الانسانى فى الثقافة الحديثة عند كلامه على الشعر الاغريقى والشعر الهندى فى كتاب ( فلسفة الفن الجميل ) — The Philosophy of Fine Art وليست اللغة الانجليزية الا واسطة لاطلاعنا على ألوان الأدب الحى لدى أمم شتى !

(٢) من الحق أن نقول إنّ التأثير العالمى الأدبى هو الذى يطاوعه رجال المدرسة الجديدة ، وهو عكس التأثير المحلى أو ما هو فى حكم المحلى الذى يطاوعه المحافظون . وبينما نجد الفريق الأول جانحا للتسامح الانسانى بعيد النظرات ، نجد الفريق الثانى مشغوفا بالتعصب الأعمى قصير النظر ، ويتطور ذلك الى اعتبار الفريق الأول الانسانية وآدابها وأمانيتها وآلامها وحدة يجب أن تهّمه وتشغله ، حينما لا يعنى الفريق الثانى على أحسن تقدير سوى الجامعة اللغوية أو الجنسية أو الدينية . وهذا يفسر لنا ما يتمتع به الفريق الأول من حرية فنية وسماحة فكرية ، وما يستمرئه الفريق الثانى من قيود التقاليد وضيق الأفق بينما هو الغيبى\* المعانى من حيث يدرى أو لا يدرى . ونحن اذ نقرأ لناجى « قلب راقصة » أو لصالح جودت

« الهيكل المستباح » نشعر بروح انسانية رفاغة في الجميل من التصوير والأخيلة بما لا نجد نظيره عند أمثالهما من رجال المدرسة القديمة الذين يشغلهم السبك والرنين والمعارضة للشعراء السلفيين عن مثل تلك المعانى والأخيلة والأحاسيس الانسانية •

(٣) من الشعر التصويرى ما يشمل جوانب كثيرة قد يُخال التثقل بينها ضعفا ، وما هو بالضعف وإلا عد من هذا القبيل التثقل بين مشاهد الخيالة ( السينما ) بالرغم من الانسجام في هذا التثقل الفنى الذى توحىه طبيعة التصوير والوصف • وهذه مسألة سيكولوجية سليمة لا غبار عليها ( راجع كتاب Maudsley's Physiology of Mind Dewey's Psychology والى بحث كولردج On Fancy and Imagination • أما أن طول النفس عديم الأثر على متانة الديباجة فلا نزاع فيه اذ لم يكن الشاعر متصنعا متكلفا ، بمعنى أن اسهابه طبيعى وفيض دافع قوى ، وهذا ما لم ينكره نفس المدرسين الذين قرأوا مثالا قصيدتنا « اليوم الرهيب » ومثيلاتها من شعرنا الماضى والحاضر • وأما عن شعرنا التصويرى المسهب فهذه القصيدة التى نظمت في بورسعيد ( ديوان « أطياف الربيع » - ص ١١١ ) من أطول نماذجه :

أهلا عروس البحر ، لم يظفر بها	بحر ، ولا أرض ولا أجواء
تتلفَّت الدنيا اليك بموضع	فذ ، كما تتلفَّت الجوزاء
انى رسول الشعر جئت ممثلا	لبنيه ، مذ غنى بك الشعراء
تحين أنت نقيه وعزيزة	والسفن شتى فى حماك اماء
فى البحر أم فى البر أم فى الجو قد	راعتك أحلام لها ورجاء



الصيف جاء فكنت من أطياره	وأقبت يزجيني اليك حنين
هذى الشراك لمهجتى منصوبة	وأنا قرير عندها وغبين
أهلا شراك الحب ! كل مليحة	أهفو الى نظراتها وأدين

مثلن فتنة ( أفرديت ) ، وهكذا  
من نال هذا الأسر من شهدائه  
يهدى الجمال عن الجمال أمين  
فله الحياة ، ومن عداه دفن

\* \* \*

يا ساعة عند الغروب كأنها  
ما بال هذى الشمس ترسل وجدها  
ما بال هذا الموج يخفق هكذا  
ما بال هذا الجو أشبع روحه  
خطفت من الأحلام والأجيال  
فوق اللهب على المياه حيالى ؟ !  
فوق الرمال الى نهى ورمال ؟ !  
بالخوف والآلام والآمال ؟ !

\* \* \*

المسفن تبدو من قناتك مثلما  
حملن بالأرزاق مثل مدائن  
وكأنها لعب الزمان يسوقها  
شاب الزمان ولم يزل بطفولة  
والناس ان خدعوا به فلانته  
بيدو الرجاء لتائه الصحراء  
حملن بالأرزاق مثل مدائن  
ويشتاق من جولاتها بالماء  
ويظل طفل الوهم والأهواء  
قد يمزج السراء بالضراء

\* \* \*

هذا المساء يظلنا بولائه  
للفيلسوف به جمال روائع  
والناحت الرسام يقبس فنه  
والشاعر الموهوب يسأل غامضا  
والناقش الواعى بروح ملحن  
والجو فيه من الولاء صلاة  
فلكل شيء حكمة وحياة  
ما تضرر الخطرات والنظرات  
فتجيبه الأسرار والايات  
يرنو فيوحى النور والأصوات !

\* \* \*

هذا كتاب للطبيعة ماله  
كل امرئ يلقي به الهامه  
شتى العواطف والشعور حياله  
ان شئت كنت أمامه فى غفلة  
أو شئت صافحت الاله محدثا  
عمر سوى ما شاءه الفنان  
ولكم تنوع عنده الايمان  
وكذلك الأثواب والألوان  
لا أنت موهوب ولا انسان  
وقرأت ما أوحى به الديان !

فمن الجائز للناقد الأدبي أن يقول لا اعتبارات ذوقية عنده ان هذه القصيدة بسبب طولها تفقد قوة الانسجام نظرا لما فيها من تنقل بين مقاطيعها ، ولكن الحقيقة أنها منسجمة كل الانسجام اللغوى والبيانى والفنى للناقد الذى يقدر أنها وحدة فنية لمشاهد وخواطر متنوعة ، فليس فى هذا التنوع على اختلاف قيمته الذاتية ما يعنى الضعف الفنى لأن الشاعر الوصاف يستجلى ذهنه العظامم والدقائق على السواء ، دون أن يكون فى تناوله ذلك ما يعنى التناوب بين القوة والضعف • وهذه القصيدة لا تزال مستجلية موضوعها حسيا ومعنويا حتى آخر بيت من أبياتها فى غير حشو أو تراخ ، واذن لا يجوز أن يكون تموج هذه الصور مما يعاب لأنه تكيف فنى طبيعى لا تكلف فيه •

(٤) أما عن شعرنا العاطفى فتعد أبياته بالآلاف فى ثنايا دواويننا وحسب الشاعر المكثر اخلاصا لفنه أن تعد عليه القلة النسبية لشعره العاطفى الى جانب شعره الوصفى والقصصى والفلسفى ، اذ لو كان صناعيا فى نظمه لما شق عليه الاكثار من شعره الغزلى مثلا ، ولكنه يدع انجاب مثل هذا الشعر لظروفه الخاصة الموحية •

وأما عن استئثار هذا الشعر العاطفى بقوة الديباجة فرأى لا نقر ناقدنا الفاضل عليه ، كذلك لا نقره على أن جميع هذا الشعر قرين الهدوء النفسى بل نجد كثيرا منه من نبع الانفعال • مثال ذلك قصيدة ( الوداع ) من شعرنا القديم ( كتاب « قطرة من يراع » - ج ٢ ، ص ٦٠ ) :

انتهب يا شمعاع	نبض قلبى الحزين
حان وقت الوداع	ليته لا يحين
انتهب يا شمعاع	أنا ذاك القريب
ان روحى مشعاع	فى مـذاك العجيب
أنت قـوتى ونفسى	أنت جسمى ولبى

فاختطف سّر حسّى	وانتهب نبض قلبى
وتَـوَلَّ العزاء	هل عزاء سواك
فيك لمح الرجاء	فيك وحى الفكّاء
كم بقلبي جراح	ما لها من أساء
ما لمثل النواح	لو نواح شفاه
أنا شيخ الغرام	ان أكن طفل عمرى
قد عرفت الظلام	مهد حبي وشعرى
انتهب ثم دعنى	فى دجى الذكريات
هى منفى لفنى	وهى مأوى الحياة !

وقصيدة « حنين الكهولة » من شعرنا الحديث (ديوان « الينبوع » - ص ١٢٣) :

رجعت أنغامى كعهد صباها	وفرحت بالقلب الذى غناها
ونظرت للدنيا التى أبدعتها	فى الحلم أرقب عطفها ورضاها
فاذا الصبا بين المخابىء معرض	عنى ، ولو أنى خلقت غناها
دنيا الخيال تمردت ، وأنا الذى	قد كنت أحسب موئلى بحماها !
ما روعة الأنغام من فم شاعر	كالقلب ان فاءت الزمان صداها ؟
تخذ الخفوق حنانه ونواحه	يستصرخ الآمال فى مثواها
فتلفت وتضاحكت من جهله	وكأنه غر يعيب الها ؟
والدهر مستمع اليه كأنما	بشجونه الدهر العتى تلاها
غنى ودنيا الحرب شتى حوله	فى الأرض أو بمدى السماء مداها
واشتاق أيام الصبا ، لو انه	يدرى المآل لما اطاق لقائها
خادعته بهوى الخيال ، وهل أنا	الا شريد فى الخيال تناهى ؟ !
قد ماتت الأيام ، لا رجع لها	كالومياء ، فلو أفاق رثاها



أسفى عليها فى تناوح لهفة      فكأنها ذكرى تود أباهـا !  
والموت يحجبها ويحجب عطفه      عنها ، فردَّ نداءه ونداها !



سقى لأطياف الصبا وجمالها      حتى تعيد الذكريات شذاها !  
رقصت بتجديد الصباح وربما      لثمت باشعاع الصباح شفاها  
ومضت الى أقصى الكواكب خلسة      فكأنها ما أشرقت لولاهـا !  
فاذا استمعت الى هتاف غائب      للحب خلت بروحه معنـاه  
تاهت ببحر الغيب فوق كواكب      كالسفن تحمل للزمان رؤاهـا  
واستعذبت شعر الجنون تشيدها      وأبى لنا شعر الجنون سواها

**فهاتان القصيدتان لم تصدرا عن هدوء نفس وانما عن انفعال شديد ،**  
ومثلها كثير من قصائدنا العاطفية ، ولا نرى فيها من متانة التركيب  
وحسن السبك وجمال النسق — مجرد أنهما شعر عاطفى — ما يفوق هذه  
الصفات فى مثل قصيدة « البداية والنهاية » ( ديوان « فوق العباب » —  
ص ٦٨ ) مجرد أنها شعر علمى فلسفى :

من صميم الضياء ، من وهج النو      ر ، ومن كهربائه قد خلقنا  
شحنة الكهرباء فى عالم الذرات      سر الحياة مبنى ومعنى  
كل شىء لولاه ما كان شيئاً      فالضياءُ الضياءُ لبُ الوجود  
لبنات الوجود منه ، وفيه      يتناهى الفقيد كالمولود  
رتقا (١) كانت الحياة ، ولكن      وزعت بعد فى ألوف الشمائل  
فاذا النور واضحاً وخفياً      لم يزل سرها بيباق وزائل  
لم يزل غاية لكل نظام      مثل ما كان للحياة البداية  
صور ما لها انتهاء ، وللنو      ر معانى بداية فى النهاية

فاعدروا الشاعر الذى قدس النور      ر اذا ما رآه وحيا مقدس  
 أى شئ سواه نَمَّ عن الخا      لق فى مثل لطفه أو تلمس ؟  
 فمن النور قد بدأنا ، وللنو      ر سنمضى كما بدأنا شعاعا  
 كل ما فى الوجود نور بأموا      ج تناهت دقائقا وابتداعا

(٥) ليس من الميسور فى الأوبرات الأخذ بالتحليل الدرامى النوافى  
 للشخصيات لأن هذه المسرحيات غنائية أصلا ، فلا مفر من الايجاز بقدر  
 الطاقة فى تأليفها . ومع هذا فقد طلب الملحن المعروف زكريا أحمد من  
 فرقة مسرح حديقة الأزبكية سنة ١٩٢٨ مبلغ ألف جنيه لتلحين الأوبرا  
 ( أردشير ) بحجة طولها ، فاستحالت فكرة اخراج هذه الأوبرا على المسرح  
 ولما وفق الموسيقار محمود حلمى الى تلحين ( الآلهة ) و ( أخناتون ) تعذر  
 ايجاد الشخصيات الغنائية المتفوقة .

وعلى هذا فمؤلف الأوبرات باللغة العربية يجد نفسه مرهقا بقيود  
 من هذا الطراز تحد من حرية فنه بل تقضى على جهوده .

(٦) لا نعدم الروح المصرية فى جوانب من شعرنا مثل قصيدة  
 « وحوى ! وحوى ! » ( ديوان « الينبوع » - ص ١١٥ ) :

وحوى ! وحوى !	صاح الأطفال
وجروا خبيبا	بين الآمال
والنور بدا	كالأحلام
والهَمُّ لهم	جـدُّ حرام
غنوا فرحا	والليل قرير
فى صددحتهم	الهَمُّ بشير
رمضان بهم	زاه وسعيد
فيهم	من حلوى العيد



تداوله على الميثولوجيا وما شاكلها أن يستقى من ينبوع العلم العجيب وأن  
يخلق في عوالمه الفتانة ، فيخدم ثقافة الانسانية دون أن يضحي بالفن بدل  
أن يخدم جهالتها باسم الفن !

وأية تصحية للفن في قصيدة « عرائس الطيف » مثلا المستوحاة من  
الطيف الشمسى ( ديوان « الكائن الثانى » - ص ١٧ ) :

أنتن ألوان أم الألب	— وان أثواب الجمال ؟
كل لها رمز ينم	عن الملاحمة والدلال
متوجات الحسن ، لط	ف قصارهن من الطوال (١)
كم بعدكن محجبا	ت باخلات بالوصال
عبثت بألواح المصو	ر فى الظلام وبالخيال (٢)
وضنية باللمح وهـ	ى تكاد تشتعل اشتعال (٣)
أنتن أمثلة الصرا	حة والرشاقة والنوال
وبنات كل مكوكب	من ذلك الدر المسال (٤)
فى حين تملا كوننا	أمم الأشعة فى اقتتال
شتى الصفات صفاتها	وأقلها شبه الحال (٥)
لا بدع أن خلق الوجو	د من الأشعة والظلال
والى الظلال وللأشعـ	ة كل موجود يحال

(١) ألوان الطيف الشمسى سبعة وتبدأ بالاحمر ويليه البرتقالى غالاصفر  
فالأخضر فالأزرق .

(٢) اشارة الى الاشعة فوق البنفسجية وهى اقل طولاً من الاشعة  
البنفسجية ولها تأثير فوتوغرافى معروف .

(٣) اشارة الى الاشعة تحت الحمراء التى هى اقرب بخواصها الى  
الحرارة منها الى الضوء .

(٤) اشارة الى قوس قزح وتأثير قطرات المطر المنتشرة فى الجو  
فى تكوينه

(٥) اشارة الى الاشعة الكونية وغيرها وصفاتها من أعجب الصفات  
فى هدم هذا الوجود وبنائه .

( م ١١ - شعراء معاصرون )

ويعود بعد مكرراً      فاذا الخلود هو الزوال  
ان الحياة من التنبؤ      ع في انتقال وانتقال  
ليس الخلود سوى مرا      دف « ضده » فيما يقال !

فهل في هذا الشعر العلمى بأخيلته وتصويره ما ينافى الفن ؟ ثم أليس من السخرية بثقافة الجيل أن يتشبث الشعراء بأوهام العامة بدل الاطلاع العلمى والتوليد الشعرى منه ، فنسمع من بعضهم ترديد الخرافة السمجة وهى أن قوس قزح يمثل عمامة سيدنا رضوان يطل على الناس ليحصى المصلين وغير المصلين والأتقياء والفاسقين . وأنه يختار لذلك وقت المطر حتى لا يظهر للناس ! وهل هذه الميثولوجيا الخشنة مما يقارن بالميثولوجيا الاغريقية الرمزية الجميلة ؟ وهل هى أفضل مما توحىه عجائب العلم ؟ منشك أن ناقدنا الفاضل يرى رأينا أيضا ويعذرنا لحفاوتنا بالشعر العلمى الفلسفى ، وعلى الأخص لأننا نوفيه قسطه من الخيال والتصوير وأحيانا من العاطفة فى مظهر من التصوف العلمى . ولا غرابة فى هذا ما دما نعرف كهربائية الكون الذى نحن بعضه ويهديننا العلم الى أنها مظهر العظمة الالهية التى نحن عيال عليها . فالعلم هداية وثقافة وفن والعبرة كل العبرة بحسن فهمه وتفسيره وتناوله ، لا بالحفظ الآلى الجاف ولا بالاستيعاب الكتابى . ونحن اذ نكشف بالمجهر نشعر بمثل المتعة الأدبية التى نجدها فى قصيدة ، فان الروح الفنية توحد كل ذلك فى نظرنا ، وهى التى تجعلنا لا نرى فى العلم غريبا عن التخيل الشعرى بل تجعلنا نحس أنه من صميم الشعر .

خلیل مطران

( ۱۸۷۱ - ۱۹۴۹ )



خلیل مطران  
( ۱۸۷۱ - ۱۹۴۹ )

## خليل مطران شاعر العربية الابداعى

### المبحث الأول \*

#### النقد الادبى والشعر والشعراء

( توطئة ) الشاعر هو ذلك الانسان الذى يستوعب الحياة فى الاشياء  
ملء نفسه ويفيض بها من شعوره ووجدانه فتخرج نابضة بأسرار الحياة  
الروحية . ورسالة الشاعر — ان كان ثمة رسالة له — لا تخرج عن **التعبير**  
**عن الحياة فى سرها الروحى** ، ومن هنا لا يختلف الشاعر فى رسالته عن  
رسالة الفنان مصورا كان أو نحاتا أو موسيقيا ولذا — نرى عن حق — أن  
الشعر غاية فى ذاته لأنه يتضمن أغراضه فى نفسه ، من حيث هو **شعور**  
**يخالط الحياة فيجىء منها** .

ولما كان الشعر تجربة الدنيا تملئ على الشاعر صورا من الحياة فهذه  
الصور من حيث تخالط شعور الشاعر وتجيء من وجدانه ، فانها تجعل  
أغراض الشعر منتهية عند حد التعبير عما فى الوجدان من معانى الحياة  
وصورها التى خالطته .

هذا ... ولما كانت الحياة تأخذ صورا مختلفة فى نفوس الشعراء ،  
متكافئة وأمزجتهم الخاصة ، فان الشعر يبدو للوهلة الأولى وكأنه خاضع  
لأغراض خارجة عنه ، والواقع أن هذه الأغراض مسبعة على الاتجاه  
الشعري من مزاج الشاعر الخاص ، لذا كانت مخالطة وجدان الشاعر للحياة  
تسبغ على الحياة صورا فتظهر نظام الاشياء الروحى فى متناقضات  
مظاهرها الخارجية ، غير أن هذه الصور باتجاهاتها لا تحد من الشعر من  
**حيث هو فيض الوجدان** ، وانما تلون الموضوع الذى يخالطه الوجدان بلون



خاص ، نتيجة للتكافؤ القائم بين مزاج الشاعر والحياة التى تبدو فى طيات ذاته •

من هنا لنا ان نحدد وجهة نظرنا الى موضوع الشعر والشعراء •  
فالشاعر انسان لا يعنى بالجمال إلا قدر ما هو مثبت فى تضاعيف الحياة التى تبدو معكوسة فى إطار ذاته ، وهو إلى هذا لا يعنى بإبراز الالذة والألم فى شعره إلا بالمقدار الذى يخالط شعوره منها • وهو لا يعالج مشكلة ولا موضوعا ، ولا ينتقيد بشيء غير الحياة نفسها كما جاءت مخالطة وجدانه • وعمق استيعاب الشاعر للحياة ومنحى ابرازه وعرضه لشاعره واحساساته تحدد معنى (\*) قيمة شعر الشاعر من الشاعرية الصحيحة •

ولما كان الشاعر يقيم كل ما له من الشاعرية على شيئين : الأول عمق مخالطة وجدانه للحياة والثانى منحى عرضه الاحساسات والمشارع التى يخلص بها من هذه المخالطة فان شاعريته تتأثر بأوضاع المحيط الطبيعى والبيئة الاجتماعية من حيث تؤثر فى مزاجه وبالتالي فى مخالطته فتأتى شاعريته ذات نمط يكافئ ما فى المحيط الطبيعى من عوامل وما يكتنفه فى بيئته الاجتماعية من مؤثرات تنحو بعقليته وتأثره بالأشياء منحى خاصا •

ولما كان الشاعر يستوعب الحياة عن طريق وجدانه ، فانسحاب ذاتية الشاعر على الحياة ، ومجىء شعره من مخالطة وجدانه لها ، تستمد خطوطها من نفس الشاعر وطبيعته ، وبلغت أخرى لما كان الشعر — من حيث الموضوع — قطعة من الحياة يعرضها لنا الشاعر من خلال مزاجه وينقلها الى الجو الذى خلقه فى شعره فنشعر وكأننا نحيا فيه ونتحرك • فالعرض عنده يستمد خطوطه من طبيعة مزاجه وذاتيته التى تأثرت بأوضاع المحيط الطبيعى والبيئة الاجتماعية • فمن هنا لنا أن نعتبر الشعر مظهرا نفسيا يدل على وجه تفهم الحياة والإحساس بها •

وطبيعة الشاعر أظهر ما تكون في تأثرها بأحكام البيئة الاجتماعية والمحيط الطبيعي في منحى انسحابها على صفحة الحياة ووجه عرضها من خلال مزاجها الخاص قطعا من الحياة • بيان ذلك ان الاوضاع التى تقيد الانسان في نظره للعالم تقيد انسحابه على الحياة بأشكال وأنماط • فالذهن الانسانى في غرارته الأولى كان مدفوعا بعجزه عن الافصاح عن تفهم المظاهر الطبيعية وصور الحياة الى خلع احساساته البشرية على الطبيعة وتضمينها فيها وتشخيصها • مثال ذلك شعراء اغريقية الاقدمين ، ولهذا جاء شعرهم أسطوريا • فلما كدّ الذهن مستتبطا أوضاع الحياة ، شغل الانسان بالعوالم المحسوسة وصارت خلجات النفس تصدر مصوغة في قوالب فكانت ( كلاسيكية ) الأدب والفن • ومن هنا لنا أن نعرف المذهب « الاتباعى » في الشعر بأنه صوغ خلجات الشعور والنفس في قوالب من فعل العقل المحض وعمل الذهن الصرف (١) غير ان الانغراق في استنباط أوضاع العالم المحسوس ووضع صيغه واستخراج قيمه اقام ثورة ضد المذهب ( الاتباعى ) تمثلت في الحركة ( الرومانسية ) التى عملت على تحطيم القوالب والصيغ ( الكلاسيكية ) •

ولما كانت الحركة ( الرومانسية ) رد فعل للاتجاه ( الكلاسيكى ) ، فقد قامت على تغليب ما وراء المحسوس على المحسوس • ومن هنا جاء ارسال الخلجات النفسية المترعة من القلب في النزعة ( الرومانسية ) ومن هنا كانت الرومانسية حركة « ابداعية » في تاريخ الفن والأدب •

غير انه نتيجة للانغراق في تغليب المشاعر وما وراء الحس على العقل والعالم المحسوس من جهة ولاكمال الدعوة العقلية في الغرب من جهة أخرى ، استتبط الفكر متأثرا بالعقل ( واقعية ) الأدب • فكان النقل المجرد عن الطبيعة

(١) ابن خلدون في المقدمة فصل في صناعة الشعر ووجه تعلمه حيث يقول الشعر صناعة وسبيل هذه الصناعة كثرة مطالعة دواوين الشعراء فيحصل مع كثرة القراءة والمرانة على أساليب صوغ الشعر قالب من التراكيب يتركز في ذهن الشاعر فيفرغ فيه صور ما ينظم من الشعر وهذا القالب كالموال الذى ينسج عليه •

فى المحسوس والمدى الظاهر من الأشياء • غير ان طغيان عالم الحس على عالم ما وراء الحس لم يقض عليها ، فكانت لها يقظة فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر تمثلت فى الحركة ( الرمزية ) التى هى مظهر مكتمل من الحالة الأسطورية • فكأن الاتجاهات الادبية فى الشعر مقيدة بالاموضع التى اخذتها الحياة الانسانية فى اطوارها المختلفة •

**اما الشعر نفسه فيعلو عن التقيد بالاموضع من حيث هو فيض الوجدان والشعور • وان كانت الاموضع تبدو مع الشعر فائضة من وجدان الشاعر •**

## - ٢ -

لما كان الشعر من حيث هو فيض الشعور والوجدان نتيجة اهتزاز أوتار النفس البشرية أمام الحياة الكامنة فى الأشياء ، فإنه على قدر الاهتزاز وقوته يكون مقدار عمق الشاعرية فى الشعر ، ذلك ان الهزة التى تستولى على نفس الشاعر كلما كانت قوية تكشف أسرار الحياة ومعانيها لوجدان الشاعر فى حقيقتها • فتجعل الشاعر قادرا على النفوذ ، عن طريق وجدانه الى ما وراء المظاهر الخارجية للأشياء ، ومن هنا يمكن أن يقال ان الطبيعة تلقى جانبا من معانيها الخالدة لنفس الشاعر فى اهتزازات أوتار نفسه أمامها • فالشاعر أشبه بآلة موسيقية أمام الطبيعة • والطبيعة كالأنامل التى توقع عليها ، والانغام التى تخرجها الآلة أشبه ما تكون بالشعر الذى يفيض به وجدان الشاعر •

غير انه من المهم ان نضع موضع النظر حقيقة كون الحياة فى الأشياء مرتبطة بالنسبة الينا مع العمل • ولما كان العمل يتطرق بالجانب الكمى من الحياة فإننا نجد ان حياتنا العملية تتعلق بالاشكال الخارجية للحياة • أما

الحياة نفسها فى حقيقتها فتعلو عن تناول تجاربنا اليومية (١) والشاعر من حيث هو صاحب فن هو ذلك الانسان الذى ينفذ بوجدانه وبصيرته الى ما وراء الأشكال الخارجية للحياة مصروفا عن العمل بالتعلق ملء نفسه بالحياة فى أعماق الأشياء • غير ان الحياة لا تؤاتى الشاعر بأكثر من هزات تصله بجانب من جوانب الحياة الداخلية للأشياء رافعة جانبا من الوشاح الذى بين الشاعر وبين الحياة الداخلية للأشياء فيفيض الشاعر من وجدانه بخلاجات طالما ترددت فى أعماق نفسه القصية كاحن موسيقى • غير أن هذه الخلاجات فى خروجها من العالم الخارجى ، تستعير الانغام لتبدو لحنا كلاميا ملحوظا •

ومن هنا لنا ان نعتبر الوزن والقافية فى الشعر أشياء ان لم تتصل بروح الشعر فإنها هى كل مظهرها الخارجى ، ومن هنا يصح قولنا إن التعبير عن الشعرية هو كل أغراض الشاعر • ذلك ان الشعرية تستعين بالأوزان أو القوافى أو ما يقوم مقامها لتخرج الى العالم الظاهر متميزة بنبرات يتميز بها الشعر عن بقية ضروب الكلام • فالشاعر يستعير الأوزان أو القوافى أو ما يقوم مقامها فهو يستعين بها ليؤلف وحدة موسيقية يتمكن ان يصب فيها الخلاجات التى تتردد فى وجدانه ، وهو حين يصب هذه الخلاجات فى الالفاظ فانها تتصاعد فتكون وحدة لا يمكن أن تفصل الالفاظ فيها عن الشعور ، والشاعر فى ذلك كالموسيقى ، « وكما أنه لا يوجد فى الموسيقى أنغام فى جانب ومعان يعبر عنها بهذه الانغام فى جانب آخر ، بل يوجد هناك فقط صوت تعبيرى » (٢) كذلك فى الشعر لا يوجد ألفاظ

(١) هنرى برجسون فى كتابه رسالة الشواهد المباشرة للشعور • باريس ١٨٨٩ • وفيها يقول ان ما اعرفه من نفسى ليس الا ما يتجلى للنظر أى ما يشترك فى العمل • واذا فان حواسى ووجدانى لا تكشف لى الا عن •

(٢) برادلى فى محاضراته « الشعر للشعر » ، القيت فى الخامس من يونيه سنة ١٩٠١ بجامعة اكسفورد وينظر تلخيص عربى لها من قلم الدكتور أحمد زكى أبو شادى فى كتابه « قطرة من يراع فى الأدب والاجتماع » القاهرة ١٩٢٧ ج ص ١٠ - ٢٣ وعلى وجه خاص ص ٢٠ - ٢١ •

وحدما ومعان وحدما ، انما ألفاظ تعبيرية عما في وجدان الشاعر ، هي  
مظهر الشعارية والشعر نفسه •

ولما كان الشعر يفيض من وجدان الشاعر متخذاً لنفسه القالب اللفظي  
الدال عليه ، فان الجو الذي في نفس الشاعر يتخذ الألفاظ التي تخلق  
بذاتها في عالم الشعر نفس الجو الذي يحس به الشاعر في عالمه الداخلي  
مجردا • وعن طريق هذا الجو الذي يخلقه الشاعر من الألفاظ في شعره  
ننتقل الى الجو الذي كان هو فيه ، فنشعر وكأننا نحيا فيه معه ونتحرك •

والشاعر حين يستعين بأصوات الكلام ليؤلف الوحدة الموسيقية الدالة  
على المعنى انما يعتمد على انتظام أصوات الالفاظ وتلازم نبراتها ، وانشاد  
الشاعر لشعره وطريقة انشاده تظهر لك حقيقة هذه الموسيقية التي تخلق  
الجو الشعري فتشعر بروح الشعر في القصيد •

## - ٢ -

تفيض شاعرية الشاعر من وجدانه متخذة من الكلام شكلا تظهر غيه  
من العالم المضمر الى عالم الاشكال ، والانسان في الشعارية يحمل الشكل  
اتساقا يوحي بالجو الذي اضطربت فيه الشعارية ، من هنا يمكننا أن نتكلم  
في الشعر : عن الشعارية التي تجتاح الوجدان وتضطرب في نفس الشاعر  
حتى تفيضها ، وعن الشكل الذي اتخذته الشعارية لتظهر ، وعن الجو الذي  
تخلقه الشعارية باتساقها في الشكل • على اعتبار أن جميع هذه الاشياء  
تتصهر في بوتقة واحدة لينبعث منها شيء واحد — ذلك الذي نسميه شعرا •

ومن المهم ان نقول ان هذه الاشياء ان كانت تتصهر في بوتقة واحدة  
لتخلق ذلك الشيء الذي نسميه الشعر ، فانها ككل تقابل الموضوع الذي  
تدور حول الشعارية • وتستنتزل منه أخيلتها الشعرية ومجازاتها التعبيرية •  
اذا فيجب ألا نبحث عن موضوع الشعر في نفس قطعة الشعر ، ذلك أن  
الموضوع خارج عن الشعر • غير انه من جهة أخرى يقابله ، ذلك من حيث

كون الشعر شعورا اتخذ شكلا وجوا تعبيريا خاصا ليظهر فيه ، فمثلا موضوع « الممات » الذى اتخذه حامد شاعر الترك الأعظم موضوعا يستنزل منه أخيلته ويستمد منه تأملاته الشعرية فى رثائه لزوجته الشابة فاطمة شئ والمقبرة التى شيدها حامد شعرا من العواطف والمشاعر والتأملات شئ آخر ، ذلك أن الشعر شئ يتصل بنفس الشاعر وفيض وجدانه ومنحى تعبيراته ، والموضوع شئ يتصل بنفس الشاعر من حيث تغشاه الشعرية وتنسحب عليه مستنزلة أخيلتها ومجازاتها التعبيرية • وإذا تكون الصلة بين موضوع الشعر والشعر نفسه مرتبطة باستنزال الشعرية من الموضوع مادة الشعر •

ويجب أن نضع موضع النظر هنا هذه المسألة : المادة والشكل من جهة والموضوع من جهة أخرى • ولا يمكن أن يتخذ الموضوع قاعدة للبحث فى الشعرية وطاقتها الا من ناحية واحدة تتصل بالمدى الذى تسمح به للتواردات الشعرية ، فمثلا موضوع « الممات » يحمل الذهن الى عالم ما وراء المنظور رابطا به العالم المنظور ويسمح بتواردات شعرية تنقل الذهن الى عوالم الشهادة والغيب • أما موضوع « الكروان » مثلا فان توارداته الشعرية وان كانت تحسب شيئا غير قليل الا أنها فى مداها لا تقاس بالمدى الذى يعطيه لنفس الشاعر موضوع « الحياة » أو « الممات » فنحن إن أمكن لنا أن ندخل فى مقارنة جيته ( ١٧٤٩ — ١٨٣٢ ) شاعر الألمان الفيلسوف الذى اتخذ الحياة موضوعا لدرامته الشعرية وبين عبد الحق حامد ( ١٨٥١ — ١٩٣٧ ) شاعر الترك الفيلسوف الذى اتخذ الممات موضوعا ، فان الموضوع من حيث هو متكافئ مع الآخر فى مداه الشعرى ، ومن حيث يحتوى على الآخر يسمح بمثل هذه المقارنة •

ومع هذا يجب ألا ننسى ان الشعرية من حيث تتصل بسر الاشياء الروحى ومنها تتخذ لنفسها الموضوع الذى تستنزل منه أخيلتها الشعرية وتعبيراتها المجازية ، يمكنها أن تلج من الموضوعات المحدودة ظاهريا الحياة كلها عن طريق رفعها الستر القائم بين الموضوع المحدود فى عالم الاشكال

وبين الحياة نفسها • مثال ذلك ان طائر الكروان موضوع محدود ظاهريا ، لكن الشعاعية النافذة حين تنسحب عليه يمكنها ان تنفذ من عنصر الحياة القائم فيه الى الحياة العامة ذلك من حيث تتخذ لحياة الكروان شكلا من الاشكال تبدو فيها •

من هنا يجب ان نكون على شئ غير يسير من الحيلة في اتخاذ موضوع الشعر اساسا للنظر في الشعاعية ومداهها وقيمتها ، ذلك ان الشعاعية تبدو بكل معانيها في القطعة الشعرية ، من حيث تصب اشعاعية فيها معانيها المستنزلة من الموضوع الذي تنسحب عليه • وهكذا يتبين معنا معنى كون الشعاعية تبدو في منحنى انسحاب الشاعر على الحياة •

وهناك بضعة نماذج فردية قوية في تاريخ الشعر العربى تتميز بمنحى خاص في انسحاب شاعريتها على مواضيع الحياة ، وهذه النماذج يمكن ان ترددها الى ثلاثة نماذج تعود لطبائع الشعوب وعقلياتها وأمزجتها من حيث تفاعلت فكانت من تفاعلها عقلية المدنية الاسلامية ومزاجها • هذه النماذج الثلاثة هي : النموذج المصرى والنموذج العربى والنموذج اليونانى • ولكل من هذه النماذج أثر في تكييف اتجاه الشعر العربى في مصر في هذا الجيل •

أما النموذج العربى فتبدو منه الحياة — كما يقول الرافعى — « كأنها قطع مبتورة من الكون داخلية في الحدود لابسة الثياب • ومن ذلك تجد الشاعر العربى يقع بعيدا عن المعنى الشامل المتصل بالمجهول ويسقط بشعره على صور فردية ضيقة الحدود • فلا تجد في طبعه قوة الاحاطة والتبسط والشمول والتدقيق ولا تؤاتيه طبيعته ان يستوعب كل صورة شعاعية بخصائصها فاذا هو على خاطر العارض يأخذ من عفوه ولا يحسن أن يوغل فيه واذا هو على نزوات ضعيفة من التفكير لا يطول لها بحثه ولا يتقدم فيها نظره واذا نفسه تمر على الكون مرا سريعا واذا شعره مقطع قطعاً واذا آلامه وأفراحه أوصاف لا شعور وكلمات لا حقائق وظل

طامس ملقى على الأرض اذا قابلته بتفاصيل الجسم الحى السائر على الأرض (٤) وسر هذا كما يقول برجسون (٥) اتصال نفس العربى بتبسطها الظاهر . فهو لا يدرك من مشاعره غير مظهرها الغريب عنه ، والذى حدد اللفظ معناه كلية لأنه يكاد يكون متشابها دائما وظروفه تكاد تكون واحدة عند جميع الناس وهكذا فان الفردية تغيب عن العربى حتى فى شخصه (٦) .

أما النموذج المصرى ، فالحياة تبدو — كما يقول توفيق الحكيم — (٧) عند الفنان المصرى « فكرة مجردة » مستقلة عن شكلها ، وهى من هنا تتميز بأنها من أغمض النماذج الفنية التى عرفها تاريخ الفن الانسانى . وهى تقاطب النموذج العربى الذى يقف عند حد الشكل من حيث تقف عند حد القوانين المستترة التى تسيطر على الاشكال » . من هنا تجد الشاعر المصرى يقع على المعانى المستترة للأشياء ، ولكن طبيعته الخفية لا تؤاويه القدرة على ربط هذه المعانى المستترة بما تتخذ من أشكال لها فى العالم الظاهر . ذلك أن الطبيعة المصرية تدور مع الحياة فى تبسطها الداخلى ، ومن هنا لا يدرك المصرى من مشاعره الامعانيها الخفية ، وهذا الاغراق فى معانى الاشياء الخفية وقوانينها المستترة أبعدت بين المصرى والحياة

(٤) المقتطف ، ٨١ ج ٤ ( نوفمبر ) ١٩٣٢ ص ٣٨٥ — ٣٩٧ وعلى وجه خاص ص ٣٨٩ ، وبممكنك أن تقابل هذا الكلام بما جاء فى كتاب « تحت شمس الفكر » لتوفيق الحكيم ص ٦٤ حيث يقول : « الأدب نثر وشعر عند العرب ، لا يقوم على البناء فلا ملاحم ولا قصص ولا تمثيل ، انها هو وثى مرصع جميل يلذ الحس فسيفساء اللفظ والمعنى ، و « أرابسك » العبارات والجمال ، كل مقامة للحبرى كانها باب للجامع المؤيد ، تقطيع هندسى بديع وتطعيم بالذهب والفضة لا يكاد الانسان يقف عليه حتى يترنح مأخوذا بالبهرج الخلاب .

(٥) هنرى برجسون فى الفن ومذاهبه عند الأمم ، باريس ١٩٣٣ ص ٢٣ — ٣٤ .

(٦) الفردية التى يتكلم عنها برجسون هنا تعنى فردية الأشياء التى تعود لصنف واحد أو نوع واحد .

(٧) تحت شمس الفكر ، ص ٥٥ — ٧٦ .



في أشكالها الخارجية ، وأظهر ما تكون هذه الحقيقة في الفن الفرعوني القديم <sup>(٨)</sup> .

أما النموذج اليوناني فتبدو الحياة — كما يقول غردريك نيتشه — <sup>(٩)</sup> من مزاجه مرتبطة « هندسياتها المنظورة بقوانينها المستترة » . من هنا تجد الشاعر الاغريقي يعمد إلى المعنى المحدود فيحطم حدوده ويصله بتيار المعاني في عالم المشاعر والاحساسات ، وهكذا ينتهي إلى العالم المضر وهو في هذا أشمل نظرا من العربي الذي يقف عند أشكال الأشياء . ومن المصرى الذي يقف عند المضر من الأشياء فالشاعر اليوناني لا يقف عند الظاهر لأنه ينسحب على الباطن .

### — ٣ —

الباطن في جانب مصر والظاهر في جانب العرب ، والاثنان يدور حولهما المزاج اليوناني ليخلص بالتناسق الذى يربط هندسة الأشياء المنظورة بقوانينها المستترة . وهذه الامزجة الثلاثة (\*) تجدها قائمة في عالم الشعر العربى ، وخليل مطران يمثل ثالثها . وبعد ذلك فعندنا المادة والتعبير والجو الشعري في الشعر مما يتأثر بالمزاج الشخصى للشاعر .

أما المادة في الشعر فهي الاخيلة والمعاني والتأملات والصور والعواطف والاحساسات والمشاعر ، مما تعتمد الشعاعية الى استنزالها من الموضوع عن طريق غشيانها والانسحاب عليها . ومن هنا تجد ان مادة الشعر ملك خاص للشاعر بمنحها الذى يتصل بوجه استنزالها <sup>(١٠)</sup> . بيان ذلك أن التأملات والمعاني والأخيلة والصور والاختلاجات التى تجدها في

(٨) غون بيسنج Von Bissing في Denkmaler Agyptin seulptien في مجلدين ، م ١ ص ٢٧ وما بعد وخاصة الملخص الأخير .  
(٩) مولد المأساة من روح الموسيقى ، ١٨٨٢ ص ١٣ وما بعده .  
(\*) في الأصل الثلاث .  
(١٠) Addison في نقده للفردوس المفقود .

« المقبرة » (١١) التى شيدها من الشعر الخالص شاعر الترك الأعظم عبد الحق حامد ملك شخصى له ، لا ينازعه فيها أحد لأن مزاجه الشعرى وحده هو الذى استنزلها (١٢) كذلك مادة اقصيد القصصية « الجنين الشهيد » (١٣) « لخليل مطران شاعر عربية الأبداعى من الاخيلة والتأملات والمعانى الشعرية ملكه الشخصى لأنه وحده الذى استنزلها من الموضوع لصحة وجدانه ثم فاض بها شعرا من الوجدان • فاذا كان هذا هو مادة الشعر فى الشعر فالشكل من حيث يتصل بالتعبير كله يقابل المادة من جهة ، ويتصل به عن طريق ابرازه له من جهة أخرى •

ومن المهم أن نقول ان مادة الشعر خاضعة لمزاج اشاعر فان من الامزجة ما تعلق بالألوان والأشكال ، ونظرا لكونها تحب الألوان لمجرد الألوان والأشكال لمجرد الأشكال ، فانها تستنزل لصفحة وجدانها أشكال الأشياء وألوانها أطيافا وظلالا ونورا • ومن الامزجة ما تحب أن تنطوى على نفسها وتقف جهدها على التعلق بالخلجات المنتزعة من الشعور فلا تعرف غير عوالم النفس والاحساس ولهذا تجد مادة شعرها خلجات مرسله من الشعور والوجدان • كما أن هنالك من الأمزجة ما يتعلق بمعانى الأشياء وروحها الداخلية ، فترى الحياة الداخلية للأشياء تضطرب من خلال تعبيراتها فى شعرها • وهكذا اختلفت مواد الشعر من شاعر لآخر باختلاف أمزجة الشعراء •

ولما كانت مادة الشعر لا يمكن ان توجد منفصلة عن شكل خارجى

---

(١١) المقبرة ديوان من الشعر الرثائى تبلغ أبياتها نحو ألف ومائتى بيت كتبها عبد الحق حامد أعظم شعراء الترك فى رثاء زوجته ، وتعتبر من أروع الشعر الرثائى الذى عرفه تاريخ الأمم ، وهذا الديوان لا يخرج عن كونه مقبرة شيدها لزوجته المتوفاة ، ولكنها مشيدة من التأملات والخيالة والخلجات والعواطف الشعرية •

(١٢) انظر لنا دراسة وتحليل عن عبد الحق حامد الشاعر الأعظم ، حلب ١٩٣٧ ص ٢٢ - ٢٣ وكذا ص ٣٥ - ٣٩ .  
(١٣) انظر ديوان الخليل ص ١٩٩ وما بعده •

لأنه لا يوجد مادة بلا شكل مصور ، فإن مادة الشعر حتما يتبعها تعبيرها الخاص الدال عليها المستنزل من مقدرة الشاعر التعبيرية . الا أنه من الممكن الى حد النظر في مادة الشعر مجردة عن التعبير الذي تأخذه ذلك من وجهة التجربة الشعرية ، أعنى من وجه استنزال الشاعر مادة الشعر الى صفحة الوجدان من الموضوع الذى تغشاه الشاعرية وتنسحب عليه فمثلا موضوع « زهرة الفول » الذى نظم فيه الرافعى قطعة من الشعر ، الاخيلة والصور الشعرية التى استنزلها الى صفحة وجدانه عن طريق غشيان شاعريته موضوع زهرة الفول يمكن دراستها مجردة الى حد ما عن الشكل التعبيري الذى اتخذته الاخيلة والصور الشعرية . ومن هنا يمكن النظر فى القيمة الشعرية لمادة الشعر (١٤) .

غير اننا فى مثل هذه الدراسة يجب ان نكون محتاطين فى ملاحظة أثر التعبير فى منحى الاخيلة والتأملات الشعرية ، فان القليل من الشعر فى آداب الأمم ، تتميز مادته عن الشكل أو تبقى مادته وشكله متميزين . والشاعر بعد محتاج الى الكثير من الفقرات البيانية لأجل أن يحرك قطعه الشعرية ويوطئ بين المعانى والاخيلة والتأملات الشعرية حتى تنتهى الى وحدة متسلسلة الحلقات فى القصيد . اذا ففى الشعر الكثير من الفقرات المتميزة بتعبيرها وشكلها ، وهى من هنا ليست من فيض الوجدان . وانما هى أثر من آثار زخرفة الشاعر البيانية . وشكسبير نفسه المعداد من أعظم شعراء الأرض قاطبة لم يخل شعره من مثل هذه الفقرات المتميزة بتعبيرها والتى لم تخرج عن كونها زخرفة بيانية (١٥) . وبعد ذلك تبقى كمية لا يستهان بها من الفقرات فى شعر شكسبير وهى وحى شاعريته ، والتى جعلت له مقامه فى عالم الفن .

(١٤) Lectures on Hazlitt و فى Shakespear's Characters  
Coleridge فى Shakespeare

ورضا توفيق فى عبد الحق حامد وملاحظات فلسفية ، وسيد قطب فى غزل العقاد  
بمجلة الرسالة ، السنة السادسة .

(١٥) انظر Lamb فى Tales from Shakespear طبعة Dent

هذه الفقرات وان تميزت بمادتها أو تميز تعبيرها ومادتها كل على حدة بخصائص ذاتية ، فان الحبيطة توحى الينا بالحذر — ولو مع هذه الحالات — إذا أردنا أن ندرس مادة شعر مجردة عن شكلها التعبيري ، لأنه لا يمكن القطع بأن المادة يمكن ان توجد مجردة عن شكلها .

فاذا عدنا الى الشكل في الشعر ، فالواقع أنه ليس هنالك شكل محض ، ذلك ان الشكل من حيث هو التعبير ، يحتوى ضمنا على ما يعبر عنه (١٦) . فاذا كل ما يمكن الكلام عنه ، أنه يوجد في الشعر فقرات تتميز بتعبيرها أعنى شكلها دون مادتها ، أو تتميز بتعبيرها بجانب تميزها من ناحية المادة غير ان هذا التميز من جهة الشكل لا يخرج عن حد الزخرفة البيانية .

من هنا في الامكان دراسة الأسلوب في الشعر من حيث هو مظهر التعبير من ناحية دلالاته على ما يعبر عنه من جهة ، كما أنه في الامكان أن يدرس الأسلوب لذاته من جهة أخرى . على ان دراسة الأسلوب لذاته لكونها تقوم على أساس تجريد الأسلوب مما يحمله من المعانى والتأملات والأخيلة ، فسوف يكون قصرا على النظر في تلاؤم نبرات الكلام ونسق الالفاظ وسهولة العبارات ووضوح التعبير ، الى جانب تميز الاسلوب بالدقة والحركة والوحدة . غير ان مثل هذه الدراسة تظل قاصرة حتى يلاحظ المعنى الذى يحمله الأسلوب ، لأن المعنى أحيانا يحمل الاسلوب شكلا خاصا يتفق وجوه الخاص ، وهذا أكثر ما يرى في الشعر . ذلك أن الشاعرية حين تفيض من الوجدان بمعان وتأملات وأخيلة وخلجات ، فان هذه التأملات والصور والمعانى تأخذ قوالبها بما يتفق وجو الشاعرية ، وكم من قالب أفسد على المعنى جلاله وعلى الجو الشعري علويته من حيث

(١٦) Mathew Arnold . في Essays طبعة Dent

الدراسة الخامسة Bradley في Poetry for Poetry

تتافره مع جوه الشعري • ومن هنا نرى أن الشعر الصحيح هو ذلك الشعر الذى يتفق قلبه الخارجى مع الجو الذى يحمله المعنى معه ، والذى تتماسك فيه المادة مع الشكل •

### خاتمة

إذا كان الشعر الصحيح ، هو ذلك الشعر الذى يتفق قلبه أعنى شكله مع المعنى من جهة والجو الشعري الذى يحمله المعنى مع القلب من جهة أخرى • فإن فى الشعر الصحيح يظهر المعنى مع القلب والقلب مع الجو الشعورى فى بوتقة واحدة تتماسك فيها اللبنة فى بناء واحد ليتمخض عن الشعر • ومن الصعوبة بمكان أن نتكلم فى الشعر الصحيح عن معنى مجرد لذاته وعن قلب مجرد لذاته وعن جو شعري مجرد لذاته ، ان كل ما يمكن أن نتكلم عنه كيان حى اتخذت فيه الشاعرية من القلب شكلا • لأن الشاعرية لما كانت فيضا من الوجدان مما احتشد فى صفحته من الأخيلة والتأملات والمعانى والصور الشعرية التى استنزلتها الوجدان فى غشيانه الموضوع الذى دارت حوله الشاعرية أو انسحبت عليه ، فإن هذا الحشد يفيض مع الشعور الدافق من الوجدان متخذا قلبه الاسلوبى تاما وشكله التعبيرى كاملا مبدعا جوا شعريا يتفق مع الجو الذى كان عليه الحشد فى الوجدان • غير ان اتخاذ الشعور الدافق من الوجدان القلب لا يكون دفعة واحدة ، لأن الحشد الذى يفيض معه أشبه ما يكون بروح بدائية ، تبحث عن جسمها البدائى لتحل فيه اذا جاز مثل هذا التعبير ، أما نموها حتى قوامها الكامل وهيئاتها التامة فذلك يكون عن طريق التداعى عادة حيث يستنزل من صفحة الوجدان ما تبقى فيها من حشد الأخيلة والتأملات والمعانى الشعرية ، ويتدرج مع القلب حتى يبلغ به الى التمام (١٧) •

من هنا نرى أن الشعر الخالص يبدو لنا ذا تأثير ساحر من حيث إنه يظهر وكأنه فيض الإلهام ، والواقع أنه لا يخرج عن كونه فيضا للوجدان من حيث المصدر الا أن الصناعة من حيث تتبعه — نظرا لأنها تابعة وليست أصلا — تتلاشى في الفيض العام ، ومن هنا يبدو وكأنه فيض الإلهام • هذا وأنت تجد الشاعر الذي يتخذ شكلا من الاشكال موضوعا لشعره ويتصوره في ذهنه ويتصرف بما فيه من الزخرف مأخوذا بهندسته المنظورة ، فتجده يلبس أخيلته التي يستنزلها الى صفحة وجدانه من هذا الموضوع لغة ايقاعية تتراقص فيها الاطياف والألوان والاضواء • من هنا لا يمكن أن نخدع في حقيقة هذا الشعر • غير أنه كثيرا ما يحتوى على جديد أصيل في شاعريته من حيث ينفذ وجدان الشاعر على ما وراء الاشكال ويتصل بروحها التي تتظاهر في قوانين مستقرة تتحكم في هندسة الأشكال المنظورة •

وبعد ما الشعر ؟ وما الشاعر ؟ وما هي القواعد التي نرجع اليها في دراسة الشعر والشعراء ؟ •

أما أن الشعر يمكن تحديده فهذا ما لا نعتقده لأنه نفحة علوية تعلو عن التحديد • وأما أنه يمكن تعريفه فهذا ما لا نراه ، لأنه أوسع من أن يشمل تعريف • فلنكتف لفهم الشعر بتحليل ماهيته كما فعلنا • ولنقل أنها نفحة علوية وكفى ! ... أما الشاعر فهو الذي يفيض بالشعر وينظم الشعر ويقول الشعر ، وهكذا نعود للشعر ! والشعر نفحة عليّة ! •

أما القواعد التي يرجع اليها في دراسة الشعر والشعراء فهي تستمد خطوطها من تحليل الشعر وهي دراسة ذاتية أكثر منها موضوعية ، وفنية أكثر منها علمية •

## المبحث الثانى \*

### الشعر العربى : طبيعته وتطوره

يقول الازهرى : « الشعر القريض المحدود بعلامات لا يجاوزها • والجمع اشعار ، وقائله الشاعر ، لأنه يشعر ما لا يشعر غير » • والكلمة استعملت بمعنى العلم والمعرفة عند العرب فى الجاهلية من حيث ان الشعور مقدمة للمعرفة والعلم ، فتقول شعرت به أى علمت ، وليت شعرى ما كان أى ليت علمى محيط بما كان ، وشعرت بكذا فطنت له •

وفى القرآن الكريم « وما يشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون » (١) بمعنى ما يدريكم • فالأصل فى الكلمة الشعور ومنها نقل اللفظ لباب المعرفة والعلم • ومن هنا لا نجد بدا من رفض ما توهمه البعض من أن أصل الكلمة العلم • أما ما يراه بعض علماء المشرقيات فى أوروبا من أن الكلمة ذات أصل فى لغة العبريين بمعنى الترتيلة والتسبيحة المقدسة فهذا وهم سببه أن الكلمة استعملت بهذا المعنى فى بعض مواضع من العهد القديم • وهى فى الأصل تفيد معنى الشعور ، ومنها نقل اللفظ لباب العلم والمعرفة فى لغة العبريين • فلفظة « شأر » العبرية تستعمل بمعنى المسكة من العقل والمعرفة كما هو فى ملاخى — اصحاح ثان فقرة ١٥ • وهذا الاستعمال المقابل فى العبرية للاستعمال العربى يحمل فى نفسه أصلا يدل على الشعور • ولا شك أن نقل اللفظ من معنى الشعور الى معنى العلم فى العبرية والعربية قديم حتى اشتركت فيه كل من اللغتين •

**والشعر عند العرب شعر من حيث هو فيض الشعور • وهذا وجه**  
تفرقة الشعر عن بقية ضروب الكلام فى الأصل عند العرب •

\* المقتطف ، فبراير ١٩٣٩ ، ص ١٥٤ وما يلى •  
(١) الانعام : ١٠٩/٦ •

والشاعر وجمعه شعراء ، لفظ يطلق عند العرب على من يقرض الشعر ومن حيث إن لفظة الشعر نقلت من باب الشعور بالشيء إلى العلم به فإن لفظ شاعر استعمل للدلالة على أهل الحجى من العرب من حيث هم أصحاب المعرفة والعلم • ولما كان العلم والمعرفة عند العرب لهما أصل مستمد من الغيب ، فإن أصحاب الحجى هم أصحاب المعرفة من المتصلين بقوى الغيب من الجن والشياطين ومن هنا جاء أن لكل شاعر شيطاناً يوحى إليه بما يقول • والارتباط الذى حدث بين معنى الشعور والعلم نظراً لأنه قديم أفضى الى تداخلهما وأصبح الشاعر يتطلب منه تمثيل الحياة الجاهلية فى كلامه •

والواقع ان الشعر الجاهلى قد نجح فى تمثيل الحياة الاجتماعية والشعورية والعقلية عند عرب الجاهلية تمثيلاً قويا الى الحد الذى تسمح به القريحة العربية •

هذا وقد نشأ الشعر العربى كما نشأ الشعر عند الأمم السامية مقفى لكن بلا وزن ، وأقدم ما وصلنا من شعر الأمم السامية ، مقطوعات من الشعر العبرى يرجع تاريخها الى القرن الثامن والتاسع قبل ميلاد المسيح • وهى مقفاة لكنها ليست موزونة ، وقافيتها قائمة على نغمة بدائية تقوم فيها ، وهذا ما يظهر للباحث من مراجعة سريعة لسفر الخروج إصحاح ١٥ من الفقرة الثانية وما بعدها حيث ترنم موسى وبنو اسرائيل للرب عند الخروج ، ومن نظرة خاطفة لسفر العدد إصحاح ٢١ فقرة ١٧ وما بعدها • فهنا فى هذين المصدرين يجرى الكلام على أساس الصلاحية للغناء • ومن هنا يمكنك ان تجد هذه الترنيمات منتهية بمقاطع متقاربة كانت مقدمة لنشأة الثقافية ، أو بتعبير أدق هى صورة بدائية للثقافية • مثال ذلك aromenhu فى العبرية • فهنا نجد hu مقطعا يتكرر بنغمة واحدة فى أواخر الفقرات ، وهذا ما يمكنك أن تلاحظه فى القرآن الكريم وفى سوره المكية على وجه



خاص ، ولا شك أن العرب حين لاحظوا روح التصور الشعري في القرآن الكريم مع التزام مقاطع واحدة في أواخر العبارات مما يقرب من القافية • قالوا هذا شعر بالقياس على الشعر في كلامهم • وبعد فالقرآن الكريم — كما يرى الدكتور زكي مبارك نثر روى في كتابته أساس الغناء • وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدل على أن العرب الى عهد الرسول كانوا ينظمون الشعر مقفى ولكن بلا وزن كما كان يفعل قدماء العبريين غير أنه يظهر أن مثل هذا الشعر فقد في تنقله في خلال الأجيال فلم ينته الى العصر الثانى من الهجرة حتى يدون (١٨) • ولا شك أن الوزن مستحدث في الشعر العربى بعد أن تكاملت فيه القافية ، نشأ من ملاحظة تكرار المقاطع اللفظية ، كما هو الحال في الشعر العبرى ومن هنا لنا أن نحكم بأنه لا صلة بين نشأة الوزن وحوذو الجمال كما ظن وتوهم بعض باحثى الافرنج والعرب (١٩) •

## - ٦ -

تباينت نظرات الباحثين الى الشعر العربى تباينا كبيرا ، فبينما ترى نفرا من أعلام المدرسة القديمة يرفعون من شأن الشعر العربى حتى يصل بهم الغلو الى جعله فوق شعر أمم الأرض قاطبة ، ذاهبين الى ذلك بوحى اعتقادهم أن كل ما أتى منسوباً الى العرب فهو عظيم لم يأت له مثل في الدنيا ، حتى أنك تراهم بهذا الوهم يسيرون خبياء في جميع ساحات المعرفة (٢٠) ، فإنك لو اجد من جانب آخر نفرا من رجال المدرسة

(١٨) « القرآن والشعر » في Z.R.G.I. م ٣٦ ج ١ ص ٧٢ — ٩٦ وج ٢ ص ١١٤ — ١٣٨ وكذا زيدان في الهلال م ١٤ ج ٤ ص ٣١٦ •

(١٩) Dr. G. Jacob في Haft-Studien in Arabischen Dichtern ص ١٧٩ والزهاوى في مبحثه « تولد الغناء والشعر » بالمقتطف م ٨٥ ج ٥ ص ٤٩٤ — ٤٩٧ •

(٢٠) مصطفى صادق الرافعى في تاريخ آداب العرب ، القاهرة ١٩١١ ص ٣٥ وما بعده •

الحديثة وقد نزلوا عند وحى العقل وآمنوا بالعلم والمنطق الغربى فمضوا للمقارنة بين آداب العرب وبقية الأمم كالأغريق واللاتين والجرمان والسكسون والفرس ، وخرجوا من مقارنتهم بإصغار شأن الشعر العربى وانزاله دون شعر الأمم • وأنت من وراء هذا كله تقف على تضارب فى رأى ومغالاة فى التصوير ونكران للواقع • والحقيقة أن موضوع الشعر العربى ساحة فسيحة تمتد على الزمان حقبة متطاولة يقصر معها جدّ الباحث دون تبثين أجزائها معا حتى يمكنه ابداء رأى صحيح فيها • إلا أنه يخيل إلى أن فى الامكان ابداء رأى يطمئن اليه العقل وترتاح له النفس فى الشعر العربى عن طريق دراسة خصائصه ومميزاته فى الطبيعة العربية من حيث أن الشعر العربى مظهر لتلك الطبيعة والفطرة ، ودراسة هذه الخصائص هامة لأنها النكاة التى تستند اليها الاتجاهات الحديثة فى الشعر العربى وتمضى استنادا اليها متطورة فى الزمان الى حالات جديدة •

ولا ريب فى أن خصائص أى أدب لأية أمة لا يمكن تخليصها من العوامل والمؤثرات التى كونت طبيعة هذه الأمة وجعلت لها روحا ثابتة تميزها عن غيرها من الأمم • ودراسة هذه الروح الثابتة التى نعبر عنها بروح الأمة والتى تظهر فى جميع أدوار تاريخها وفى مختلف صور حياتها العقلية والشعورية والمعاشية ملونة اياها بلون خاص ، شىء لا غنية عنه للباحث فى الآداب وتاريخها • لأن الفنون والآداب تتأثر بالعوامل والمؤثرات التى تتكيف تبعاً لها النفس البشرية ، فإذا دراسة خصائص الشعر العربى لا يمكن أن يخلص بها الباحث مجردة عن دراسة روح العنصر العربى •

والعنصر العربى يتميز بأنه فى التفكير والعمل يبدأ من ذاته لينتهى عندها ، فهو يعيش فى الحاضر ولا يلاحظ تحول الماضى وارتباطه بالحاضر وتمخض المستقبل ، فهو فى تجليه غير تاريخى اذ يرى التفاصيل فى الظواهر جنباً الى جنب ولكن يفوته تطورها وتحولها المتقل دأماً • فهو هنا يجمع الأشياء متناسبة وغير متناسبة ، من غير رباط يصلها فتبقى

**منفصلة • وهو الى هذا صاحب خيال مطرد فهو في حكم العقل بلا**  
**توثب ولا عمق •** ومن هنا تجد الشعر العربي من حيث هو صورة لنفسية  
العنصر العربي لا يصور ولا يحكى صور الحالات التى يعرض لها في  
طبيعتها الموضوعية ، وإنما يعرب عن أثرها في النفس وصدائها ، فهو تعوزه  
الطاقة على التجرد من الذاتية وجعل الظواهر الموضوعية في طبيعتها  
الموضوعية ، ذلك أن طبيعة العربي تأثرت بفكرة الوحدة والاطراد التى  
غرسها فيه طبيعة البلاد التى نشأ فيها ، ومن هنا كانت أغراض العربي  
فردية في أن يتفتح عن نفسه وأن يصور إعجابه ومقتته وبسالته وشجاعته  
وأنفقته وشغفه بالحرية • لهذا كانت كل آدابه خلوا من الروح الفنية  
التى تلقى نورا شعريا على دائرة غنية من الفكر • ومن هنا كان غرض  
الشاعر العربي رسم الحياة والطبيعة كما هما بالنسبة اليه مع إضافة  
القليل من الخيال • ولقد عبر عن هذه الحقيقة الشاعر العربي قديما حين قال :

وإن أشعر بيت أنت قائلة      بيت يقال اذا أنشدته : صدقا !

وهذا الروح من حيث هو حسى طبع الشعر العربي بالسكون ، فهو  
أدب يلخص التفاصيل بدقة متناهية • مثال ذلك واضح في وصف طرفه  
لجمل اذ يصفه بدقة تشريحية ولكن تعوزه الطاقة على التجرد عن الذاتية •  
وأنت لو طالعت في الاليزا كيف يصف هوميروس درع أخيلوس حيث تصهر  
الدرع وتطرق وتنحت وتتصل أمام بصر السامعين الذهني ، لأمكنك أن  
تعرف الفارق الكبير بين طبيعة الشعر العربي وطبيعة الشعر الغربى ، فان  
الأخيرة زخمة Dynamic في قوتها ونشوئها الدرامى (٢١) •

من هنا وحده أمكننا أن نقف على السبب الذى قعد بالشعر العربي  
عن التصوير ، **لأن التصوير يستلزم التجرد عن الذاتية والعرض للظواهر**  
**الطبيعية في طبيعتها الموضوعية ، وهذه بعيدة عن طبيعة العقل العربى •**

ولا يجب أن ينسينا هذا النقص استكمال الشعر العربى من ناحية أخرى — ناحية الذاتية — حتى لقد بلغ تفنن العرب ، مبلغ القمة من هذه الناحية الغنائية ، وهذا ما يظهر عنه شاعر قوى الروح العربية كالمتنبى .

ومن المهم أن نقول إنه لا يجب أن نخلط بين شعر ابن الرومى وبشار ابن برد وأبى نواس وغيرهم من الذين لهم أصل أعجمى وبين شعر شعراء العربية الخالصين ، فإن ما فى أدب هؤلاء من الطلاقة الموضوعية راجع لوراثاتهم ، وإن أضعف منها بعض الشيء تأثرهم بالأخيلة العربية .

ولقد خيل الى كثيرين من نابهى الباحثين الافرنج والعرب أن هنالك سرا تكمن وراء أسباب خفية ، جعلت العرب يتقبلون تراث الهيلينيين الثقافى فى الفلسفة والعلوم ويرفضون تقبل آدابهم ، ولقد ذهب الوهم بالبعض الى حد أنهم حملوا هذا على معاندة طبيعة الآداب الاغريقية والشعر اليونانى للدين الاسلامى (٣٢) والواقع أنهم توهّموا خطأ أن العرب هضموا تراث اليونان فى الفلسفة والعلوم ، اذ الحقيقة أن الصور العلمية والفلسفية التى قامت فى نطاق المدنية الاسلامية ليست الا امتدادا للحركات العلمية والفلسفية فى الشرق الأدنى التى كانت قبل الاسلام (٣٣) وجاء الاسلام يحتضنها بعد المسيحية . ونظرا لأن اللغة العربية كانت لغة الاسلام الرسمية ، فإن هذه الحركة فى صورتها العلمية والفلسفية كانت قد أحلت العربية لغة لها بدلا من السريانية . من هنا يمكننا أن نعرف سر عدم معرفة العرب للشعر اليونانى خاصة والأدب اليونانى عامة . فتحدّر الثقافة اليونانية للعرب لم يحمل للعرب أدب الأغريق وشعرهم (٣٤) ومن اتصل من العارفين بالعربية باللسان الاغريقى ووقع على الآثار الأدبية فى لغة

(٢٢) اسماعيل مظهر فى بحثه « تأثير الثقافة العربية بالثقافة اليونانية » ص ٣١ — ٣٢ من كتاب « نواح مجيدة من التاريخ الاسلامى » نشر المقتطف القاهرة ١٩٣٨ .

(٢٣) اسماعيل أحمد أدهم فى تحدّر الفلسفة والفكر اليونانى الى العرب فى القرون الوسطى ص ١ — ١٨ على وجه خاص .

(٢٤) Morgoloiuth فى Journal of the Royal Asiatic Society of London

اليونان ، انصرف عنها لأنه وجد نفسه أمام عوالم لا تقوم لها في نفسه قائمة ولا تستند من ذاته الى أساس . وهكذا قدر للعرب ألا يعرفوا الآداب اليونانية فلا يتأثرون بها ولا يعمدون الى محاكاتها حتى كانت النهضة الحديثة فوقفوا على بعض آثارها في آداب الافرنج ، ثم نقلت الى لغتهم الملحمة الرائعة « الالياذة » في أوائل القرن العشرين ، فكانت مقدمة تحول عظيم .

هذا ووقفت طبيعة العرب المحافظة من جهة ، وعدم التأثر بآداب الأمم الأخرى من جهة أخرى ، مع الطابع الخالد الذي اعطاه القرآن للغة العربية ، فكان سبب تبلور الشعر العربي عند صور معينة ، تقف عندها أغراض الشاعر العربي . وهذا ما يظهر في أغراض الشعر الاتباعي العربي .

### — ٢ —

يقول ابن خلدون منذ نيف وخمسمائة عام في المقدمة حين عرض لذكر الأدب والشعر ما ملخصه :

( الشعر في لسان العرب كلام مفصل قطعاً متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً ، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويًا وقافية وتسمى جملة الكلام الى آخر قصيدة ، وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام مستقل عما قبله وما بعده وإذا أفرد كان تاماً في بابه في مدح أو نسيب أو رثاء ، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما يستقل في إفادته ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك ، ويستطرد من فن الى فن ومن مقصود الى مقصود بان يوطئ المقصود الأول ومعانيه الى أن تتناسب المقصود الثاني ، ويبعد الكلام عن التنافر كما يستطرد من النسيب الى المدح ومن وصف البيداء والطلول الى وصف الركاب أو الخيل أو الطيف ومن المدح الى وصف قومه وعساكره ومن التفجع والعزاء في الدماء الى

التأثر وأمثال ذلك ويراعى فيه اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذرا من أن تباهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه فقد يخفى ذلك من أجل المقاربة على أكثر الناس ولهذه الأوزان شروط وأحكام تضمنها علم العروض . وفن الشعر ملكة تكتسب بالصناعة والارتياض في كلام العرب حتى يحصل شبه في تلك الملكة وحيث ينزل الكلام في قوالب ، ولا يكفى في الشعر ملكة الكلام العربى على الإطلاق بل يحتاج بخصوصه إلى تلمظ ومحاولة في رعاية الأساليب التى اختصته العرب بها واستعمالها حيث إن الأساليب عندهم عبارة عن المنوال الذى ينسج فيه التراكيب أو القالب الذى يفرغ فيه . ولا يرجع الى الكلام باعتبار إفادته أصل المعانى الذى هو وظيفة الاعراب ولا باعتبار افادته كمال المعنى من خواص التركيب الذى هو وظيفة البلاغة والبيان ، ولا باعتبار الوزن كما استعمله العرب فيه الذى هو وظيفة العروض . فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن صناعة الشعر ، وهى انما ترجع الى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص ، وتلك الصور ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال . ثم ينتقى التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الاعراب والبيان فيرصها فيه رصا كما يفعل البناء في القالب أو النساج في المنوال حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام . ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربى فيه . فان لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول كقول الشاعر : ( يا دار امية بالغياء فالسند ) ، ويكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال كقوله ( قفا نسأل الدار التى خف أهلها ) ، أو يكون باستبكاء الصحب على اللال كقوله : ( قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ) ، أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين كقول الشاعر : ( ألم تسأل فتخبرك الرسوم ) ، ومثل تحية الطلول بالامر لمخاطب غير معين بتحياتها كقوله : ( حى الديار بجانب الغزل ) ، أو بالدعاء لها بالسقيا كقوله :

أسقى طولهم أجش هذيم وغدت عليهم نضرة ونعيم

أو سؤاله السقيا لها من البرق كقولہ :  
يا برق طالع منزلا بالابرق      واحد السحاب لها حداء الايتق

وأمثال ذلك ٠٠٠٠ ، فمن أراد قرص الشعر كان هو كالبناء أو النساج  
والصورة الذهنية المنطبقة في ذهنه كالقالب الذي يبنى فيه أو كالمنوال الذي  
ينسج عليه ، فان خرج عن القالب في بنائه أو عن المنوال في نسجه كان  
شعرا فاسدا ( ٢٥ ) •

وهذا كلام له خطره في الدلالة على روح الاتجاه الاتباعي في الشعر  
العربي فإن الأغراض التي قال فيها الشعر و الأساليب التي اتخذها لصيغ  
هذه الاغراض شعراء العربية المتقدمون في الجاهلية ، أصبحت منوالا لمن  
اتى بعدهم يصوغون شعرهم بالنظر اليه وينسجون عليه • ولا شك أن  
انصراف شعراء العربية عن قول الشعر على اعتبار ان الشعر فيض الشعور  
والوجدان ، الى جعله صناعة تقوم على كثرة مطالعة دواوين الشعراء  
المتقدمين حيث ينشأ من كثرة القراءة والمرانة على مراجعة أساليب صوغ  
الشعر ، قالب كلي من التراكيب يتركز في ذهن الشاعر فيفرغ فيه صور م  
ينظم من الشعر • وهكذا قدر في ظل الاتجاه الاتباعي للشعر العربي أن  
يخرج عن دائرته الفنية لينتهي منها الى دائرة الصنعة • ومع الزمن أصبح  
الشعر العربي يفقد عناصره الوجدانية والشعورية ويتحجر عند صور  
وأشكال ويضحى مجرد وشى وزخرف كما انتهى في يد البحترى والشعراء  
الذين أتوا من بعده •

ولا شك أن لطبيعة الذهن العربي من حيث تعرب عن آثار الأشياء في  
النفس وصداها يدا كبرى في هذا التحول من جهة قيام الحاسة الفنية عند  
العرب مرتبطة بأشكال الأشياء لذاتها فان ذلك مهد السبيل لمثل هذا الاتجاه ،

عن طريق الترابط السببي بين أشكال الأشياء والتعبير عنها • ذلك أن طبيعة العربى « لما كانت لا تستوعب كل صورة شعرية بخصائصها • فإذا الشاعر على خاطر العارض يأخذ من عفوه ولا يحسن أن يوغل فيه وإذا هو على نزوات ضعيفة من التفكير لا يطول لها بحثه ولا يتقدم فيها نظره • وإذا هو يمر على الحياة الداخلية للأشياء مرا سريعا • وإذا كل آثاره الشعرية أوصاف لا شعور » (٢٦) وكان هذا سببا لجعل العقل العربى يقف عند صور الأشياء وأشكالها دون أن ينفذ الى ما وراءها ، فلما كد الذهن فى استنباط أوضاع أشكال الأشياء فى صداها وأثرها فى النفس كان أن نشأ من ذلك القوالب التى هى من صنع العقل المحض وصوغ الذهن الصرف ولهذا خرج الشعر العربى فى عمومه زخرفا ووثيا مرصعا حتى أن أبا العلاء وهو أكبر شعراء العربية العقلين التزم ما لا يلزم فى الشعر جريا وراء المحسنات اللفظية وأنواع البديع من جناس وتورية ومطابقة وما إليها من محاسن التعبيرات وهذا أن كان يدل على شئ فانما يدل على استحكام الروح التقليدية من جهة الخضوع لاتجاه الذهنية العربية • وكان ذلك من أسباب ابتعاد الشعر العربى عن البناء فلم ينم محتويا على ملاحم ولا قصص ولا تمثيل •

وخرج الشعر العربى « وثيا مرصعا يلذ الحس فسيفساء اللفظ والمعنى ، و « أرابسك » العبارات والجمل كل بيت شعر للبحترى كأنه باب الجامع المؤيد تقطيع هندسى بديع وتطعيم بالذهب والفضة لا يكاد الانسان يقف عليه حتى يترنح مأخوذا بالبهرج الخلاب (٢٧) •

(٢٦) مصطفى صادق الرافعى فى المتتطف نوغمبر ١٩٣٢ ص ٣٨٩ •

(٢٧) توفيق الحكيم فى كتابه تحت شمس الفكر ص ٦٥ - ٦٦ •



## - ٣ -

ظل الشعر العربى فى أيام الأمويين حتى أيام ازدهار الحكم العباسى  
يرسف فى القيود التى وضع مبادئها شعراء العربية فى الجاهلية فسار فى  
ركابهم الشعراء المخضرمون فشعراء الاسلام • فلما اخذت المدنية الاسلامية  
تتفتح فى ميادين الثقافة العامة عن صور لم يعرفها الفكر العربى من قبل  
تحت تأثير الفكر اليونانى ، تجرأ بعض شعراء العربية على القوالب التى  
يصاغ بالقياس لها الشعر فخرجوا عليها ، فكان ذلك سببا لانقلاب كبير  
غير أنه لم يكن كبير الأثر فى تاريخ الأدب العربى ذلك أن الروح الاتباعية  
عند العرب طغت على هذه المحاولة ، فجعلت من وجه عرض هذا النفر من  
الشعراء لكلامهم منوالا قاس الشعراء المتأخرون عليه شعرهم من بعدهم •

كانت هذه الحركة الجديدة ثورة على القوالب التى قيد الشعور  
العربى بها فى الشعر القديم ، وكان رائد هذه الحركة المتنبى وسار فى ركابه  
الكثيرون من بعده • فكان المعرى فى سوريا من جهة الشرق الأدنى وابن  
هانىء فى الاندلس من جهة المغرب • غير أن هذه الحركة من حيث قامت على  
أساس الرجوع بالتعبير فى الشعر باعتبار افادته أصل المعنى والشعور  
فى صيغة كاملة ، تعرضت لحملة شيوخ الأدب فى ذلك العصر فأنكرت  
عليهم شاعريتهم وكان كما يقول — ابن خلدون — ان اعتبر شعرهم نظاما  
ينزل دون مرتبة الشعر ومنزلته •

هذه الحركة الجديدة تعتبر أول خروج على القديم فى تاريخ الأدب  
العربى ، وكان رائدها المتنبى ، غير ان شعراء الاندلس ساروا بها الى  
أبعد الشوط ، بيد أن هذه الحركة نظراً لأن ثورتها تنال القوالب الاتباعية  
فى الشعر العربى ، ثم تبلغ فى جرأتها حد الخروج على الزخرف والوشى  
البيانى • ذلك أن الزخرف البيانى من مستلزمات الروح العربية فى الشعر  
ولا يعترض علينا بأن الشعر العربى احتوى على مقطوعات رائعة المعنى

صادقة في وصف الشعور الى الحد الذي تسمح به الطبيعة العربية — التي تصف آثار الاشياء في النفس وصداها — فان معظم هذه المقطوعات يرتبط ما فيها من المعانى بالألفاظ آية ذلك انك لو جردت تلك المقطوعات التي تعتز بها العربية من مشرق اللفظ ومونق المعنى المرتبط لازاما بذلك اللفظ ، لوقفت حيرانا لا تعرف وجهها لها ولا غرضا وهذه حقيقة لمسها الباحثون من رجال الاستشراق في أوروبا حين عمدوا لنقل الشعر العربي الى لغاتهم وقد اعترف بهذه الحقيقة النابهون من أدباء العربية وكتابها (٢٨) •

من هنا نجد ان القواعد التي عرفها الغربيون في نقد الشعر لا تلح كل الصلاحية في نقد الشعر العربي فان له خصائصه التي ينفرد بها مما يستلزم أن ينظر اليه من قواعد خاصة به في النقد الأدبي تتكافأ مع خصائصه • والمواقع ان القدمات من شيوخ الأدب العربي وضعوا مبادئ في نقد الشعر مهما تظاهر لنا اليوم جوفاء من جهة نظرنا المتأثرة بمبادئ النقد الأوربي فانها بلا شك مقياس صحيح الى حد كبير لنقد الشعر العربي وتمحيصه ، ذلك ان الشعر العربي ان كان باعتراف أعلام الباحثين فيه من افرنج وعرب ، ومن مختلف المدارس الأوربية اليوم ، مستنزل من النظر في صور الاشياء دون أن ينفذ الى ما ورائها فالقليل الذي في الشعر العربي من النافذ الى ما وراء الصور الخارجية للأشياء راجع لقوة في الطبيعة الشاعرية ، تغلب بها الشاعر على الاتجاه العام الشعري في الوقوف عند أشكال الاشياء فنفذ الى ما ورائها واتصل بالروح الداخلية التي تتظاهر في قوانين مستترة تتحكم في هندسة الاشكال المنظورة والصور المحسوسة • ومن هنا فالنقد الأدبي من حيث يتصل بالطابع العام ، سيرا على قيام الشعر العربي على أساس انصرافه لأشكال الأشياء الا أن القليل الذي لا يقف عند أشكال الاشياء فينفذ الى ما ورائها سيسقط بقاعدة من النقد الادبي تبين القاعدة العامة المتكافئة مع الطابع العام للشعر العربي الاتباعي •

(٢٨) خليل مطران في الهلال م ٦ ج ٨ ( يونيو ١٩٣٨ ) ص ٩٠٥ وكذلك طه حسين في المكشوف ، السنة الرابعة ، العدد ١٧٧ ص ٢ عمود ٣ •

وهكذا قامت صعوبة دراسة الشعر العربى الاتباعى • غير ان هذه الصعوبة فى الامكان التغلب عليها بشئ من الصبر والامعان والتدبر ، حيث يعطى الانسان كل شعر من الشعر العربى ينفرد بطابع خاص له منها فى النقد يكافئه • غير أن هذه المناهج سنشترك فى قاعدة عمومية تلك التى تستنزل من فهم حقيقة نوع ذلك وطابعه • وهكذا يمكن الوصول للعنصر الشعرى المتميز فى المقطوعات المدروسة وان اختلفت طوابعها الظاهرية •

هذا المتنبنى الذى يمثل كمال الاتجاه الشعرى العربى (٢٩) ، وهذا ابن الرومى الذى يمثل كمال الاتجاه الشعرى الأعجمى الآخذ بأسباب العربية فى الشعر العربى (٣٠) فان فى الامكان دراسة شعرهما من قاعدة مشتركة فى النقد الادبى مع ملاحظة طابع كل شعر هذه القاعدة هى قاعدة الشعر العمامة •

على ضوء هذا الكلام يمكننا ان نعطى قواعد القدماء فى نقد الشعر قيمتها الحقيقية دون أن نقع فى خطأ المغالاة فى اتهامها • اذ الحق ان القواعد التى رسمها شيوخ الادب من القدماء للنقد الادبى للشعر من وجهة النظر لكيفية استنزال الشاعر لمعانيه ، وملاحظة أوجه التوارد بينه وبين من نظموا فى الاغراض الذى نظم هو فيها ، تتفق الى حد كبير مع حقيقة كون الشعر العربى يقوم على أساس اتباعى • وما دام سبيل الشاعر العربى الاتباعى فى قوله الشعر راجعا لمرائته على أساليب صوغ الشعر حتى يحصل معه قالب كلى من التراكيب يتركز فى ذهنه فيفرغ فيه صور ما ينظم من الشعر ، فان ملاحظة تأثر الشاعر بأساليب الشعراء المتقدمين ومعانيهم ووجه هذا التأثير مهمة لأنها مقياس للتكلف الشعرى اذا بدا

(٢٩) طه حسين فى كتاب مع المتنبنى وشفيق جبرى فى المتنبنى وكذا أنظر  
About Tayyib al-Motanabb R. Blachère

(٣٠) عباس محمود العقاد فى كتابه ابن الرومى •

التأثر واضحا بقوالب من التراكيب جزئية للشعراء المتقدمين ، كما انها مقياس للأصابة الشعرية ان كان الشاعر يصوغ شعره في قالب كالى وان استحصل عليه بالصناعة التى تماشت مع شاعريته •

غير ان الجانب الصناعى طغا \* على الشعورى فى الشعر العربى حينما أخذ الشعر العربى يتدهور ويفقد عناصره القوية حين مال ميزان العرب الى الغرب وسقطوا عن عرش الخلافة • وكان هذا التدهور سببا لتحجر الشعر العربى عند صور لفظية وضروب من البديع والمحسنات الكلامية • وفقد بهذا التحجر والجمود الشئ القليل من الجمال الفنى الذى كان يحمله فى الاسلوب والذى كان يقوم على الطلاقة فى استخلاص الاشكال والصور • واصبح الشعر العربى ميتا من حيث فقد مع هذا الجمود اللغة التى كانت تتراقص فيها الأطياف والألوان والأضواء وكانت أظهر ميزة فى الشعر العربى القديم •

وبلغ التدهور فى الشعر العربى غايته فى عصور الظلام أيام حكم الأتراك العثمانيين اذ كان من وراء العكوف على طرائق القدامى وتقليدهم من جهة وضعف ملكة الابتكار من جهة أخرى أن تحجرت القوالب الشعرية فى يد الشعراء المتأخرين • وكان من ذلك ان خفتت شخصيتهم وتلاشت ملكة الابتكار فيهم فى التقليد والمحاكاة • فأصبح الشعر صناعة • ولكن صناعة مبتذلة وسائطها معرفة العروض والبديع والبيان بدون اعتبار للسليقة الشعرية من حيث تنهذب بأساليب وصور الشعر العربى القديم الرائع وكان نتيجة ذلك أن كثر التجنيس والتورية والمطابقة وما إليها من محاسن النظم فى منظومات الشعراء وأصبحت تطلبها لذاتها ففسد الشعر وانحط •

(\*) هكذا فى الأصل •

( م ١٣ — شعراء معاصرون )

## خاتمة

أخذ العالم العربى فى مستهل القرن التاسع عشر ينفذ عن نفسه ما علق به من غبار الجمود ويعمل على استعادة ما كان له من أثيل المجد فى القرون الوسطى فكان من ذلك نهضة الشرق العربى الحديثة • وقد قامت هذه النهضة فى الاصل بعثا لتراث العباسيين والاندلسيين فى الادب والشعر واللغة • فكانت من ذلك امتدادا لثقافة العرب الاتباعية • غير ان المدنية الأوروبية انتى كانت مركز الثقل فى حياة العصور التى يتكون من جماعها التاريخ الحديث ، عملت على غزو الشرق اناطق بالعربية مع حملة نابليون ( ١٨٧٩ - ١٨٠١ ) فقامت من ذلك الحين للثقافة الاوربية مراكز فى الشرق الأدنى ، وكان من أهم هذه المراكز مصر ولبنان وهكذا ظهر مقتربا بحركة البعث لتراث الماضى حركة أخرى تعتمد الى الأخذ بأثار المدنية الاوربية فى مختلف ميادين الثقافة ، وكان الانفصال بين القديم وهو رجوع لينابيع الماضى وبين الجديد الذى هو أخذ بما انتهت اليه المدنية الاوربية الحديثة (٣١) غير ان هذا الانفصال لم يتميز حتى أواخر القرن التاسع عشر •

أما مصر فقد بدأت تاريخها الجديد بقدم نابليون على رأس الحملة الفرنسية لفتحها فى أواخر القرن الثامن عشر ، كما أنها وجدت بعده فى شخص محمد على من يبدأ فيها عصر نهضة قامت عملية فى عهده ، لتنتهى عامية فى عهد حفيده اسماعيل • وكان من مظاهر هذه النهضة تأسيس مدرسة الألسن عام ١٨٣٦ وارسال البعث العلمية والصناعية الى أوروبا وعلى وجه خاص لفرنسا • وكان نتيجة ذلك أن خرج جيل من شباب مصر ينزع منزع الغربيين فى تفكيرهم ومنطقهم • غير أن هذا الجيل لم يتمكن من القيام بشئ ذى أثر من حيث رجع الى بيئة وقفت جامدة • على أنهم

(٣١) II A.R. Gibb فى The Nineteenth Century من مجموعته  
Studies in Contemporary Arabic Literature فى مذكرات مدرسة اللغات  
الشرقية بلندن ٤ ( ١٩٢٨ ) ص ٣٤٥ - ٧٦٠

نقلوا جانباً من تراث أوروبا العلمى والفكرى الى العربية والتركية ، وكان ابراهيم باشا أدهم ثانى وزير للمعارف المصرية شاملا هذه الحركة بعنايته • غير ان هذه الحركة لم يكن لها تأثير مباشر فى الادب العربى • ذلك أنها قامت عملية فى اغراضها فكانت وجهاتها المسائل الصناعية الصرفة والعلمية العملية • فلما جاء اسماعيل سنة ١٢٧٩ هـ حول حركة اتجاه الترجمة بعد ان كانت قد أخذت فى التلاشى فى عهد سلفيه الى الدائرة العلمية ، فكان نتيجة ذلك ان ترجمت الى العربية بعض الآثار الاوربية وأخذ الادب العربى فى مصر يتأثر بمتجه الآداب الغربية ، وكان من الاسباب غير المباشرة لهذا التأثير تطور الادب العثمانى تطورا كبيرا على يد شناسى ونامق كمال واخذه صورة قريبة من الآداب الغربية • وكان أثر ذلك غير قليل على جيل أدباء العربية فى منتصف القرن التاسع عشر من حيث كانت اللغة التركية اللغة السائدة فى مصر • وهكذا أخذ الجديد يستجمع الاسباب مستقلا بمصدره وغاياته عن حركة بعث القديم التى كانت وقفا على الرجوع لينابيع العرب الاصلية فى الادب والشعر والفنون وارجاعها لعالم الحياة بعد أن طوتها يد الزمان خمسة قرون فارسلت عليها غبارا من النسيان وكان يساعد حركة بعث القديم فى الشرق العربى محاولات رجال من الغربيين اوقفوا انفسهم على درس آثار الشرق فى عصوره المختلفة من حيث عمدوا لنشر جانب عظيم من المكتبة الادبية العربية من وسائل التحقيق العلمى •

أما فى لبنان وسوريا ، حيث كانت الهيئات الدينية على صلات وثيقة بأوروبا منذ القرن الخامس عشر ، فقد ساعد ترابط الشرق الأدنى بالوسائل الصناعية التى انتهى اليها الغرب بالعالم الاوروبى على توافد البعث اليها ، وأصبح لبنان مركز نشاط عظيم وتتنافس بين البعث المختلفة التى ترجو نشر ثقافتها ولغاتها الخاصة والتبشير بمذاهبها الدينية وتقوية نفوذ دولاتها سياسيا واقتصاديا • فكان من أثر هذه المحاولات أن شرعت العقلية العربية فى لبنان وسوريا وخصوصا فى بيئاتها المسيحية تنفض عن

نفسها غبار الجمود وتعتمد لمسيرة المدنية الغربية في اتجاهاتها ومظاهر ارتقائها • وحدث رد فعل لهذه الحركة تمثلت في الرجوع لينابيع الماضي في الادب والشعر واللغة ، فكان من ذلك حركة بعث عظيمة للقديم في لبنان تمثلت حيناً في مدرسة اليازجى •

وكان أثر هذا التطور كبيراً في الشعر العربى الذى أخذ بداءة ذى بدء يتحور من المحاكاة الصرفة الى محاكاة فيها شئ من التحرر والشخصية وهذا ما يظهر فى شعر معظم شعراء القرن التاسع عشر ، فى شعر اليازجى والبستاني فى لبنان وسوريا وفى شعر الساعاتى وعبد الله نديم فى مصر • وكان من آثار هذا التحرر وبروز الشخصية أن وجد الشعر الاوربى سبيلاً للتأثير فى شعراء العربية ، وهذا التأثير يبدو واضحاً فى شعر عبد الله فكرى من شعراء مصر وشعر سليم عنحورى صاحب آية العصر من شعراء الشام غير ان هذا التأثير كان فى العموم بالمدرسة الرومانسية الفرنسية التى بلغت القمة فى شعر لامارتين الا ان هذا التأثير لم يبد قويا فى الاغراض الشعرية وفى التحرر من روح النظم العربى ولكنه كان السبيل لانقلاب خطير تمثل فى محاولة خليل مطران نقل الشعر العربى من ناحية الاغراض العربية لناحية الاغراض الاوروبية • وبهذه المحاولة تميز الانفصال بين المذهب القديم الاتباعى فى الشعر والمذهب الجديد الابداعى •

## المبحث الثالث \*

### نشأة الاتجاه الابداعى فى الشعر العربى

(توطئة) يقوم اصطلاح « الرومانسية » فى الآداب الغربية من أصل فى لغة اللاتين بمعنى غلبة الخيال والشعور على الاحساس والعقل . ومن هنا جاء الاتجاه الابداعى فى الآداب الغربية ارسالا للخلاجات النفسية مترعة بالوجدان بغير تقييدها بأحكام الفكر وقوانين العقل . ولهذا كان الاتجاه الابداعى يحتوى على بذور حركة مضادة للاتجاه الاتباعى من حيث يقوم هذا الاتجاه على أساس من القوالب والتراكيب التى هى من فعل الذهن الصرف ، والتى تصاغ فيها خلاجات النفس والوجدان فتخرج خافضة النبرات .

على أن الإبداعية فى الادب العربى لم تقم — كما هو الحال فى شعر الابداعيين — على أساس الثورة على القوالب والتراكيب العربية ، وانما قامت قبل كل شئ على أساس من نقل الشعر من الأغراض العربية الاتباعية الى الأغراض الاوروبية الابداعية . فبذلك كان اتجاه الحركة الابداعية فى الآداب العربية أقرب فى روحها الى الحركة « البرناسية » فى الآداب الغربية آية ذلك أن خليل مطران أول الابداعيين فى الشعر العربى يقول فى توضيح المذهب الجديد فى الشعر :

« اللغة غير التصور والرأى ، وان خطة العرب فى الشعر لا يجب حتما أن تكون خطتنا ، بل للعرب عصرهم ولنا عصرنا ولهم آدابهم وأخلاقتهم وحاجاتهم وعلومهم ، ولنا آدابنا وأخلاقتنا وحاجاتنا وعلومنا . ولهذا وجب ان يكون شعرنا ممثلا لتصورنا وشعورنا لا لتصورهم وشعورهم ، وان كان مفرغا فى قوالبهم محتزيا مذهبهم الملفظية » (٣٢) .

\* المقتطف ، مارس ١٩٣٩ ، ص ٢٩٥ وما يلى .  
(٣٢) خليل مطران فى المجلة المصرية ، السنة الاولى ج ٣ ( يوليو ١٩٠٠ )



فخليل مطران يرى أن قوالب انعرب في نظم الشعر ومذاهبهم في صوغ الكلام أساس اتباعى تقوم عليه لغة الضاد ، وأن المذهب الجديد ليس عليه أن يخرج على هذه الأصول • وان كانت له كل الحرية من جهة صرف المعانى وتوجيه الاغراض الى السبيل الذى يشاء ، غير مقيد بشئ الا أن تكون هذه المعانى والاغراض مستنزلة من روح العصر الذى يعيش الناطقون بالعربية فيه اليوم ، ذلك ليكون هذا الشعر عصرياً من حيث تنعكس من صفحته ظلال روح العصر •

على هذا الاساس يتضح جلياً لنا الاتجاه الجديد الذى استحدثه خليل مطران في الشعر العربى ، والذى سار في ركابه من بعد ما تميزت خطوطه الشاعر السورى خليل شيبوب والشاعر المصرى على محمود طه ، وقد كانا أمينين على أغراض المذهب الذى استحدثه خليل مطران في الشعر العربى من بين كل المجددين •

هذا الاتجاه الجديد بثورته على الاغراض الاتباعية في الشعر العربى كان اعظم ثورة في تاريخ الأدب العربى ، وكانت هذه الثورة بما تركت من آثار ، مقدمة لعهد جديد في تاريخ آداب اللغة العربية منفصلاً كل الانفصال عن القديم • غير أن العهد القديم لم ينقُص بهذه الثورة ، وانما نشأ بجانب امتداده اتجاه جديد ، كان المقدمة للعهد الجديد ومهما تكن حقيقة الأسباب التى دفعت خليل مطران الى هذه الثورة ، فلا شك أنها مستنزلة أسبابها من بيئته الشعرية • الا أن هذه البيئة مستقلة بحدودها عن البيئة الشعرية العربية العامة • ذلك أن حركة خليل مطران الأدبية تستند الى قوة من الفكر الفردى فيه تغلبت على قوة الفكر العام • وهذه القوة تخطت حدود التطور في هذا الشرق النائم في بعض أفراده النابغين ووثبت وثبات الى الامام متصلة بالفكر العربى بغير أن تجد في الشرق ما يهىء لها أسباب القيام من الفكر العام (٣٣) •

آية ذلك ان حركة خليل مطران الابداعية في الشعر ، وكثير من الحركات الفردية التي شهد قيامها الجيل الذي انقضى بقيام الحرب العظمى لم تحظ بشيء كبير من الذبوع ، وان لاقت بعض الاهتمام في بيئات فردية منعزلة عن المحيط العام .

هذا وان كانت قوة الفكر الفردي وجدت في خليل مطران وبيئته الشعرية ما تجعله مهياً للأسباب لرسالة جديدة في الأدب العربي تقوم على محاولة جريئة في نقل دائرة الشعر العربي من الأغراض العربية البدوية الى دائرة الأغراض الاوروبية العصرية ، تلك الأغراض التي كانت تقوم حياة جيل من الشباب في العالم الناطق بالعربية ، اتصلت به الأسباب الثقافية بالغرب فقترب آدابها في مدارس الارساليات وكليات الأميركيان ببيروت ، فكانت من تلك الأسباب التي دفعت هؤلاء الشباب أينما حلوا ونزلوا الى احتضان حركة الجديد ودفعها إلى الامام وخرج من صفوف هؤلاء الشباب مطران محاولاً استحداث انقلاب في الشعر العربي . كما خرج من نفس الصفوف زيدان منصرفاً الى ميدان التاريخ محاولاً ان يجنح به الى الطوائف الغربية . وكانت حركة صروف في العلم وفرح أنطون في الأدب تستمد الأسباب من نفس هذا الاتجاه ، بحكم كونها من صفوف هؤلاء الشباب .

غير ان قوة الفكر العام في العالم الناطق بالعربية من حيث كانت تتصل بالقديم وتمضى خيباً في تطورها ، أخذت تسيطر بالمجتمع الشرقي في خطوات تدريجية متصلة الأسباب بالقديم ، ومن هنا كانت تقف حائلاً دون تقبل الحركة التي قام بها هؤلاء النفر الذين تخطوا أسباب عصرهم المتصلة بالماضي واتصلوا بالغرب فالتحقوا بقافلة العصور التي لا تزال جنين الدهر في الشرق ولم تتممخض عنهم رحم الشرق بعد الى هذا اليوم . وهكذا كان هؤلاء أكبر من العصر الذي نشأوا فيه ، كما كنوا أكبر من العصر الذي لحقوه . ولهذا ذهبوا طي الزمن دون أن يلنثفت اليهم أبناء عصرهم الالتفات الذي يتكافأ مع خصائصهم الممتازة .

أما تلك الخطوات التدريجية فقد ارتكزت عليها روح الاحياء والبعث لتراث الأدب العربى القديم فى جميع الاقطار الناطقة بالعربية • فكانت حركة البارودى وولى الدين يكن وحافظ ابراهيم وأحمد شوقى فى مصر ، والكاظمى والرصافى فى العراق ، وشبلى الملاط وداود عمون وأمين تقى الدين فى سوريا ولبنان وغيرهم ممن هم دونهم فى الدرجة والشهرة • وكان روح هذا الفريق اتباعيا يقوم على الأغراض العربية البدوية فى الشعر العربى من حيث بعثت للحياة من جديد وان رقق منها الحواشى حياة العصر •

## - ١ -

يقوم الاتجاه الاتباعى فى الشعر العربى على أساس الاغراض النموذجية المصوغة فى قوالب من عمل الذهن : وخير الشعر عند العرب ما سبق ديبية فى النفس ديبى الغناء ثم سبج بها فى عالم الخيال ، ذلك ان الشعر العربى غنائى فروجه اتباعى فى مبناه • ومن هنا « ان كان غزلا • مر بها على مسارح الظباء وكنس الآرام وظاف بها على أودية العشق والغرام فأراها أسراب الارواح تفرغف على نواحيها غاديات رائحات فى مروج الهوى سانشات سارحات فى رياض المنى طائرات سابحات فى أجواء الهيام حافات بأرواح أولئك الذين قضوا شهداء العيون وصرعى الجفون وأراها جميلا وهو يرنو الى بئينة وابن حزام يهفو الى عفرائه والمجنون وهو يضرع الى ليلاه ثم ردها بعد ذلك وقد أذابها رقة وأسألها شوقا » (٣٤) وهكذا تتجلى شاعرية الشاعر العربى من بين هذه الاغراض

وفى الاتجاه الاتباعى يقوم البيت من الشعر محل القصيد ، وتنتهى عندها أغراض الشاعر • ومن هنا لا نجد فى الشعر العربى « ارتباطا بين المعانى التى يتضمنها القصيد الواحد ولا تلاحم بين أجزائها ولا مقاصد عامة تقام عليها ابنيته وتوطدبها أركانها ، وربما اجتمع فى القصيدة الواحدة من

الشعر ما يجتمع في أحد المتاحف من النفائس ولكن بلا صلة ولا تسلسل ، وناهيك عما في الغزل العربي من الأغراض الاتباعية التي لا تجتمع الا لتتنافر وتتناكب في ذهن القارئ . ولولا اختيار الألفاظ وحسن الأسلوب وبدائع الصور التركيبية . وكذلك لولا مؤالفة أذهان العرب لصيغة القريض وتركيبه من هذه القدد المتنافرة لتناكرت وجوه الشعر عند العرب وهم يرون التقطع بين قول كبير شعرائهم المتنبى :

أنا لائمي ان كنت وقت اللوائم علمت بما بى بين تلك المعالم  
وما يليه من الأبيات ذوات الأغراض الغزلية ، وبين قوله مفاجأة على أثر ذلك :

فما لى وللدنيا طلابى نجومها ومساعى منها فى شذوق الأرقام  
من الحلم أن تستعمل الجهل دونه اذا اتسعت فى الحلم طرق المظالم

الى آخر هذه الأغراض المنتهية عند الحكمة . ثم بين قوله بعدها فى الفخر :

اذا صلت لم أترك مصالا لفاتك وان قلت لم أترك مجالا لعالم  
وبين قوله فى التخلص الى المدوح :

والا فخاننتى القوافى وعاقنتى عن ابن عبيد الله ضعف العزائم

ولا جرم ان هذه القصيدة نظمت لابن عبد الله . فما الذى كان يعنيه من كل الامور التي تقدمت ذكره فيها ، وهل حق عليه سلفا من جزاء ما مدح به ان يسمع شكوى غرام الشاعر ويرى رسم حبيبته الموصوفة ثم يثب من هنالك الى النجوم التي جعلها أبو الطيب المتنبى طلابه من الدنيا ثم يرتفع الى مهبط وحيه ومستنزل حكمته ليسمو الى قمة فخره بسيفه وقلمه ثم يعود الى داره ، الى المجلس الذى هو فيه منها وبين يديه أبو الطيب ينشده ويسمع عندئذ ما أثنى عليه به » ( ٣٥ ) .

وهكذا وقفت وحدة البيت محل وحدة القصيد في الشعر العربي لتجعل الشعر عند العرب ينحل الى صور ، كل بيت شعر تحتله صورة كاملة ، لا تصور في الواقع ولا تحكى صور الاشياء التى يعرض لها الشاعر في طبيعتها الموضوعية وانما تعرب عن أثرها في النفس وصداها • ومن هنا كانت ذاتية الشعر العربى ووقوفه عند الضرب الغنائى من الشعر • غير ان هذه الصور الذاتية في الشعر العربى وان اكتملت صورتها من ظاهر آثار الأشياء وصداها في النفس التى تقف في عالم الحس ، فانها لم تكن لتنفذ الى ما وراء الحس فتتصل بعالم المشاعر الداخلية في أعماقها • آية ذلك ما تراه من الصور الحسية المحضة لأعواطف والميول عند شعراء العرب ، وحتى أنك تجد عمر بن الفارض سلطان العاشقين عند شعراء التصوف لا يتعدى بخياله الشعرى الصور الحسية (٣٦) ، وان كانت هذه الصور في شعره رمزا لمعان روحية ، الا ان ظهور الجانب الحسى في المواقف المعنوية المحضة يستدعى النظر ، خصوصا اذا كانت هذه المعنويات ميولا وعواطف ، وهى تنزل من وراء الحس عادة ، فاذا ظهرت حسية ، فذلك ينهض دليلا على الطبيعة الحسية عند العرب •

هذه الطبيعة الحسية جعلت الخيال ماديا • فلم تسمح له بالتخليق في أودية عالم الالهام والانطلاق في عوالم التخيل ، ذلك ان خيال العرب آت من قبل الحس لا من قبل الوهم Fancy ولذلك كانت صور خيال العرب هواتف وأصداء تسمعها الأذن وصورا تراها العين ، ولم تكن أشباحا تبرز للمخيلة مكتملة أسباب تجسدها من العالم الموضوعى •

ولا شك ان ضيق خيال العرب (٣٧) وما لوحظ من عدم التنوع والمزخامة نتيجة لهذه الطبيعة الحسية عندهم ، التى تقف كل شيء من آثار العرب دليلا عليها ، حتى ليمكنك ان تجد على ذلك الدليل في لغتها من حيث

(٣٦) زكى مبارك — أبولو ، م ٣ ج ، ( ديسمبر ١٩٣٤ ) ص ٤٢٢—٤٢٣

(٣٧) De Laey O'Leary في كتابه Arabia Before Mohammed

وكذا فجر الاسلام لاحمد أمين — الطبعة الثالثة ص ٣٧ — ٤٧ •

الاستعارات ، التى يمتزج فى الغالب معنويها بحسيها ، ناهيك بالألفاظ الدالة على الميول والعواطف فى اللغة العربية كلمات لم تتغلب عليها الصبغة المعنوية إلى يومنا هذا (٣٨) •

من هنا كانت ثورة الابداعية على الاتجاه الاتباعى ، من حيث تترسم الابداعية الاغراض الاوروبية فى الشعر ، ثورة على الأغراض العربية ، ومحاولة للخروج على الروح العربية ، ولما كانت هذه الثورة قائمة فى حدود اللغة العربية ، فانها لم تقدر على استيعاب لأغراض الأوروبية كاملة ، من حيث ارتبطت بعض الأغراض العربية من جهة المعانى بالألفاظ العربية • مثال ذلك ان الالفاظ الدالة على المعنويات فى الغربية تتغلب عليها الصبغة الحسية ، ومهما كانت أغراض الشاعر الابداعى معنوية فانها تكتسب الصبغة الحسية من مدلولات الالفاظ • هذا ولما كانت الحركة الابداعية التى قام بها مطران تقوم على الأغراض الشعرية المتصلة بالمعنى دون المبنى • فان المبنى الاتباعى كان يحمل الشعر الابداعى كثيرا من صورته • مثال ذلك قول خليل شيبوب من الشعراء الابداعيين من قصيدته « الشاطئ الخالى » :

كأنما الريح لما رف نأسمها سالت حنياً بها أرواح من عشقوا

فهنا مرور الشاعر على أسراب الأرواح وتضمينها فى الطبيعة ، لم يخلص فيها من ناحية الكلام عن أرواح العاشقين من الغرض الاتباعى فى الغزل العربى •

هذه مسائل تستوقف النظر فى دراسة الاتجاه الابداعى فى الشعر العربى • والحقيقة ان الحركة الابداعية التى قام بها خليل مطران لم تكن فى جميع نواحيها تجديداً وخروجاً على القديم وثورة عليه • انما كانت فى بعض النواحي ، وأكثرها يتصل بالأغراض العلامة للشعر دون المبنى ، مثال ذلك قيام حركة مطران الابداعية على أساس ادخال الشعر

**القصصى والتصويرى للأدب العربى فهذين الضربين يخلو منهما فى الاصل الشعر العربى القديم ، كما يخلو منها الشعر الاتباعى الحديث .**  
 ولا شك ان ادخال هذين الضربين كان على أساس خطير . هو محاكاة الأشياء فى صورها الخارجية محاكاة موضوعية . وهذه كانت نتيجة للأخذ بالخيال الأوروبى ، ولهذا تطور فى الشعر الابداعى الحديث الخيال الشعرى من الهوائف والأصداء التى تسمعها الآذان والصور التى تراها العين ، الى صور أشباح تبرز للمخيلة وتتمثل للذهن مسكلمة أسباب وجودها الموضوعى فى الخارج عن الشاعر .

ولا شك ان لخيال مطران المنقطع النظير فى تاريخ الآداب العربية يدا كبرى فى هذا التحول وأيا كانت الاسباب التى ترجع لها قوة الميالى الشعرى عند مطران ، فانه عن طريق خياله الغير المحدود المتنوع تمكن من ان يجعل الشعر العربى يحمل صوراً وضروباً من الشعر لم تكن العربية تحتويها من قبل . وسرعان ما أخذ بهذه الصور والضروب بعض الشعراء العرب المتأثرين بمد الآداب الغربية فحاولوا محاكاتها ، وكان من ذلك مع الزمن مد الحركة الابداعية التى تمثلت فى مصر فى عبد الرحمن شكرى وأحمد زكى أبو شادى وإبراهيم عبد القادر المازنى وعباس محمود العقاد وفى سوريا ولبنان فى على الناصر وعمر أبو ريشة والياس أبو شبكة وسعيد عقل وفى المهجر فى جبران ونعيمة والريحانى والمعلوف وأبو ماضى والشاعر القروى .

## - ٢ -

قامت الابداعية العربية على أساس الأخذ بالتناول الرومانسى للموضوعات الشعرية ، وذهبت فى تعريف أسلوب الكلام بحسب ذوق العصر ، ولو أدى ذلك الى استخدام الألفاظ والتراكيب أحياناً على غير المألوف من الاستعارات والمطروق من الاساليب عند العرب (٣٩) غير انها

في العموم كانت تدعو الى احترام أصول اللغة وعدم التفريط في شيء منها • ولما كان العرب يعرفون الشعر على أنه الكلام الموزون المقفى الذى يجرى على أساليب العرب ويقصد به الجمال الفنى فهذا جعلهم يعتبرون الشعر صناعة تتبع المعانى فيها الاوزان والقوافى ، بيان ذلك عندهم ان الوزن والقافية أصل اداته الشعرية • على ان الابداعية قامت قبل كل شيء تحارب مثل هذه الفكرة معتبرة الشعرية الأصل ولها ان تستعين بالاوزان والقوافى أو ما يقوم مقامها لتكون لها تلك النبرات الموسيقية التى تميز الشعر عن بقية ضروب الكلام • وبين هذا التناول للشعر وتناول العرب للشعر يقوم الفرق بين الاتجاه الاتباعى والاتجاه الابداعى • لأن اعتبار الوزن والقافية أصلا اداتها الشعرية يجعل البيت وحدة مستقلة فى معناها ومعناها عما قبلها ، وفى هذا يقول ان خلدون فى المقدمة •

« وينفرد كل بيت من القصيدة بافادته فى تركيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وعما بعده ، واذا أفرد كان تاما فى بابه ، فيحرص الشاعر على اعطاء ذلك البيت ما يستقل فى افادته ثم يستأنف فى البيت الآخر كلاما آخر ويستطرد الخروج من فن الى فن ومن مقصود الى مقصود بأن يوطئ المقصود الأول ومعانيه الى أن تتناسب مع المقصود الثانى ويبعد بذلك الكلام عن التناثر » •

وعلى هذا الأساس يمكنك ان تعدل وتبدل فى ترتيب أبيات شعر الاتباعيين بدون أن تخشى أن يؤثر هذا التبدل على معانى القصيدة وأغراضها ، لأن لكل بيت فى الشعر العربى وحدته •

وبعكس هذا قيام الاتجاه الابداعى على أساس ان الشعرية هى الأصل ، وان من أدواتها الوزن والقافية ، لذلك تجد تسلسلا مقبولا فى الشعر الابداعى ، أساسه ان الشاعر يعبر عن خواطر متناسقة فى ذهنه وعن عاطفة متمشية فى صدره ، ومن هنا كانت وحدة القصيد فى شعر الابداعيين أظهر شيء •



وعندك الاغراض الشعرية عند الابداعيين ، فهم يرون الشعر فنا منبها للتصور والحس عن طريق الرمز . وان الشعر يفترق عن الرسم في أن الرسم فمن منبه للتصور والحس عن طريق النظر . وهما يفترقان عن الموسيقى في أنها تنبه للتصور والحس عن طريق السمع (٤٠) ، فالاساس عندهم واحد في جميع الفنون وان اختلفت ضروبها بطرائقها . فمثلا الشاعر الذي يتحدث عن عاصفة يصف لك شمسا محمرة كالجمر في كبد السماء يحيط بها قتام يغتالها الى ان تنطفئ فيشمل الظلام ويكون مهيبا . وينشر سحاب سوداء كثيفة ترسل في الجو رعودا قاصفة ثم صادعة ، وبروقا ملطقة للمعان ثم ساطعة . ويطلق ريحا عاصفة تمر على البلد الموصوف فتهدم واهى مبانيه وتسف أشجاره وتصفع وجوه زجاجه بالبرد ويجرى بطرفه سيولا فاذا بلغ الهول منتهاه ، وصف لك في خلال هذه الروائع كلها طفلا يتيما هائما على وجهه وقد لجأ الناس الى مساكنهم جزعا واطمان الاطفال بين أيدي آبائهم وامهاتهم في مآمنهم وهو يقف بذلك الطفل الصغير في ذلك الموقف الرهيب ليحرك في القلب وتر الحنان والرفق خلال خفقان الهلع وثورة الدهشة . ومن يذهب مع الشاعر في تسلسل خياله واطراد خواطره ، ير ما قيل محسوسا بين يديه ينظره بعينه ويسمعه بأذنيه مع أنه في الحقيقة لم ير ولم يسمع شيئا من ذلك . وانما احتال الشاعر عن طريق الرموز الى ما ينبه عند القارئ هذه التصورات الشتى ويجمعها على الشكل الذي احبه ، ويتم له ما أراد على قدر مهارته ، وللالفاظ في بلاغ قصده رنة لا تتكر وللتركيب امتزاج بالنفس لا يجحد ، وان كان كل هذا من المتممات (٤١) .

ولا شك أن الاغراض الشعرية بلغت الغاية في يد الابداعيين من جهة تسلسل المشاعر واطراد الخواطر واتساق الخيال ، حتى ان مطران انتهى الى رواائع من لشعر آية في الاعجاز في النسين الاولى من قيامه بحركته

(٤٠) خليل مطران ، في المجلة المصرية ، السنة الثانية ج ١ ( يونيو ١٩٠١ ) ص ١٢ .

(٤١) خليل مطران في المجلة المصرية السنة الثانية جزء ١ ص ١٠ - ١١

التجديدية ، ومن أبلغ هذه الروائع قصيدته القصصية « الجنين الشهيد »  
التي لا يوجد لها مثيل في كل تاريخ الشعر العربي .

ومن الخطورة في مكان ، التحول الذي حدث على يد مطران من ناحية  
الأغراض الساعمة العربية الى ناحية الأغراض الاوربية العامة ، وعلى وجه  
خاص من جهة الخيال الشعري . ومما لا ريبه فيه ان لنشأة مطران يدا  
كبرى في هذا التحول من جهة بيئته الطبيعية ومحيطه الاجتماعي ، فلقد  
وجدت العقلية السورية اللبنانية في ربوع الشام وفي جبل لبنان تحت تأثير  
الاتصال بالفكر الغربي ما يجعل الفكر العربي يتقطع في كثير من البيئات  
الفردية ، فنشأ الخيال في هذه البيئات متقلبا على الأوضاع الطبيعية التي  
تتركها أجواء القطر السلمي وجبل لبنان فيه . وهذه مسألة هامة ، وأهميتها  
راجعة الى أن الخيال الشعري انطلق في هذه الربوع للمرة الأولى في تاريخ  
الآداب العربية حرا من تأثير الذهن العربي فانطلق الشعور بالحياة والخيال  
هناك بدائيا يستوحى الطبيعة والحياة في فطرته . فكان ذلك سببا لأن تكون  
لبنان وسوريا موطنًا للشعر الابداعي في العالم الناطق بالعربية (٤٢) هذا  
القطر السوري يقول مطران فيه عند لقاء الشام :

هذي رؤوس القمم السماء	نواهضا بالقبة الزرقاء
نواصع العمائم البيضاء	روائع المناطق الخضراء
يا حسن هذي الرملة الموعساء	وهذه الأودية الغناء
وهذه المنازل الحمراء	راقية معارج العلاء
وهذه الخطوط في البيداء	كانها أسرة العذراء
وذلك التدبيج في الصحراء	من كل رسم باهر للرأى
مشوش النظام في جلاء	منتسق بالحسن والرواء
وهذه المياه في الصفاء	آنا وفي الازباد والارغاء
تنساب في الروض على التواء	خفيفة ظاهرة اللألاء
ونسفم قواطل للداء	يشفين كل فاقد الشفاء

ومعشر كأنجم الجوزاء يلتمسون سكرة المساء  
 في ملعب للطيب والهواء ومرتع للنفس والاهواء  
 ومبعث للفكر والذكاء ومنمدى للشعر والغناء

وأنت لتلمس في هذا الوصف طبيعة الشام وتستحضر في ذهنك صورة محسوسة بين يديك منها ، حيث تقوم القمم الشماء التي تناهض السماء والتي يغطي شواهدقها الثلج ، بينما تكتسى قواعدها بالخضرة وتتجلل بالاشجار • الى تلك الأودية التي تفصل بين هذه الشواهدق وتغيب في منعرج الجبال • الى تلك المجارى التي تصفر في بعض الأوقات ويزيد فيها الماء ويرغو في الحين الآخر • مما يسبغ على الطبيعة جوا كله اسرار تجسم في الذهن الوهم الخفيف وتفسح للمخيلة مجال التصوير •

وهكذا كان ابناء القطر الشامى أصحاب طبيعة فياضة بالشعور وروح نابضة بصور الاشياء غير ان هذه الطبيعة كانت تحت تأثير البيئة الاجتماعية الآخذة الأسباب بالروح العربية تغيب في طيات النفس حتى تفتقده ، فلما تقطعت الأسباب بالفكر العربى ظهرت هذه الطبيعة في فيض شعورها وفي نبضات روحها آخذة الاسباب بأجواء المحيط الطبيعى •

نشرت الابداعية صفحتها الأولى في القطر الشامى في تلك البيئات التي تقطعت فيها أسباب الحياة والذهنية العربية • والواقع ان العالم العربى وعلى وجه خاص لبنان كان في العصر الماضى مسرحا لبيئات متباينة ان اختلفت في مظاهرها ، الا أنها متكافئة مع المؤثرات التي وجدت السبيل للعالم العربى في ذلك العصر • وبعض هذه البيئات انقطع فيها كل أسباب الاتصال بالقديم وأكثر ما كانت هذه البيئات تقوم في ربوع الشام في البيئات المسيحية حيث انطلق نفر من الشباب السوري هنالك من آثار القديم واتصلوا بموجة الجديد التي حملها الغرب بقوة الى الشرق الادنى تحت تأثير الاتصال الذى توثق بين العالمين في ذلك الحين •

ومن خطر الشأن في مكان ان نلاحظ ان الانسان من حيث يولد وهو طفل فأفعاله العكسية الأصلية هي التي تستحكم في سلوكه مستنزلة الأسباب مباشرة من الجهاز العصبي • تلك الأفعال — التي كانت تعرف فيما مضى بقواصر الطبع والغريزة — والتي تكون مطواعة في طفولة الانسان فلهؤثرات التي تنطوى عليها بيئته الطبيعية ومحيطه الاجتماعي والدوافع الأولية المستنزلة من هذه المؤثرات • والانسان عادة يخرج من طفولته تحت تأثير هذه المؤثرات مصبوبا في قالب معين يكافىء الحالات التي احاطته • ونظرا لأنه في الحالات الاعتيادية تكون الاسباب الطبيعية في تداخلها بالمؤثرات الاجتماعية منتهية الى حالة واحدة • عامة لأفراد الجماعة البشرية • فان الناس يخرجون مصبوبين في قالب معين ، ولما كانت المؤثرات الاجتماعية لاتثبت على صورة واحدة وتتحول من جيل الى جيل ومن قبيل الى آخر بما يستجد في محيط الجماعة من عوامل ومؤثرات فان الحالات الخارجية بالنسبة للانسان تتغاير وتأخذ صوراً شتى تتكافأ مع كل صورة الجماعة التي يعيشون في ظلها ويتنفسون في أجوائها •

والشرق الناطق بالعربية تحت تأثير المدنية الغربية أخذ في التطور ، وكان من آثار تطوره ان تقطعت في بعض مجتمعاته الاسباب التي تربطه بالحياة العربية وتصله بذهنية العرب التقليدية فكان من ذلك نشوء أجواء جديدة ، تقومت بأسبابها الاتجاهات المستحدثة في تاريخ هذا الشرق •

على أنه من المهم لنا في بحثنا هذا أن نلاحظ ان وراثة الاتجاهات الأدبية والميول الذهنية مهما تتوزع في حقيقتها من الناحية البيولوجية فلا ريب في انها تتقوم بالأسباب التي تستنزل من التكافؤ الحادث بين محيط الجماعة البشرية والدوافع التي تحرك الانسان في طفولته في أجوائها • ولا شك أنه في الامكان ، عن طريق استقلال العوامل المتصلة بالأسباب بالمحيط الطبيعي عن العوامل التقليدية المتصلة بالجماعة ، يمكن قيام الاتجاهات الطبيعية في الانسان مستقلة عن التأثير بالعوامل التقليدية التي

تكون قرارة الجماعات الا ان هذا كما هو واضح وقف على شيء واحد ، هو تقطع العوامل التقليدية في المجتمع • وفي ذلك الحين تحت تأثير الجو الطبيعي الذي يفعل فعله مباشرة وتحت ظل التكافؤ بين هذا الجو الطبيعي والعوامل الجديدة في المجتمع يستحدث محيط جديد يتأثر بأسبابه ما يقوم في عالمه من الاتجاهات والميول (٤٣) •

إلا انه في الشرق الناطق بالعربية حدث تحت تأثير مد الموجة الغربية أن أخذت بعض المجتمعات وخصوصا في الشام تفقد كل أسباب اتصالها بالحياة والذهنية العربية التقليدية التي تكونت قائمة على كركر الدهور • واختلاف التأثيرات والتورادات على هذه المجتمعات ، خلق اجواء جديدة متباينة ، كل جماعة لها جوها الخاص • الا أنها في جماعها تكافىء الحالات العامة التي وجدت طريقها للمحيط الاجتماعي (٤٤) •

في أحد هذه الاجواء التي استقلت عن تأثير الماضي عن طريق التفاعل بمدنية الغرب نشرت الابداعية صفحتها الأولى متأثرة بأسباب البيئة الطبيعية المتفاعلة مع الجو الجديد • ومما يلاحظ أن تفاعل الشرق بالغرب كان على أشده في لبنان وسوريا ، ومن هنا كانت لبنان وسوريا موطن الاتجاهات الجديدة في الأدب والفكر العربي •

بدأ الاتجاه الجديد في الشعر العربي وجوده في الشام في شعر سليم عنحورى ( المولود عام ١٨٥٥ م ) صاحب ديوان « آية العصر » •

غير ان هذا الاتجاه قام عنده على أساس تغليب الفن على الصنعة فقط ، ومن هنا جاء ارسال الخالجات النفسية مترعة عنده من الوجدان ، دون ان يجد منها التكلف الصناعي الذي أخذت به العصور المتأخرة في قول

(٤٣) اسماعيل أحمد أدهم : « بين الغرب والشرق » مجلة الرسالة ، السنة السادسة ، العدد ٢٧١ ص ١٤٩٣ •

(٤٤) ستيوارت ضد في المقتطف ، م ٩٤ ج ١ ص ٤١ — ٤٩ و ج ٢ ص

الشعر • ولم يقدر عنحورى أن يخرج على الأغراض الاتباعية العربية ، من هنا كانت محاولته حركة محدودة المدى والنتائج الا أنها كانت خطوة واسعة الى الامام من الخطوة التى خطاها رفاة الطهطاوى فى أوائل القرن التاسع عشر حين أخذ ينظم فى العربية أوسع المعانى الأوربية ، فحمل الشعر العربى بخصائصه انتقليدية المعانى الاوربية التى ناء تحتها النظم العربى وفى ذلك يقول الدكتور أحمد ضيف ما مؤداه :

« ولكن رجلا من رجال النهضة الأدبية بمصر فى القرن التاسع عشر كان أول من أدخل فى الشعر المصرى نوعا جديدا نقله من الشعر الفرنسى ، ذلك هو الشيخ رفاة الطهطاوى ( ١٨٠١ - ١٨٧٣ ) الذى أوفده محمد على باشا الى باريس مع طلبة الارسالية • على أن الشيخ رفاة لم يكن شاعرا ممتازا بين شعراء عصره من شيوخ الأزهر ، ولكنه كان شغوفا بالأدب فتعلم الفرنسية وكان أول ما نقله منها الى العربية قصيدة نظمها فى مدح الأمير محمد على أحد أساندة اللغة الذين أرسلوا مع البعثة الى فرنسا •

هذا الى أن الشيخ رفاة أول من أدخل النشيد الوطنى الى مصر • فقد نقل المارسيليز الفرنسية الى العربية فى شعر حمل فيه النظم العربى معانى المارسيليز الفرنسية ، وتصرف فيها بعض التصرف • ومنها :

فهيا يا بنى الأوطان هيا      فوقت فخاركم لكم تهيا  
أقيموا الراية العظمى سويا      وشنوا غارة الهيجا سويا

ونسج على منوال هذا النشيد قصائد أخرى مزج بعضها بمدح الأهرام وولاية مصر •

وكان هذا أول ما حدث من أثر جديد فى الشعر المصرى — بل العربى — وكان هذا سببا فى انتقال الشعر الى أسلوب حديث وطريقة عصرية لو أن الشعراء نسجوا على منواله ، ولكن النهضة التى قامت فى عهده كانت

عملية لذلك لم تتأثر بهذا الاتجاه الأدبي ، فضلا عن أن الحركة الأدبية وقتئذ كانت فردية ، يتأثر الشاعر وحده أو الكاتب وحده بأثر خاص ، ينهج منهاجا خاصا . ومع هذا لم يقدر الشيخ رفاة أن يستقل عن القديم فمدح الأمراء بقصائد هي من صميم أساليب الشعر العربي المعروف « (٤٥) » .

وبعكس الشيخ رفاة كان سليم عنحورى الذى نجح نجاحا يذكر فى تحميل الشعر العربى الأغراض الأوربية من ناحية الروح الشعرية ، فكان نجاحه دليلا على أنه فى الامكان القيام بحركة جديدة فى الشعر العربى لا ترجع الى احتذاء أساليب الفحول من شعراء العرب المتقدمين كما كان أمير الشعر العربى فى ذلك الحين سامى البارودى يفعل فى مصر .

هذه الحركة التى قام بها عنحورى مهدت السبيل لخليل مطران أو قل جعلته يجرؤ على تحميل الشعر العربى تلك الصور والأغراض الجديدة التى لم تعرف لها العربية من مثيل فى كل تاريخها الأدبى على أساس من اطراد المشاعر وتسلسل الخواطر وانتظام الخيال . ومهما يكن رأى البعض فى شعر مطران ، وان مذهبه الشعرى ليس واضحا كل الموضح ولا مبتكرا كل الابتكار . فان اتجاهات الرجل الفنية فى الشعر واضحة جلية فيما قدمنا وستكون أساسا لدراستنا لفنه الشعرى .

( خاتمة ) طوى الشعر العربى صفحته المجيدة بسقوط الدولة العربية عن عرش الخلافة الاسلامية . وظلت هذه الصفحة مطوية طيلة خمس قرون من عصور الانحطاط ، حتى قدر لها أن تنتشر فى القرن التاسع صفحة جديدة على يد سامى البارودى ، غير ان هذه الصفحة نشرت من الصفحة القديمة لهذا كانت اتباعية الاتجاه . وفى عام ١٨٩٤ طلع مطران ينشر للشعر العربى صفحة جديدة من الاغراض الجديدة المستلهمة من روح العصر ، ومن ذلك التاريخ وقف مطران فى تاريخ الأدب العربى الحديث رافعا مشعل

الابداعية وممثلا للاتجاه الأول للجديد في الشعر العربي غير ان حركة الجديد التى قام بها مطران عام ١٩٠٨ فى الشعر ، حيث نشر ديوانه « الخليل » لم تكن الحد الفاصل بين القديم والجديد ، لأن هذا الحد يرجع بضع سنين الى الوراء الى عام ١٨٩٤ ، حين نظم مطران القطعة الأولى من ديوانه من الأغراض الابداعية •

ومطران وان سلك مسلك الجديد من ذلك الحين ، فهو من قبل سلك طريق القدماء فى نظم الشعر فلم تعجبه فأعرض عن الشعر ثم عاد اليها مجددا • وجمع شعره الذى نشره على فترة تقرب من خمسة عشر عاما فى « ديوان الخليل » تبين لك مقدار ما انتهى اليه من التجديد بالنسبة لما كان عليه من قبل ، وهو يعرض لك نموذجا لما قاله من الاغراض الاتباعية • وبعد فقد تأثر باتجاهات مطران الجديدة نفر من شعراء العربية ، وهذا التأثير وان ظهر بقوة من بعد نشر ديوانه ، الا أنه كان يستجمع الأسباب للظهور فى شعراء ذلك العصر ، من اليوم الذى اعلن فيه ثورته على الأغراض الاتباعية • وأنت يمكنك ان تلمس هذا التأثير واضحا فيما نظمه شاعر مثل ابراهيم بك رمزى عام ١٩٠٠ فى الأغراض القصصية ، خصوصا فى منظومة « سيرة يوسف الصديق » التى نظمها شعراء فى اثنى عشرة قصيدة من أروع الشعر القصصى العربى هذا الى انك تلمس معالم تأثر شعراء العقد الأول من القرن العشرين بالاغراض الجديدة التى ينظم على أساسها الشعر خليل مطران ، من مراجعته لشعر نفر من شعراء ذلك العصر ، نذكر منهم نقولا رزق الله الذى يعود تأثره بمطران الى عام ١٩٠٠ حين نظم منظومة « كليوباترة » من الأسلوب العصرى الذى استحدثه الخليل • ثم عندك القصائد التى قفى بها منظومته والتى انتشرت على مر السنين فى فترة تزيد على عشرة أعوام ، كلها تنطق بآثار الحركة الجديدة التى استحدثها الخليل •

على ان هذا الأثر توضح واستبان فى العقد الثانى من قرننا هذا ، اذ ظهر فى مصر شاعران كبيران هما الدكتور أحمد زكى أبو شادى وعبد الرحمن



شكرى ثم ظهر في أواخر الحرب خليل شيبوب الذى هبط مصر عام ١٩٠٨ من موطنه باللاذقية ، والذى ينفرد من بين المتأثرين باتجاهات مطران • بأنه لا يزال الى يومنا هذا آمينا للعناصر التى يقوم عليها مذهب مطران فى نظم الشعر • وهو فى ذلك عكس زميائه اللذين استقلا بمذهب لهما فى قول الشعر مع الزمن ، وان كان مذهبهما يتقوم على أساس من مذهب الخليل • فعبد الرحمن شكرى كان ذهابه الى انكلترا سببا لوقوعه تحت تأثير المذهب الطبيعى الانجليزى وكان ان تغلبت عليه نزعة التشاؤم نتيجة لعوامل تتصل بنفسه فاستقل بمذهب فى الشعر يقوم على أساس التأمل والتفكير الخصب الذى يماشى الشعر العميق الذى يشوبه مسحة من الكآبة وسرعان ما اجتذب شكرى لاتجاهه شخصيتين صارتا من أعلام الأدب العربى اليوم ، هما عباس محمود العقاد وابراهيم عبد القادر المازنى الا أن العقاد استقل مع الزمن باتجاه جديد عن اتجاه شكرى ، وضحت خطوته وتمايزت فى دواوينه الأخيرة بينما ظل المازنى حتى اللحظة التى انصرف فيها عن الشعر تحت تأثير اتجاهات شكرى الفنية فى الشعر •

أما الدكتور أبو شادى فهو تفاعلى النزعة وقد أقام مدرسة شعرية عام ١٩٣٢ عرفت بمدرسة « أبو لولو » ونجح فى أن يجعل شعره محور حلقة أدبية قوية تأثر بلونها الشعرى بعض شعراء الشباب ، الا أن انقراط عقد المدرسة باحتجاب مجاتها الشعرية « أبو لولو » وبانصراف مؤسسها عن العربية الى الانجليزية كانت سببا لأن يفقد شعر أبى شادى تأثيره المتواصل فى العالم العربى • هذا الى انه فى الوقت الحاضر ينظم الشعر فى الانجليزية (٤٦) •

هذا ... ومحاولة الخليل ان كانت فى قيامه قد استندت الى أساس من الاحتفاظ بأصول اللغة وأساليبها فهى فى الشام وفى المهجر السورى اللبنانى بالاميركييتين • انطلقت من قيود اللغة ، وكان من ذلك الأدب الأمريكى الذى فرض سيطرته على العالم العربى فترة ما قبل الحرب

العظمى • فلما انقضت سنوات الحرب وانتشر عقد زعماء المدرسة العربية بأمريكا ، قامت في القطر الشامى ومصر تحت تأثير الاخيرين محاولات شعرية وسطا بين مذهب مطران ومذهب أدباء المهجر الذين ذهبوا في التطرف مذهباً جريئاً خرجوا به على الاسلوب العربى وأصول اللغة ، هذه المحاولات تتمثل اليوم في آثار عمر أبو ريشه وعلى الناصر بسوريا والياس فياض وأمين نخلة والدكتور حبيب ثابت وسعيد عقل وصلاح لبكى و خليل زخريا ونقلوا بسترس في لبنان وحسن كامل الصيرفى وبشر فارس في مصر على ان موجة التجديد ان كانت قوية في القطر الشامى لأسباب سبق اليها الاشارة في هذا البحث • الا أنها خافته في مصر ، حيث لا يزال الى اليوم المذهب القديم يتحكم في الأذهان • خصوصا بعد وفاة الملك فؤاد الأول عام ١٩٣٦ ، وهذا يرجح عندنا ان تكون لبنان وسوريا موطن الشعر الحديث في العالم العربى في المستقبل ، كما هما اليوم موطنه (٤٧) •

أما ما يزعمه بعض الناقدين من أن مطران لم يؤثر بعبارته أو بروحه فيمن أتى بعده من المصريين من الشعراء ، لأن هؤلاء كانوا يطلعون على الأدب العربى القديم من مصدره ويطلعون على الأدب الأوروبى من مصادره الكثيرة ، وانه ليس للاستاذ مطران مكان الوساطة في الأمرين (٤٨) فهذه دعوة يردّها الواقع من جهة ، كما يثبت زيفها اعترافات أكابر شعراء العربية من الآخذين بأسباب الجديد كأبى شادى والمازنى بأثر شعر مطران في شعرهم (٤٩) •

---

Romantic Current in Modern Arabic Literature I.A. Edham (٤٧)

• مجلة Z. R. G. I. م ٣٨ ص ٣١١ — ٣٣٤ و ٤١٦ — ٤٣٧ .

(٤٨) عباس محمود العقاد في « شعراء مصر وبيئاتهم » ص ١٩٩ — ٢٠٠

(٥٠) أبو شادى في انداء الفجر ص ١٢٨ وفي قطرة من يراع في الادب

والاجتماع ج ٢ ص ٣ .

## المبحث الرابع \*

### عصر مطران وطابعه العام

( توطئة ) الجيل الذى نشأ فيه الخليل هو فى الحقيقة جيل تداخلت فيه عصور متباينة ، فهو من هذه الناحية ليس بجيل واحد تتناسق فيه الأوضاع والأحوال وان اجتمعت فى نطاق واحد من الزمان . هذا الجيل الذى انصرم بانصرام القرن التاسع عشر نسيج لون من الزمان لم ير تاريخ المشرق له مثيلا من قبل الا فى القرن الثانى للهجرة من حيث تداخلت فى ذلك العصر أجيال متباينة الالوان وأوضاع مختلفة الأشكال . غير أن هذا الجيل الذى دخل فى صفحة التاريخ اجتمعت فيه ثقافات وحضارات — ثقافات العرب المتوارثة عن العصور المختلفة ، والتي تكون ثقافة ذلك الجيل التقليدية ، وحضارات الغرب الطارئة وثقافته التى كانت تنعكس فى صورها المتباينة على محيط الجماعة فى ذاك الحين — جعلته مضطربا ، ومنطويا على أجيال فى تضاعيفه ونحن لا يهمننا من هذا الجيل غير ما اتصل بالخليل من أسبابه . فككون بيئته المكانية من الزمان . وخليل مطران وان ولد فى الجيل الثالث من القرن التاسع عشر ، فقد نشأ بين ذلك الجيل والجيل الذى لحقه المنقضى بانقضاء القرن الماضى . ثم انه وان ماشى الجيل الاول من قرننا هذا فى اتجاهاته فان شخصيته تقومت بأسباب الجيل الذى نشأ فيه . ذلك أن الانسان ابن نشأته ووليد بيئته الاولى . لانه من الساعة التى يولد فيها حتى يسودع أيام الطفولة فان افعاله العكسية الأصلية هى التى تستحكم فى سلوكه مستنزلة الأسباب مباشرة من جهازه العصبى ، تلك الافعال — التى كانت تعرف من قبل بقواصر الطبع وأحكام الغريزة — والتي تكون مطواعة فى طفولة الانسان للمؤثرات التى تنطوى عليها بيئته المكانية من الزمان ، والتي تستنزل دوافعه الاولى على الحركة

من قواسر الطبع وأحكام الغريزة • والانسان يخرج من طفولته تحت تأثير هذه العوامل مصبوبا في قالب تتكون شخصيته استنادا اليه • هذا القالب يكافئ الحالات التى أحاطت به من جهة ، والدوافع المستنزلة من جبلته والتى تحركه من جهة أخرى •

ونظرا لأنه في الحالات الاعتيادية تكون الاسباب الطبيعية في تداخلها بالمؤثرات التى تستنزل من الجماعة منتهية الى حالة واحدة عامة بالنسبة لأفراد الجماعة البشرية في فترة من الزمان ، فان الناس يخرجون مصبوبين في قالب معين وبعد ذلك فلكل شخص من الجماعة مقوماته الذاتية المستنزلة من دوافعه الشخصية التى تدخل في التكافؤ مع الجو الذى يعيش في ظله ، والتى تتكون شخصيته استنادا اليها •

ولما كانت المؤثرات التى تتفاعل في قلب المجتمع البشرى لاثبتت على صورة واحدة ، وتتحول من جيل الى جيل بما يستجد مع الزمن في محيط الجماعة من العوامل والمؤثرات ، وتتغير من قبيل الى قبيل بما يتقوم من الانفعالات بروح الجماعات ، فان الحالات الخارجية بالقياس الى الانسان تتغير ، ويتغير تبعاً لها المحيط الاجتماعى فتتأثر بتغيرها الجماعة التى تعيش في ظل المحيط وتتغير في أجوائه • وبعد فعصر الخليل من حيث هو جيل تداخلت فيه عصور متباينة ، فهو من هنا منحل في روحه ، يتكافأ مع صورة كل عصر من هذه العصور التى داخلت الجماعة المتأثرة بأسبابها •



اذن ليس لنا ان ندخل في تفاصيل دقيقة على العصر الذى ولد فيه الخليل ، والعصر الذى نشأ فيه ، ونسهب في وصفهما واستقصاء حوادثهما ووقائعهما لأن الذى يعيننا من هذه الفترة ما اتصل بشخص الخليل من أسبابه ، وهى مستنزلة من طابع الجماعة العام ، التى عاش الخليل في ظلها وتنافس النسمات الأولى في أجوائها ، ثم الخلوص بحقيقة ما اتصل من

العصر بشخص الخليل خلوصا بالعوامل التى تفاعلت مع شخصه فكانت سببا فى تكوين شخصيته •

ولا شك ان خليل مطران وقد تقلب فى اجواء مختلفة بعد ان اتممت شخصيته ، فى موطنه بلبنان وفى تونس وفى باريس التى رحل اليها ، وفى مصر التى استقر بها اخيرا فان شخصيته مهما تظهر خاضعة للاحوال التى استجذت عليه فى العوالم الجديدة التى عاش فيها وتقلب ، فان هذا الخضوع كان فى حقيقته مماشاة لتلك الاحوال ، وبعد ف شخصية مطران التى تكونت تحت تأثير التفاعل بين دوافعه الأولية وأسباب محيطه البدائى وبيئته الأولى ، هى التى تظهر فى خلجات نفسه وفى منحنى تأثره بالأشياء طيلة حياته •

قد تبدو هذه الفكرات الأولية غريبة على أبناء العربية الا أنها فى صميمها تستند الى حقائق ثابتة من علم النفس التجريبي ، حققتها معامل البحث التشخيصى للنفس فى روسيا وأمريكا بتجارب دقيقة (٥٠) واذن يكون فى الوسع ملاحظة القوى الخفية التى تتفاعل فى أطواء النفس البشرية ووجه تفاعلها ، كما يكون فى الوسع النزول بالشخصية عند الانسان الى حكم الموازنة العصبية ، وبيان وجه تركر هذه الموازنة فى الفعل العكسى الأصيل وما تحول عنه من ارتفاقات كونت الفعل العكسى المتأصل ، والخلوص من ذلك كله بحقيقة الشخصية الانسانية • ولا شك أن للملاحظة أسباب البيئة التى تدخل فى مكافأة مع الدوافع الأولية عند الانسان ، الجانب الأكبر من القيمة فى معرفة الشخصية الانسانية ، من حيث تحدث الارتفاقات فى الرجوع الأصيل عند الانسان •

ومثل هذا التفكير يجهزنا بتكأة عملية لا لدراسة عصر الخليل فحسب بلّ لفهم من عصر الرجل شخصيته على وجه علمى مستنزل من قواعد (٥٠) تجارب بافلوف وثورانديك وانظر على وجه خاص آثار ماكدوجل عالم النفس المشهور •

وأصول ، تمضى بنا الى أغوار النفس البشرية وتجعلنا على اتصال بنهر المعانى والأفكار ، وكيف تتدفق فى اطواء النفس البشرية ، بملاحظة آثار الرجل والخلجات التى تظهر فى آثاره • الا ان مثل هذا النظر يعتبر مبالغة فى اتخاذ الجانب العلمى كما ان تطبيقه على درس الآداب يعتبر انصرافا عن النقد الفنى المباشر الموجه للآداب الى بحث حقيقتها والعوامل التى تفاعلت فكيفتها على هذه الصورة • الا أن هذه الاعتبارات خاطئة لأن مثل هذه الدراسة وان قامت على أسس من التحليل يخشى معها انقلاب البحث الأدبى علما تحليليا صرفا فهى من حيث أنها لا تنسى الاعتبارات الفنية لا تفقد الروح الفنية •

هذا المنهج فى البحث هو الذى يقتضيه منطق الامور • واذن لواجه للاعتراض عليه — كما يفعل البعض — بأنه يقتل النقد الفنى • لأن الآثار الادبية والفنية ، ان كانت تنعكس فيها ظلال روح العصر ، فهى نتيجة للمقدمات الخفية التى تفاعلت فى اطواء النفس حينما حتى برزت ، واذن تكون مهمة النقد الكشف عنها فى أصولها ومقدماتها وليس معنى هذا ان يكون درس الادب نسبيا للأسباب التى تتمخض عنه ، لانه لا يعنى اغفال شأن الاعتبارات الفنية • فمثل هذا التفكير لا يؤدى الى رفض ما هو مجرد واحلال كل ما هو نسبى ، وانما هو يعمل للكشف عن الأسس النسبية التى يتقوم بها هذا المجرى المنتزع من أعيان الاشياء النسبية فى صورها المختلفة وأشكالها المتباينة • والواقع انه ليس هنالك فى الحقيقة ما هو مجرد ، وانما كل ما هنالك تحول دائم وصيرورة متواصلة وتعاقب لانهاية له من الفعل ورد الفعل ، تأخذ الاوضاع النسبية منها الاشياء ، ثم تراجع القسط المشترك منها ، وهو المجرى المنتزع من أعيان متباينة الاوضاع •

هذه أوليات لم نجد بدا من الكلام عليها والاستطراد فيها قليلا ، لنمهد بأساس لدراستنا لعصر الخليل ، وما يستنزل من أسباب شخصيته منها ، وما تقوّم من أدبه وفنه بها •

## - ١ -

ولد خليل مطران سنة ١٨٧١ في بعلبك ، فهو في الثامنة والستين \* من سنى حياته وهذه السنون التى جاوزت جيلين من الزمان تمتاز بما انعكس على صفحتها من مختلف الاحساسات المتناقضة ومتباين المشاعر المتضاربة . وقد كانت هذه الانفعالات كلها تأخذ في ظهورها على صفحة العصر صورا متباينة وأشكالا مختلفة نتيجة للتقلقل الذى أصاب المجتمع فى صميمه ، وهذه طبيعة عصور الانتقال فى التاريخ دائما .

إذن نحن ازاء عصر انتقال ، وأظهر سمات هذا العصر تداخل الثقافتين الشرقية والغربية وتشابكهما . ويمكننا أن نتخذ سنة ١٨٦٠ التى كانت بحوادثها الدامية وما أفضت اليه من استقلال جبل لبنان استقلالاً داخلياً ضمن نطاق الدولة العثمانية ، نقطة ارتكاز لدراسة عصر الخليل . فإن هذه السنة تعتبر حداً فاصلاً بين عهدين فى تاريخ سوريا ولبنان . وتعتبر الفترة التى سبقت عام ١٨٦٠ فترة انتقال ، من عصور الانحطاط الى عصر النهضة الأولى التى ظهرت معالمها الأولى بقوة فى ذلك التاريخ فى الشرق الأدنى .

لقد كان عهد الانحطاط فى سوريا يشمل فترة من الزمن تمتد من أيام سقوط العرب عن عرش الخلافة الاسلامية فى بغداد وتنتهى بغزوة نابليون بونابرت عام ١٧٩٩ لمصر واجتياحه بعد ذلك أودية سوريا الجنوبية حتى أسوار عكا . وكانت حملة نابليون مقدمة لاستيقاظ أهل سوريا ولبنان ، فقد أحسوا بآثار المدنية الأوروبية فى صورها الثقافية والشعرية والمعاشية . ثم بدأت الصلات تتعزّز بين القطر السورى وأوروبا وأخذت التجارة وحب التعامل مع الشرق يجذبان بعض الغربيين الى التوافد على الثغور السورية تحذوهم الرغبة من جهة فى فتح أسواق جديدة أمام التجارة الأوروبية والحصول على مواد أولية من هذه الأسواق من جهة أخرى .

والسوريون أهل تجارة من قديم الزمان • بل هم أول من ركبوا السفن وخاضوا عباب البحر وضربوا بالقوافل شيرقا وغربا وشمالا وجنوبا وامتدت تجارتهم من الهند الى أسبانيا وساروا بسفن سليمان ومن بعده بسفن فراغة مصر إلى جنوبى افريقية • وتقلبت الأحوال وكثرت القرون وأهل سوريا لم ينفكوا عن التجارة برا وبحرا • فلما اتصلت بهم أسباب التجارة بأوروبا في أوائل القرن التاسع عشر وكان الأمر في سوريا قد استتب للأمير بشير الشهابى المعروف بالكبير ثم لأبراهيم باشا بن محمد على باشا عزيز مصر ، عاد الناس إلى الزراعة والتجارة ، فنقبوا أراضي الساحل وزرعوا فيها التوت وربوا دودة القز وبعثوا بها إلى فرنسا فانتعشت الحالة الاقتصادية وسارت القوافل من الجمال والبغال تنقل بضائع المشرق من العراق الى دمشق ومنها الى الثغور السورية على ساحل البحر •

كما أنها كانت تحمل بضائع أوروبا الى داخلية البلاد ومنها الى ايران حتى تنتهى الى الهند • فلا تمر بك ليلة الا وتسمع غناء المكارين يحدون جمالهم وأجراس بغالهم تحيى ظلمة الليل وتطرب آذان النيام وتنتشر الرخاء على جانب كبير من السكان • خلة جرى عليها أهل الشام من عهد الفينيقيين واستمروا عليها أكثر من ثلاثة آلاف عام يسعدون بها آونة ويشقون أخرى والدهر في الناس قلَّب (٥١) •

وكان أمراء لبنان قد ذاقوا لذة الراحة بعد طول الكفاح وباروا الفلاحين وسبقوهم في زراعة التوت وتربية دودة القز فصارت مزارعهم في البقاع التى تنتهى عند حدود بعلبك بما يحتاجون اليه من الحبوب وحراجهم في الجبل تسكّوم فيها قطعانهم ومواشيهم وبساتينهم في الساحل يربى فيها الدود ويعصر من زيتونها الزيت فتمتعوا برقاء العيش وظهر ذلك في أعراسهم ومآتهم • وكانت كثرة الخير في هذه الفترة من الزمن سببا للالتفات للأرض فكثرت غلاتها وتحسن ما تعطيه من الثمرات • كان العصر ، عصر



رخاء مادي ، استتب فيه الأمر والنظام واستقرت الأمور على حال واطمأن الناس إلى حياتهم . وكانت الصلات بين أوروبا وسوريا تقوى مع الزمن وتتطور إلى صلات ثقافية ، وأخذت البعثات تتوافد على الثغور السورية والإرساليات تتراحم ، والكل يحدوه رغبة في نشر الثقافة الأوروبية ومن وراء بعضها الرغبة في تبشير بالمعتقدات والمذاهب ، أو العمل على نشر اللغات الأوروبية ، مقدمة لانشاء نفوذ يكون بابا لاستعمار بلدان الشرق الأدنى .

كانت حملة نابليون على مصر وحروب ابراهيم باشا مع جيوش السلطان وفتحه لسوريا باعثا على اهتمام أوروبا بالشرق الأدنى واستيقاظ المشرق . وهكذا فعلت الحوادث فعلها في الربط بين العالمين .

كان الاتصال بين الشرق الأدنى وأوروبا سببا لنشوء حركة جديدة أخذت تستجمع الأسباب للمظهر غير أن معالمها الأولى بدت في آثار فارس الشدياق قبل عام ١٨٦٠ إلا أنها لم تظهر مستجمة الإسلوب للمظهر بقوة إلا بعد عام ١٨٦٠ في آثار كتاب لبنان ، وربما كانت لحوادث الجبل يد في ظهور الحركة الجديدة بقوة . غير أنه بجانب هذه الحركة ظهرت حركة مضادة لها تعمل للرجوع إلى الماضي محاولة إحياء تراث العباسيين والأندلسيين ومن هنا كانت هذه الحركة بالقياس إلى الحركة الأولى رجعية ، لأنها كانت تستجمع الأسباب من الماضي السحيق وتعمل على أن تصلها بالحاضر لتقيم عليه صرح المستقبل . هذه الحركة المحافظة بدأت وجودها كرد فعل لحركة الجديد (٥٢) وانتهت بمحاولة جريئة على يد الشيخ ناصيف اليازجي ( ١٨٠٠ — ١٨٧١ ) لنقل الأدب العربي من ناحية الأغراض التقليدية التي انتهى إليها في عصور الانحطاط الى ناحية الاغراض العربية الصحيحة التي كانت على أيام الازدهار للمدنية العربية . ونجح اليازجي ومن بعده ابنه ابراهيم في أن يعيدا للغة العربية قوتها القديمة

وبلاغتها السالفة • كما نجح الشيخ ناصيف في أن يرجع بديابجة الشعر العربي إلى الديابجة العباسية والأموية ومن هنا كانت حركة الإحياء العظيمة لآثار الماضي التي تركت أكبر الآثار في نهضة مصر في ذلك الحين • عادت العربية الجزلة والديابجة القديمة للحياة ، ولكن عادت والاستقرار أساسها ، وظهر بجانب الميل لبعث تراث الماضي والمحافظة عليه في البيئات الإسلامية ، ميل للتخلي عن هذا التراث خصوصا في بيئات المسيحيين من أهل الجبل ، وذلك تحت تأثير الاتصال الوثيق بأوروبا المسيحية •



كان ضعف الدولة العثمانية سببا لأن تلعب بها أهواء الانتهازين • وأصبحت محط انظار الطامعين بالاستقلال بشؤون البلاد ، وكانت مصر في شبه استقلال عن الدولة ، وكانت الثورات والفتن تقوم بين الحين والحين في انحاء الدولة العلية • وبالجمله كان رأس الدولة قد سرى فيه الفساد ، وكان من معالم سريان هذا الفساد ان أدرك بعض الطامعين في دست الحكم ما يجيش بلبنان من الأحقاد والضغائن وأن ساعة الفتنة قريبة فمكنوا لها بالتحريض والتشويق يحدوهم الرغبة في إحراج الحكومة القائمة عبر البسفور في استانبول اذا قامت الفتنة وتحركت أوروبا • ومن هنا كانت مساعدة أصحاب الغرض من العسكريين للدروز على النصارى والنصارى على الدروز •• ومن هنا شبت النار وانتشر حريق الحرب الاهلية وتعدت المعارك حدود الجبل بتشويق أصحاب الغرض فشملت سوريا — وكان ان تحول الصراع إلى نضال ضد النصرانية في كل القطر الشامى (٥٣) •

وتدخلت فرنسا وأرسلت قواتها وأنتهت هذه الحوادث بعد أن ذهب ضحية لها آلاف الأرواح إلى انشاء استقلال داخلى للجبل أرضى نزعة اللبنانيين الاستقلالية وأشعرهم بكرامتهم الذاتية •

وقد وقفت حوادث الجبل هذه بجانب الشعور الإقليمي المتوارث عن الآباء سببا لانعزال الشعور اللبناني عن المحيط العربي ، ورجعت إلى لبنان شخصيته تنفض عنها غبار ما علق بها من العروبة • وكذلك كان لحوادث الجبل الفضل في إظهار اشخصية اللبنانية للحياة من جديد من حيث حملتها على تقطيع ما كان يغشاها من العقلية العربية (٥٤) •

## - ٢ -

ان لحوادث الجبل التي جرت عام ١٨٦٠ معانيها البليغة من ناحية مقدماتها التي تدل على اضطراب شأن الدولة العثمانية ومن ناحية نتائجها التي ساقطت لبنان إلى الأخذ بالثقافة الأوروبية والعمل على تشربها • والواقع ان هذه الحوادث كانت نقطة تحول خطير في تاريخ المارونيين في الشرق ، إذ دفعتهم نحو الغرب ، فكانوا رسل ثقافتها بعد جيل من تلك الحوادث في الشرق الأدنى • والواقع كما يقول الدكتور صروف :

( شمالي لبنان مقر المردة ومقل رجال الدين • عصى قبليصرة الروم ولم يخضع لخلفاء المسلمين بل كان ينازعهم السلطة في بلاد الشام • وكان لامرائه السيادة المطلقة من أورشليم الى انطاكية يحاربون بنى أمية كما يحارب الاكفاء بعضهم بعضا • واستمروا على ذلك الى أن وقع الخلاف بينهم وبين اراخنة القسطنطينية فعاون الروم العرب عليهم • وتوالت السنون وهم لا يزيدون قوة ولا تزيد بلادهم اتساعا • ضعف شأن الامراء رويدا رويدا الى ان انقرضوا وبقيت السيادة لرجال الدين لانهم يتجددون بالانتخاب فبنوا أديرتهم على كل معقل واستأثروا بجانب كبير من أملاك البلاد ) (٥٥) •

وأنت ترى ان المارونيين ظلوا محتفظين بكيانهم الشخصى في ذرى

جبل لبنان ، لم تؤثر في شخصيتهم الأحداث التي مرت في كيان الشرق في عشرات القرون المتوالية التي كرت عليه • غير انهم تأثروا بالثقافة العربية التي نجحت في ان تغزوهم من حيث عاشوا جزيرة في خضم عربى متلاطم • فأخذوا اللغة العربية غير انهم مثلوها فكانت لهجتهم اللبنانية الصميمة امتدادا لأحكام فطرتهم في خلجاتها الدقيقة وفي نيرانها • والواقع أن كل شيء في الجبل كان عميق الاتصال بروحها ، غير أن الأخيلة العربية التي كانت تحملها اللغة العربية كانت تلقى ظلالا على العقلية اللبنانية وتصب خلجاتها ونبراتهما الأصلية في قالب يطغى عليه الشكل العربى ومن هنا كان لبنان في روحه محض لبنانى أما في الشكل فكان عربيا (٥٦) •

غير ان حوادث الجبل حين تركت في النفوس أثرها دفعت اللبنانيين إلى قطيعة العرب والابتعاد عن العروبة • وكان يساعد على ذلك استقلال داخلى للجبل في نطاق سوريا الكبرى ، إذ جعل له بحسب نصوص مؤتمر بيروت الذى انعقد من معتمدى الدول الست الموقعة على معاهدة بيروت ، حكومة منظمة في جبل لبنان يؤمن بها من العودة الى ما كان من الحوادث • وكان الاتفاق ان يتولى ادارة الجبل متصرف مسيحي تختاره الدولة العثمانية بالاتفاق مع سفراء انجلترا وفرنسا وروسيا ويساعده مجلس ادارة ينتخب أعضائه سكان الجبل فهو كمجلس الشورى في البلدان الدستورية ، وقرروا للجبل دستورا في غاية من الدقة وقررت فيه المساواة التامة بين جميع سكانه وانفضت جلسات المؤتمر في أوائل مارس سنة ١٨٦١ لتطبيق هذا النظام (٥٧) •

إن هذه المركزية الخاصة بشؤون الجبل التي تعود لأهلها ومجلس ادارتها المنتخب الذى يساعد المتصرف ، فصلت بين الجبل وبين العالم العربى بحواجز اقتصادية وسياسية ، وكان ان بنى نظام التربية والادارة

(٥٦) I. A. Edham في ثقافات الشرق الأدنى مجلة مجرى الفكر م ٣

ج ٤ ص ١٤ - ٣١٥ •

(٥٧) الدكتور يعقوب صروف في أمير لبنان ص ١١٦ - ١١٧ •

الملكية على أساس من الوحدة لجبل لبنان ، فكان نتيجة ذلك كما يقول العلامة الاستاذ انيس المقدسى •

« حركة السنة الستين ( ١٧٦٠ ) في البلاد السورية وما عقبها من استقلال لبنان الداخلى تركت صفة خاصة في الأدب العربى على أن لهذه الحركة في الأدب ظاهرتين كبيرتين - الأولى تأصيل الحزازات الدينية بين أبناء سوريا - تلك الحزازات التى كانت ولا تزال من أهم بواعث الشقاق فى الشرق والثانية انفصال لبنان عن السلطة العثمانية بكيان سياسى خاص مضمون من الدول العظمى • فصار اللبنانى يشعر بكرامته الذاتية ويتذوق حلاوة الاستقلال وفى الظاهرتين تكوّن فى نفسه ذلك الشعور الاقليمى فى سبيل الوحدة العربية •

ومن يراجع دواوين الأدباء اللبنانيين فى هذه الخمسين السنة الاخيرة ير شعور ذلك الشعور برغم جميع الوسائل التى كانت تستخدم لضعافه ولا ينكر أن بعض اللبنانيين أخذ بعد الحرب الكبرى ينزع نزعة وطنية عامة ولكن الشعور القديم الموروث عن آباءهم والمستمد من استقلال لبنان بعد السنة الستين لا يزال قويا » (٥٨) •

وجاء استقلال لبنان الداخلى لتأسيس الكليات والمدارس التى تتنافس المرسلون من اليسوعيين والامريكيين فى اقامتها فى بيروت • كما كان التنافس على أشده فى الجبل لانشاء المدارس والمعاهد • وفى الفترة التى انقضت من عام ١٨٦٥ الى عام ١٨٧٥ ، أعنى فترة عشر سنين من التى عقت استقرار الأحوال فى لبنان شهدت بيروت وضع الحجر الأساسى لأربع كليات جامعة ، وكان الأب جرجيس عيسى من الطائفة اليونانية الكاثوليكية أول من شق الطريق فى تأسيس الكليات اذ وضع فى تلك السنة الحجر الأساسى للكلية البطريركية فى بيروت التى افتتحت عام ١٨٦٦ والتى كان

خريجها شاعرنا الخليل • وفي السنة نفسها افتتح الامريكيون أبواب الكلية السورية الإنجيلية المعروفة الآن باسم « الجامعة الامريكية » في بيروت ثم أقام اليسوعيون جامعتهم الكبيرة عام ١٨٧٥ • وفي السنة نفسها وضع المنسنيور جان دبس الحجر الأساسى فى كلية الحكمة • وكان تأثير إنشاء هذه الكليات الجامعية فى النشرء اللبنانى والسورى بليغا من حيث عمل على تثقيفه على الطرائف الأوروبية وإنشاء الصلة بينه وبين الآداب الغربية • ولما كان هناك بجانب هذه الكليات ، عشرات من المدارس التى أقامها المرسلون فى الجبل وفى أنحاء لبنان وسوريا أخذ التصادم بين الثقافتين الشرقية والغربية يميل الى الثقافة الغربية التى كانت تسبغ على النشرء السورى والجبل الجديد فى لبنان صور الثقافتين اللاتينية والسكسونية التى كانت قد استقرت فى ذرى لبنان وفى الشاطئء (٥٩) •

على ان شعور الانعزال عن العالم العربى فى لبنان بجانب مد المدنية والحضارة الغربية الجارف عمل على تقطيع العقلية العربية فى أهل لبنان ، تلك العقلية التى كانت مسدلة أسدافها على اللبنانيين صابة شعورهم فى القالب العربى : وللمرة الأولى فى تاريخ لبنان نجح اللبنانيون فى ان يظهروا شعورهم وخلجاتهم على حقيقتها فى آثارهم ، مستمدة أسبابها من محيطهم الطبيعى غير أن هذه الخلجات كانت تظهر مشوبة بالشكل الغربى نتيجة لما تركته الثقافة الغربية فيهم من الأثر ، غير أن هذا الطابع الغربى أخذ يضعف فى لبنان حتى كانت فترة ما بعد الحرب ، فانطلق الشعور اللبنانى حرا متغلبا على الأحوال التى تتركها عليها أسباب محيطها الطبيعى •

وليس لنا ان ندخل فى تفاصيل عن هذه الحقائق ، فما يعنينا فى بحثنا لعصر الخليل من هذا الموضوع ، غير شأن واحد ، وهو تقطع الثقافة العربية ممثلة فى الخلجات العربية التى كانت غالبية على أهل لبنان الى عام ١٨٦٠

من حيث كان كل من يتثقف منهم يقع تحت تأثير المتون العربية فينصب شعوره في القالب العربى •

كان هذا العصر من أزهى العصور التى عرفها تاريخ لبنان • فقد نجحت محاولة اليازجى الكبير وابنه ابراهيم فى أن تراجع باللغة العربية إلى جزالتها القديمة وبالشعر العربى إلى ديباجته العباسية والأموية ، ثم كانت الأحداث التى رجحت جانب الجديد فى جو لبنان ، قرأينا محاولات فى سبيل تمثيل العناصر ذات القيمة فى الآداب والفنون والعلوم العربية ولقد حمل اللواء فى هذا الغرض بطرس البستاني ( ١٨١٩ — ١٨٩٣ ) الذى حاول اعادة علوم الماضى فى دائرة معارف كانت الاولى من نوعها فى تاريخ اللغة العربية ، وفى قاموس ( محيط المحيط ) الجامع الى جانب غزارة المادة جمال التنسيق • ولقد سار فى هذا الطريق من بعده ابنه وأحد ابناء عمومته سليمان — فأضافا الى ما تركه بطرس البستاني من الدائرة أربعة أجزاء • وعمل سليمان البستاني ( ١٨٥٦ — ١٩٢٥ ) فى هذا الميدان ورأى بثاقب نظره أن تطور الأدب العربى وقف على ما يلحق به من طرف الآداب الغربية الكلاسيكية فقام بترجمة ( الالياذة ) من اللغة اليونانية الى اللغة العربية شعرا فى قالب يستطيع تمثيله العالم العربى (٦٠) •

اذن فنحن فى ذلك العصر إزاء بيئات متباينة تتدرج من بيئة المدرسة القديمة التى ترجع إلى أيام الازدهار للمدنية العربية تستوحى منها أختيلتها ، الى بيئة المدرسة القديمة التى تمثل عصور الانحطاط للمدنية العربية ، الى بيئة مدرسة تخلصت من آثار عهود الانحطاط واتصلت بموجة الغرب ومن هنا عملت على أن تقتبس من الغرب الى الحد الذى يستطيع المحيط فى ذلك العصر تمثيله • الى بيئة انكرت كل ما كان من الماضى وقطعت صلاتها بأصول الثقافة العربية التقليدية ومشت سراجا وراء الثقافة

الغربية تحاول ان تقيمها في عالم الشرق الادنى • على أن هذه البيئات كانت تقوى وتضعف بحسب ما تقوم من الاحداث والاسباب •

يتحدث خير الله خير الله من كتاب سوريا المعروفين في كتابه « سوريا » المطبوع بباريس عام ١٩١٢ عن البيئات الجديدة في سوريا ، وهو يذكر منها البيئات العثمانية واليونانية والروسية والجرمانية والسكسونية واللاتينية الا أنه يتحدث عن غلبة مد البيئة اللاتينية في سوريا ولبنان على غيرها من البيئات الجديدة • والواقع أن البيئة اللاتينية كانت متغلبة في أواخر القرن الماضي في لبنان على كل شيء حتى على البيئة العربية ، وكيف لا تتغلب الثقافة الفرنسية وكل المبادئ والعلوم والفنون كانت تدرس في مدارس الارساليات على العموم باللغة الفرنسية ، ومن هنا خرج أبناء الجيل الجديد في لبنان متشربين الثقافة اللاتينية ومن هنا كانت ميولهم نحو الفرنسيين أيام الحرب •

على أن هذه البيئات كانت تتركز في مراكز في لبنان وتخلق حولها جواً معيناً ، وكان التضارب بينها على أشده ، من حيث كانت كل بيئة منها تحمل ثقافة تباين بخصائصها الثقافية التي تحملها البيئة الأخرى • وعندك بيئة اليسوعيين الذين يمثلون العقلية المسيحية المحافظة وكانت وسائلهم لتمكين عقليتهم في المحيط اللبناني مدارسهم وكنيستهم الجامعة بيروت • وكانوا يمثلون أقوى سلطة بعد سلطة البطريرك في لبنان ، وكان لهم صحيفة « البشير » اليومية ومجلة « المشرق » الشهرية • وقد وقفت العقلية المحافظة دون ذبوع صور الفكر الجديدة في أوروبا واتجاهات الآداب الحديثة • وكانت تنكر على أصحاب « المقتطف » قولهم بدوران الأرض وتحمل عليهم للقول بتسلسل الأنواع ، وتوجه النقد الى الفيلسوف الدكتور شلبي شميل لآرائه المتطرفة في الدين والاجتماع وتدفعها الى الحملة على الآداب الجديدة التي لا ترجع الى طرائق الأدب الكلاسيكي الفرنسي • ثم عندك بيئة المرسلين الانكليز والامريكيين وهم يمثلون العقلية المسيحية المتحررة ،



ولكن كانوا يحمطون بيئتهم جوًّا من الحرية والاتساق المعروف بهما الانكليز والامريكيين ، وكانت بيئة هؤلاء لا تجد جناحا في مجاراة تيار العصر والرجوع الى التفسير ليوسفقوا بين الكتب المقدسة ونتائج العلم الحاسمة ، فكانوا يقولون بدوران الأرض ويعلمونه في دروس الجغرافيا في مدارسهم وفي دروس الفلك في كليتهم • ومن هنا كان تباين العقول ومناهج الأذهان في التفكير واختلاف الأذواق الأدبية • وكان يعطى المتأثرين ببعض هذه البيئات يذهبون الى أوروبا لاكمال علومهم أو للتجارة أو للسياحة ، وكانوا يرجعون وهم يحملون الآراء المتطرفة والمذاهب الجديدة التي عرفتھا عقلية القرن التاسع عشر في الغرب •



كان العصر بجملة القول يمثل عصورا متباينة — كما قلنا — ومن هنا كان التباين في الثقافة والعقول ومناهج الأذهان والاذواق •



امتاز كل عصر من العصور التي انتقلت به الانسانية من دور إلى دور، بروح مشت فيه وأصبحت الطابع الذي يوسم به ذلك العصر • فللمدينة الاغريقية طابع ، وللرومانية آخر ، وللعربية ثالث ، وللقرون الوسطى روحها الكنسية التي تتداخل في كل شيء حتى في الحياة العائلية في المنزل • كذلك الحال في الأربعة القرون الماضية ، منذ أن بزغ فجر القرن السادس عشر حتى اليوم نرى ان لكل دورة زمانية من دوراتها روحا خاصة • ولكن أظهر ما كان فيها من الآثار نشاط حركة الفكر وتقوى موجة الثقافة وازدياد تيارات العلم ، التي انتهت بالغرب الى مدنيته الواقعية المادية (٦١) •

والعصر الذي نحن بصددده يمتاز بأن الروح التي تتمشى فيه ، هي

روح الفكر ، ومن هنا كان أبرز شيء في ثقافة لبنان ، ازدياد حركة الفكر فيها وتقوى موجة الثقافة . غير أن هذه الروح ما كادت تقوى ، وهى متأثرة الأسباب بروح أوروبا الواقعية المادية ، حتى قام النضال بين عقلية لبنان المتوارثة المحافظة على روحها الكنسية التى تقرب من روح القرون الوسطى وبين العقلية الجديدة الواقعية المادية التى حملتها الثقافة الغربية إليها .

يقول الأديب نشأت المرتينى وهو من شباب سوريا ولبنان المثقفين .

( حتى المثقفين منا يرون أننا سنصطنع ما عند الغرب ونفوسنا على ما هى عليه لا تتبدل . وسنفيد كل ما عند الغرب وعقولنا كما خلفها الأقدمون لن نتحول . نغلف عقولنا بالعقول الغربية تغليفاً . ونحيط أدمغتنا بالأساليب الغربية إحاطة ، فتبقى عقليتنا خاضعة لأساليبها الغيبية الميتافيزيكية ، ولكنها مستورة بأغشية واقعية مادية ) (١٦) .

هذه كلمات بليغة فى دلالتها على حقيقة ذهنية اللبنانيين . والواقع لا ينكر ان العقلية الكنسية المحافظة فى لبنان وقفت فى سبيل الذهنية اليقينية فلم تسمح اللبنانيين ان يتجاوزوا الحد الغيبى الى اليقينات . والحقيقة انه فى ذلك الحين لم يقدر على التغلب على هذه الروح الا نفر قليل من مفكرى لبنان ، نذكر منهم الدكتور الفيلسوف شبلى شميل والدكتور العالم يعقوب صروف والباحثة الأديب فرح أنطون . وبقي بعد ذلك الطابع العام للذهنية اللبنانية غيبياً يظهر فى نفس الصورة التى كانت عليها العقلية الكنسية ، والتى تظهر بين صفحات التاريخ فى القرون الوسطى إلا أن الروح الواقعية المادية المتماشية فى ذلك العصر فى الغرب ، كانت تنتهى الى جو لبنان على يد الرسائل وقد فقدت أصولها اليقينية . واغتضادت عنها بأصول غيبية ، وبعد ذلك فلا جناح إن بقى الشكل يقينياً . وهكذا اجتمعت الأسباب على الذهن اللبنانى لتخلع على عقلية الغيبية أستار الأساليب الواقعية المادية وهى فى صميمها غيبية . وفى هذا وحده ينحصر

الفرق بين ذهنية لبنان في الجيل الماضي والجيل الذى انصرم بانصرام القرن التاسع عشر وبين ذهنية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر •

والطبيعة اللبنانية من حيث هى أقدر طبيعات الشعوب الشرقية على تشرب الاشياء وتمثيلها assimilé ، فإن هذه الطبيعة كانت تسوق اللبناني إلى الانطباع بالذهنية الواقعية ، لو كانت المدارس والكلية التى قامت فيها علمانية ، ولكن مثل هذا المقدر لم يكن ، فثبتت العقلية الغيبية وقد اسدلت اغشية واقعية عليها لاعمّت بينها وبين روح العصر •

الا أن الروح الأوروبية من حيث حملت معها النقد — لأن أوضح شئ فى المدينة الأوروبية حرية الرأى والفكر — كانت تتقوم بالروح الفردية الاستقلالية ومن هنا كان الصراع بين العقلية الأوروبية والعقلية الشرقية التى لبست ثوبا من الاصلاح الدينى تارة وثوبا من الدعوة والانتصار للحرية الفردية طورا •



المدينة الغربية تغزو الشرق الادنى وعلى وجه خاص لبنان • والمدينة الغربية تترك أثرها فى كيان المجتمع الشرقى ، وهذا الأثر يبدو طلاء على وجه المجتمع اللبنانى • ومن هنا كان الافتتان الظاهر بأشكال المدنية الأوروبية ، وهذا الافتتان وان نجح فى إعطاء لبنان الأخلاق والعادات الغربية فانه لم يتعد مظاهر الجماعة ، وبعد فالجماعة بخلجاتها ونبضاتها الداخلية لم تتطور تبعا للحياة التى يأخذ بها المجتمع الغربى فى ذلك العصر • ومن الوهم أن نحمل تعقد العلاقات والصلات على الثقافة والأخلاق الغربية ، لأنها ترجع الى اجتذاب المدن أهل القرى والداكر ، وفى المدن يتكاثر الناس ويزيد الازدحام فتريد العلاقات تعقدا والصلات اشتباكا • وهذه حقيقة لا يمكن نكرانها ، وهى تؤدى الى نشوء المشاعر الضمامية بدلا من المشاعر الفردية التى تتجلى فى الفردية الاستقلالية للجبلى أو ابن الصحراء •

مثل هذا الاشتباك في الصلات والتعقد في العلاقات كان يسوق ، نتيجة لما ينتهي اليه المجتمع من التغيرات الثقافية ، الى بعض المحذورات التي لا تقبلها الآداب المتعارف عليها والاخلاق القائمة . ولقد كان هذا الانطلاق من قيود الأخلاق القائمة ، وقيام الآداب الاجتماعية على أساس من انتهاز الفرص واقتناص اللذات ، والتكتل الذي كانت تدفع اليه حالة الازدهار الاقتصادي في ذلك العصر كلها ، بجانب ما تتركه الثقافة الغربية من الآثار الثابتة في كيان المجتمع ، والتي تتداخل مع الثقافة التقليدية الشرقية الآخذة في التقطع — كلها كانت تسوق الى التحلل من قيود الاخلاق القائمة والانطلاق من أوضاع الآداب المتواضع عليها . ولقد كان تكتل الناس في المدن واجتماع مجموع مختلف المشارب والنزعات متضارب الازواق والخلجات يسوق الى خلق اجواء جديدة كان من مقوماتها هذه الاخلاق المتحللة والآداب المتقطعة . على أن الطبقات الدنيا بما كان فيها من بقية صالحة من الاخلاق ومسكة عاصمة من الغواية ، بحكم كونها مركز الثقل في الاجتماع كانت تعتبر غوايات العصر ورذائله من مساوئ الجاه والغنى والمدنية الغربية ، فكانت ترى في فقرها ما تعتصم به من غوايات العصر ورذائل المدنية . ومن هنا كان ذبوع الاخلاق الدينية بين الطبقات الدنيا التي تقوم على أساس من الدعوة للاعتصام بالصبر والرجاء أمام ملهات الحياة . غير ان مغريات العصر كانت أكثر من ان يعتصم منها بالصبر والرجاء والعزاء في عالم اخروي ، فانتشر الرياء والختل والخداع .

وهذه طبيعة لعصور الانتقال يجب ألا نتخرج من ذكرها .



وكانت المدنية الاوربية بما تتركه من الاثر الثابت في محيط المجتمع اللبناني تتفاعل مع المؤثرات التي تفعل صميمه ، فتنتهي إلى احداث رجحان لحالة التغيرات الثقافية — التي تكلمنا عنها — وكان من النتائج التي أسفرت عنها ، نشأة مذاهب جديدة تشعب من الدين الأصلي للجماعة وشكوك

تحف بالعقيدة • والواقع ان اختلافات البيئات الثقافية وما كانت مدارسى الارساليات تطبع به طلبتها من طابعها الثقافى الخاص ، كانت تمهد لهذا التشعب من جهة ، ولانتشار الشكوك من جهة أخرى • وكان ثمرة هذا كله تقوية ما كان يعرض لمحيط المجتمع اللبنانى من عوامل الهدم للعقائد والتشكيك للنحل والأديان • وهذا كله كان يجمع الاسباب ويهيئ الجو حول نزعة النقد التى كانت قرارة روح العصر وبذلك يمهّد السبيل للمذاهب المادية ، والواقع أن المادية وجدت في بعض الطبقات التى اكتملت اسباب ثقافتها وتحررت عقولها واستقلت شخصيتها على نمط من ذاتها مرتعا خصيبا ، حتى ان الجيل الاخير من القرن التاسع عشر شهد الفيلسوف اللبنانى الكبير الدكتور شلبى شميل يكتب الرسائل في فلسفة التطور ويشحنها بنقد الاديان والعقائد وكان ان بذر هذا الاتجاه المائل نحو المادية الواقعية بذوره في عقلية النشء العربى فانتهت به الى حركات التجديد في ميدان الدين والفكر والاجتماع •

على ان هذا الاتجاه البالغ حد التطرف كان يقابله اتجاه آخر محافظ يستجمع الأسباب من القوى الساكنة في المجتمع يحاول أن يقيم للغيب عالما في عوالم الشهادة •

إلا أن المجتمع اللبنانى في العموم لم يكن يتقبل قبولا حسنا الحركات المتطرفة في الدين والاجتماع والمذاهب مذهب الماديين من الغربيين ، كما أنه لم يكن يسمح بتقبل الصورة الكونية التى رسمتها الكتب المقدسة والشريعة الكنسية المستقرة ، لأن ما كان ينتهى اليه من الحقائق النهائية للعلم اليقيني الأوروبي كان يعارض الصورة الكونية التى ترسمها الكتب المقدسة ، ومن هنا كان الصراع بين الحقائق الجديدة في الكون والصورة القديمة ، وكان مظهر هذا الصراع ، نضالا بين رجال الدين ممثلى العقلية المؤمنة بالصورة القديمة في الكون وبين رجال الفكر من الآخذين بأسباب العلم اليقيني الأوروبي وأمام تيار الافكار العصرية والمستكشفات العلمية اضطر رجال الدين ان يفتحوا باب التأويل والتوفيق بين ما في الكتب

المقدسة من صور كونية وبين ما انتهت اليه الحقائق العلمية من رسم صورة للكون . ولا يهمننا ما كان من تفاصيل هذا الصراع ، ففي مجلدات المقتطف الأولى شئ من هذا . وبعد فالدين على ما هو عليه من تشعب المذاهب ، والعقيدة على ما هي عليه من الشكوك التى تحف بها ، كنا من أظهر ما يستوقف النظر من طابع ذلك العصر .



### خاتمة

كان العصر ، عصر ايمان وشك ، عصر يقين وحيرة ، عصر حكمة وجهالة ، عصر اشواق وقتام عصر نور وظلام ، ومن هنا كان ذلك العصر أحسن الأزمان وأسوأها . ولهذا لم يكن من المستطاع لتداخل الحالات المتباينة تعريف العصر بحد ثابت غير اننا يمكننا أن نقول :

( لقد كان روح ذلك العصر قلبا ، كان الجديد يتحول بعد زمن الى حركة أخذ بالقديم ، والقديم يتحول بعد فترة الى حركة أخذ بالجديد . كان العصر تتجاذبه قوى مختلفة ومن هنا كان متقلقلًا يمثل عصور الانتقال أحسن تمثيل . لقد كانت نسيمات الصحراء من الحجاز تهب عليه ، وكانت الرياح تحمل اليه من بيت لحم اصدااء ما تركه المسيح فى أجواء فلسطين . وكانت تشده أمراس الماضى لحالات خرج بها منه ، كما تجذبه الى أيام ازدهار المدنية العربية ذكريات تخالجه . ثم بعد ذلك الاعصار الذى كان يهب عليه بين الحين والحين من جهة أوربا فتجمع السحب من البحر الابيض المتوسط فوق قمم الجبال فى لبنان ، ثم تغسل بها الوادى وتغمرها بسيول المدنية الاوربية فتجرى فى الوديان والبطاح باعثة الحياة فى كيان الشرق الادنى ) .

كان هذا العصر بطابعه العام خير العصور التى تمهد السبيل من حيث استجماع الأسباب لمثل رسالة الخليل الابداعية . وليس لنا أن نطنب فى

الكلام عن الطابع العام لهذا العصر مستقصين عن أسبابه محالين لحوادثه أكثر مما فعلنا ، لأن ما يعنيننا — كما قلنا من هذا العصر — هو ما اتصل بشخص الخليل من أسبابه ، وهى مستنزلة من طابع الجماعة العام التى عاش الخليل فى ظلها وتنفس النسمات الأولى فى أجوائها • ولنا بعد ان ننظر فى حقيقة ما اتصل من العصر بشخص الخليل ، ونخلص بالعوامل التى تفاعلت مع شخصه فكانت سببا فى تكوين شخصيته •

## البحث الخامس \*

### العصر والرجل

( توطئة ) قلنا إن العصر الذى نشأ فيه خليل مطران كان عصر تحول فى تاريخ المشرق • ومن هنا كان هذا العصر يسمح للعبقريات ان تظهر وللعقول أن تبدو على حقيقتها وقد أخذ الصداً التى تراكم على أذهان أهل المشرق ينجلي تحت تأثير مدنية الغرب الجارفة • ولا شك أن طبيعة الخليل الفنية من حيث كانت تتخذ من العالم الخارجى ما تفيض به من صور الحياة على الفكرات والخلجات التى تساوره ، كانت تتقوم بطبيعة عصره المتقلبة ، التى كانت حافلة بصور الحياة وألوان الاحساس • وهكذا كان عصر الخليل صالحاً أيما صلاح لظهور خليل مطران برسائلته الشعرية الابداعية • ومما لا ريبه فيه أن الناحية الشاعرية عند الخليل تطغى على بقية نواحيه • وشاعريته وان وجدت من العصر ما يساعدها على النضوج ، فان الرجل لم يكن ليجد من العصر ما ينضج شخصيته ويجعله أهلاً لدخول معترك الحياة • ولا ريبه ان لطبيعته الفنية أثراً فى هذا النكوص الذى كان من أسباب خمول ذكر الخليل فى عصره (٣) •

على أننا حين نتكلم عن هذا الخمول ، فانما نتكلم عن حقيقة لا يتنازع فى شأنها • فالرجل خامل الذكر ، لأن ذكره على الوجه الذى هو عليه من عصر ، أضعف من أن يتسق مع خصائص شاعريته ، التى لو وجدت فى واحد من الذين ينهزون الفرص ويحسنون خوض معارك الحياة ، لبلغ من ذبوع ذكره وشيوع شعره مبلغاً لا يدانيه أحد من معاصري الخليل • على أن هنالك بعد ذلك حالات فردية ، لا تناقض ما تلبسها من الاثواب ، الحالة العامة •

\* المقتطف ، مايو ١٩٣٩ •

(٦٣) أبو شادى - قطرة من يراع فى الأدب والاجتماع • ج ٢ ص ٣٣ •



فقد شعر بعض الأفراد بقوة شاعرية الخليل التي لا تجارى من ناحية الخيال والتصوير الشعري ، فحفظوا للرجل مكانه من عصره • ولكن مثل هذه الحالات لا تقوم دليلا على ذبوع ذكر الرجل في عصره الذبوع الطبيعي الذي يكافئ خصائصه •

على أن هناك أسبابا أخرى وقفت في وجه الرجل وذبوع ذكره اجتمع فيها العامل العنصرى مع العامل الدينى •

إذن فالعصر الذى عاش فيه الخليل وإن كان مبرز شاعريته ومجلى فنه ، إلا انه كان يقف في سبيل ذبوع اسمه ، والاعتراف بفضلته على فن الشعر ، لأسباب يتصل بعضها بشخص الخليل ، والبعض الآخر بما يماشيا من اتجاهات العصر •

ليس لنا أن نبحث ونحن بصدد العصر والرجل ، ماذا كان الخليل لو لم يكن شاعرا ؟ إن مثل هذا البحث وان كان مجديا في اظهار نواحي الرجل إلا انه يقوم على أساس من النظر المجرد لا يسمح به الواقع المحسوس • فيكفى أن يكون الخليل وجد شاعرا لنقول انه لم يكن في مستطاعه ان يكون شيئا غير شاعر • ذلك أن طبيعة الرجل الفنية اتصلت بأسباب جعلته يتحول بمنحاه الفنى نحو الشعر • آية ذلك أنك تجد طبيعة الرجل الفنية تخلق المواد الشعرية من الطبيعة الخارجية وتسيطر عليها بفكرة متسقة مطردة جزئياتها ، حتى تستوعب الحياة وتطبعها بطابعها الخاص ، ممثلة إيها في صورة العصر التي أدركت نفسها في شخصه •

اذن من خطئ رأى ، البحث في الرجل وأى شئ يكون لو لم يكن شاعرا ، لأن طبيعة الرجل الفنية لا تجعله غير شاعر (٦٤) •

(٦٤) I. A. Edham في ثقافات الشرق الأدنى — مجلة مجرى الفكر — استانبول م ٣ ج ٤ ص ٣١٠ — ٣١١ وجريدة برافدا بموسكو — مبحث التقليد وظاهرة الجمود في مصر الحديثة — عدد ٤ — ١ — ١٩٣٩ •

يقول الدكتور طه حسين ( بك ) عميد كلية الآداب المصرية .

« مطران ثائر على الشعر القديم ناهض مع المجددين وهو قد سلك طريق القدماء فلم تعجبه فأعرض عن الشعر ثم اضطر فعاد اليه وحاول أن يعود اليه مجددا لا مقلدا . وهو ينبئك بأنه يعرض عليك في ديوانه شيئا من شعره القديم لتبين به مقدار ما وصل اليه من التجديد وهو لا يزعم انه بلغ من التجديد ما يريد وانما يترك ذلك للذين سيأتون من بعده . وهو شجاع لا يتعذر ولا يتلطف وانما يعلن ثورته على القديم واغتيابته بالعصر الذى يعيش فيه وحرصه ان يلائم بين شعره وبين هذا العصر . وهو معتدل فهو لا يرفض القديم كله وانما يحتفظ بأصول اللغة وأساليبها في حرية كما يتأثر القدماء في اطلاق فطرتهم على سجيبتها ، يكظم فطرتهم ولا يغشيها بالأسطار الخداعة الخلابة . وهو فنى له في جمال الشعر مذهب ان لم يكن واضحا كل الوضوح ولا مبتكرا كل الابتكار فهو على كل حال مذهب قيم لأنه يمثل شيئا من المثل الاعلى الفنى في هذا العصر فهو يكره هذا الشعر تستقل فيه الأبيات وتتناهر وتتدابر ويريد ان تكون القصيدة وحدة ملتزمة الأجزاء » ( ١٥ ) .

ولهذا يرى الدكتور طه حسين ان مطران ليس من الطبيعي ان يكون خلفا لشوقي في اماره الشعر . لأن مذهب مطران في قول الشعر يباين مذهب شوقي . وهذا كلام ظاهره جميل يعتذر عن طه حسين حين كتب عقب وفاة أحمد شوقي أن اماره الشعر انتقلت بعد وفاته من مصر الى العراق . ولكنه لا يبين كيف انتقلت اماره الشعر من العراق بعد ذلك على يديه فوضعت على مفرق شاعر مصرى يباين مذهبه في نظم الشعر كل المباينة مذهب شوقي وهذا دليل آخر يتسق مع كلامنا من ان الخليل لم يحظ من أسباب عصره بما يذيع ذكره .

هذا وكلام الدكتور طه حسين وان كان صادقا في عمومه لكنه ليس بكل ما ينبغى ان يقال في مطران ، اذ ينقصه الإشارة الى الطبيعة الفنية ، وهى كل شئ في الشاعر .

هذا والاستاذ أحمد الشايب مدرس الادب العربى بجامعة الاسكندرية يقول :

« ليس مطران عندي شاعرا من هذا النوع الذى يشيع بين شعراء العربية قديما وحديثا ، وانما هو طراز جديد في الشعر العربى . هو العقل والشعور جميعا . وقلما تجد هذا النوع بين السابقين وان حاول بعد المعاصرين ان يكونه . مطران فيما ارى عالم وأديب معا . وهو اذن ناقد ، واذا كان لابد من الافصاح فيجب ان نلاحظ ان الثالث المقدس — الذى جمع بين حافظ وشوقى ومطران على زعامة الشعر الحديث — ليس متحد المزاج والطبيعة وان تجانس في الدرجة والتسامى ، فهم شعراء كبار يتفقون في ذلك ولكنهم يتميزون بعد ذلك في كل شئ أو في اغلب الاثياء . فاذا كان لحافظ سرعة البديهة وحلاوة النفس وصفاء العبارة وترديد آمال مصر والامها ، فان لشوقى براعة الغناء . وقوة الإسلوب وحسن التصوير ، وإن لمطران صحة الفكرة ، ووحدرة القصيدة ، وصدق النظرة — والثقافة الشاملة ، وسماحة الطبع وسمو الأخلاق . ومعنى هذا للمرة الثانية أن مطران ليس شاعرا فقط أو هو شاعر من هذا الطراز المثقف ، هو عالم وأديب . صياغة بديعة وشعور صادق ، وخيال عام . وأفكار سديدة . فاذا التمسنا عند حافظ وشوقى الجمال الفنى فالتمسنا عند مطران والتمسنا معه اللذة العقلية ، وغذاء الفكر والعاطفة أو غذاء النفس جمعاء . مطران هو الخطوة الموفقة السابقة أمام شكرى وأبى شادى والعقاد والمازنى وأضرابهم من شعراء الثقافة الحديثة » (٦٦) .

وهذا كلام صادق إذ هو يعدد المناحي الشكلية لاتجاهات مطران

الفنية ولكن ينقصه الكلام عن معنى الطبيعة الفنية عند مطران • إلا أنه من وجهة عامة يمكن أن يقال إنه توفق أكثر من الدكتور طه حسين في تعداد المناحي الشكلية لاتجاهات مطران الفنية •

والاديب أسعد الكوراني يقول :

« من الإنصاف للأدب والتاريخ أن نقول إن خليل مطران رأس حركة جديدة في تاريخ الآداب العربية ، وأنه قد حول مجرى الشعر العربي من الذاتية إلى الموضوعية فكان شعره متحد الأجزاء كامل الوحدة » (٦٧) • وهذا كلام يتسق معناه مع ظاهر المناحي الشكلية التي عددها الاستاذ الشايب من اتجاهات مطران الفنية ولكن ينقصه الكلام عن وجه تقوّم شاعرية مطران من الوجهة الموضوعية التي ولاها •

ومن الانصاف ان نقول هنا أن كلام الاستاذ الشايب والاديب الكوراني من أعمق ما قيل في مطران • وبعد ذلك تبقي بعض آراء وان كانت لها قيمتها في اظهار بعض المناحي الشكلية لفن مطران ، الا أنها تقصر من جهة أخرى في الدلالة على روحه • من ذلك قول الدكتور ابراهيم ناجي •

« الشعر موسيقى واقتناع وخيال وصور • وشعر حافظ موسيقية فقط والثلاثة الباقية : الاقتناع وخيال والصور غير موجودة ، ومطران لا يعنى بالموسيقية كثيرا ، ويعنى بالخيال والصور » « على أن الخيال واطلاق العنان للتصورات العالية لا للاستعارات والكنايات اللفظية كثير في شعر مطران ، يزر به ويعلو الى آفاق هائلة » • « ومطران في شعراء العربية ممتاز في هذا : فله قصائد منفردة منقطعة النظر في الصور ترسمها وتنقلها الى الاذهان ، خذ مثلا قصيدة « فتاة الجبل الاسود » ، أو قصيدة « الجنين الشهيد » وأدبه في العموم مشرق عال مطبوع بطابع الخلود » (٦٨) •

(٦٧) أسعد الكوراني في الكلمة ، م ١٣ ( تشرين الثاني وكانون الاول )  
 حلب ١٩٣٨ ص ٤٦٩ •

(٦٨) ابراهيم ناجي في أبولو م ١ ج ٤ ص ٣٥٥ — ٣٥٧ •

( م ١٦ — شعراء معاصرون )

وللدكتور أحمد زكى أبو شادى رأى فى شعر مطران له قيمته ،  
فهو يقول :

« الميزة الخاصة بشعر مطران نظرتة الشاملة للحياة ، بحيث أنه يجد  
أى موضوع — مهما كان تافها فى ظاهره — صالحا لأن يكون مادة شعرية  
قيمة ، فالشاعر الحقيقى هو الذى يخلق الموضوع الشعرى ، وليس الموضوع  
هو الذى ينبج الشاعر » (٦٩) •

وفى هذه العبارة الموجيزة يكشف أبو شادى عن الطبيعة الفنية لمطران •  
وهو يذهب يعدد مناحى شاعرية لمطران من الناحية الشكلية ، وهو موفق  
فى هذا التعديد ، إلا أنه لا ينتهى به إلى بيان وجه تقوم شاعريته من  
الطبيعة الفنية • وأبو شادى يذكرنا موقفه هذا موقف الاستاذ الشايب  
إزاء مطران •

وهناك رأى لانتون بك الجميل رئيس تحرير الاهرام فى مطران  
يمكن ان نلخصه فى قوله :

« شعر مطران كرسم تتمثل لنا فيه تفاصيل حياة صاحبه • وان هذا  
ربما كان سر أكثر محاسنه وبعض معاييه ، أعنى أن هذا ما جعله مبتكرا فى  
ابرار مكنونات صدره لأنه لا يصف الا ما يشعر به ولا ينظم إلا عواطف  
قلبه أى شعوره ، ولهذا فشعره « شعر شخصى » بكل معنى الكلمة •••  
لكن ذلك أحيانا يجعله غير مفهوم عند العموم فلا يقف على جليته إلا من  
كان له الملم بحياة صاحبه • فكنا نتمنى حينذاك ان ننسى خليلا ولا نرى  
إلا رجلا ونشعر أننا نحن هذا الرجل ، ولعل ذلك ما دعا البعض إلى اتهام  
شعر الخليل بالتعسف • ونحن فى بعض قصائده كنا نرى ضياءه من خلال  
غيوم — غيوم شفاقة لا تحجب ذاك الضياء الباهر لكنها تخفف من لمعانه —

بيد أننا كنا نرى شمس العواطف لا تلبث أن تمزق أديمها فتعود تسطع بلا  
كلف في سماء مخيلته « (٧٠) » .

ويؤخذ على هذا الكلام أنه يخطئ في تعيين نوع شعر مطران ، حين  
يقول بأنه « شعر شخصي » والواقع عكس ذلك فشعر مطران غير  
« شخصي » Subjective — لأنه وإن كان ذوب نفسه فإنه يلبس صورة  
من الطبيعة لا من النفس . فالشعر وإن كان عند مطران ذوب النفس إلا  
أنه موضوعي objective لأنه يلبس صورة من عالم الموضوع . ويكاد  
يتمثل للذهن شبهاً بتهاوليه وتصاويره ومبالغاته . وهذا ما انتبه له الدكتور  
أبو شادي (٧١) فيما كتب عن مطران .

من هنا نرى أن الآراء تكاد تكون قد أجمعت على تقديم مطران على  
زميله شوقي وحافظ من الوجهة الفنية (٧٢) على أنه رغم هذا لم تعرف  
مزايه معرفة تامة من معاصريه . ولم يذع الذبوع الذي يتكافأ ومزايه  
وخصائصه وبعد ذلك يبقى أدب الرجل أمام الاجيال القادمة كأكبر محاولة  
جرت في تاريخ اللغة العربية بالانتهاء بالشعر العربي إلى مكان بين الشعر  
العالمي يناسب مقام العرب في التاريخ واللغة العربية بين اللغات .

## — ٢ —

تكاد تكون كل أخبار خليل مطران وتاريخ حياته ، معروفة صحائفها  
لأصدقاء الرجل وخالنه وهم أكثر من الأحياء المعاصرين . إلا أن هذه  
الصحائف لم تسجل . وما سجل منها يقف عند حد التعميم ولا ينتهي إلى  
حد التفاصيل التي تربط بين حياة الرجل وشعره . ونحن يمكننا أن نرد

---

(٧٠) أنطون الجميل في الهلال م ١٦ ج ٩ ( يونيه ١٩٠٨ ) ص ٥٣١ —  
٥٣٩ وعلى وجه خاص ص ٥٣٨ .  
(٧١) أبو شادي في اصدااء الحياة — ص ١٨ — ١٩ .  
(٧٢) انظر كذلك العقاد في شعراء مصر وبيئاتهم — في ذيل الكتاب .

جميع المصادر التى لها صلة بحياة الخليل الى ثلاثة أصول : ما كتبه الخليل عن نفسه ، وما رواه معاصروه عنه ، وما نطق به شعره من وقائع حياته •

أما عن الأصل الأول • فلم يكتب مطران شيئاً يذكر • وقد سألناه مرتين أن يكتب إلينا المأمة بحياته • ولكنه فى كل مرة كان يعتذر • حتى جعلنا نولى بالبحث وجهة ، هى أقرب الى دراسة أعلام العصور الغابرة منها لأحد النابهين من المعاصرين • وقد يكون معذورا فى عدم كتابته • ولكن ما عذره حيال نفسه وأدبه إزاء الأجيال القادمة ، وهو يفوت الفرصة لراغب فى دراسة حياته على وجه من التحقيق العلمى • على أنه بعد ذلك هنالك بعض فقرات تتصل بحياة الرجل ترد عرضا فى بعض ما كتب ، لو جمعتها بعضها الى بعض لم تدلّك على صورة واضحة منسجمة عن حياة مطران ، إلا أنها بالإضافة إلى ما رواه معاصروه وما يمكن أن يستخلص من شعره تعطيك صورة عمومية عن حياة الرجل ، إن حاولت أن تنزل منها إلى التفاصيل ، لم تأمن الزلل والوقوع فى اخطاء الاستنتاج •

ونحن يمكننا أن نلخص القول هنا بخصوص الأصل الثانى من المصادر التى عرضت لحياة مطران ، بأنه ليس من المصادر التى تحت أيدينا عن حياة الشاعر ونشأته إلا بضعة أسطر كتبها الدكتور أحمد زكى أبو شادى عام ١٩١٠ فى مجلة حدائق الزهور ثم ضمنها فصلا من كتابه « اصدااء الحياة » ، وهذه السطور يمكن أن نوجز القول فيها فيما يلى •

**ولد خليل مطران سنة ١٨٧١ ، فهو لم يتجاوز الأربعين من سنى حياته ،\* ومع ذلك فهو مكثر منجب ، وقد أنشأ ( المجلة المصرية ) وهو فى الثامنة والعشرين • وأتم الجزء الأول من ( ديوان الخليل ) بعد ذلك بعشر سنين على حين أنه لا يحوى الا قطرة من فيض شعره • وقد حرر فى صحيفة ( الأهرام ) وأسس ( الجوائب المصرية ) وله كتاب ( مرآة الايام ) وهو**

\* نشرت هذه الوحدة من البحث فى المقتطف ، مايو ١٩٣٩ • ومعلوم أن الخليل استقبل الحياة فى عام ١٨٧١ ، ورحل عن عالمنا فى عام ١٩٤٩ « المحرر »

## سفر شائق في التاريخ العام • فحياته كلها نشاط أدبي « (٧٣) •

وانت كما ترى في هذا الكلام ، التعميم يغلب التخصيص • وماذا يفيدنا هذه السطور في معرفة حياة الرجل • على أننا نذكر لصديقنا الصحافي المعروف توفيق حبيب الذي يكتب زاوية هامش الصحافي العجوز في ( الأهرام ) بعض الكلام عن مطران ، حدثنا به عصر يوم الاثنين ٢٦ سبتمبر سنة ١٩٣٨ في مجلس ضم معنا الدكتور أحمد زكي أبو شادي والاستاذ سامي الكيالي محرر مجلة الحديث الحلبية ، نذكر منه هذا الكلام :

« نشأ خليل بك مطران من أسرة ثرية في بعلبك • وتعلم في مدرسة الحكمة ببيروت • ام مال ككل أبناء عصره من أهل سوريا إلى الاشتغال بالتجارة فخرج من بيروت وهو شاب ليسافر إلى تونس ومنها إلى أوروبا للتجارة • إلا أنه منى بالإخفاق في محاولته هذه ، فرجع إلى مصر في طريقه إلى بيروت ، وتصادف ان كان يوم وصوله إلى الاسكندرية يوم وفاة سليم بك تقلا • فسمع بالخبر ، فجلس وكتب مرثاه للرجل • وخرج مطران مع من خرجوا لتشييع جنازة الفقيد ، وبعد أن ووريت جثته في التراب • وقف مطران ضمن من وقف يلقي مرثاته • فما بلغ من مرثاته البيت الثالث حتى سمعت أقدام المشيعين للجنازة وقد التفتوا لهذا الشاب الشاعر وقد تولاهم الدهشة والعجب •

وكان من ضمن المشيعين لجنازة الفقيد أخوه بشارة تقلا باشا صاحب جريدة ( الأهرام ) : وطلب من الشاعر الشاب بعد الانتهاء من مراسيم الجنازة أن تمر به في ادارة الأهرام • فما عرف من أمر مطران ما كان ، ومن شأن أسرته مقامها حتى عمل على جعل خليل مطران نائباً عنه في القاهرة — حيث كان هو في ذلك الحين بالاسكندرية ، حيث كان يصدر عنها صحيفة ( الأهرام ) وقتذاك — وتعرف مطران بكبار رجال مصر في القاهرة • وسرعان ما احتل مكانة بارزة في هيئة المجتمع المصري بأخلاقه الكريمة



وسجاياه الطيبة وأدبه العالى • وكانت له فى الأهرام كل أسبوع مقالة ، فى شأن من الشؤون السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الأدبية • وكان لمقاله شأن كبير عند الادباء وصفوة القراء • وكان لا يقاس بها فى ذلك الحين مقال لكاتب آخر غير ما كان يكتبه دياب بك فى صحيفة المؤيد •

وحدث أن انتقلت صحيفة « الأهرام » عام ١٨٩٩ من الاسكندرية الى القاهرة ، ورغب صاحبها بشارة تقلا باشا فى أن يجعله رئيسا للتحريير غير انه أبى ورفض ، حتى يحفظ لنفسه حرييتها فى التفكير والعمل ولا يكافها قيود هذا العمل • وظل مطران يشتغل محررا ممتازا فى الأهرام • وكانت موارده من الصحافة كثيرة ومن أشغاله الخارجية غير قليلة ، الا أنه على كثرة دخه كانت نفقاته كبيرة ومرد ذلك إلى بسط يده للمعوزين والذين ضاقت بهم الأحوال من الادباء •

كان خليل مطران يقيم فى هذه الفترة من حياته فى « أوتيل الخديوى » Khedivial Hotel ويقضى ساعاته فى محل مدام باربيه Madame Barbier التى كانت تقوم تحت الفندق ، والتى تقوم اليوم على أنقاضها محلات « سليم سيدناوى » •

وفى عام ١٩٠٠ أنشأ مطران صحيفة نصف شهرية هى « المجلة المصرية » وكانت تصدر عن الادب المحض ، وبذلك كانت أول مجلة مختصة بشؤون الادب فى تاريخ الشرق • وقد صدر منها أربعة مجلدات ، تجد فيها جميع شعر اسماعيل صبرى وجانبا كبيرا من شعر أحمد شوقى • وكان أكابر كتاب العربية فى مصر يساهمون فى الكتابة فيها ، نذكر منهم أخوه جورج مطران الذى كان يتناول المواضيع القصصية والتجارية • ومن الشعراء الأحياء الذين نشروا فيها شعرهم ابراهيم رمزى وأحمد رمزى وعبد الرحمن جميعى •

وحدث فى ذلك الحين أن أصدر جندى بك ابراهيم صحيفة « الوطن »

جريدة يومية وضم إليها بادئ ذي بدء نخبة من المحررين الممتازين ، وكان منهم مع مطران وإبراهيم سليم النجار ، غير أن ضعف الصحيفة جعل مطران ينصرف عن التحرير فيها .

وفي عام ١٩٠٢ أنشأ مطران مع أخيه جورج صحيفة « الجوائب المصرية » ، وهى صحيفة يومية ، اشترك في تحريرها الشيخ يوسف الحازن . إلا أن عدم اقتدار مطران وأخوه جورج على إدارة الجريدة من الناحية الاقتصادية عمليا ، جعلهما يسلمان أمر إدارتها من الناحية المالية إلى جماعة من الناس واحد وراء واحد ، نذكر منهم عطا بك حسنى . وكان نتيجة عدم إشراف الأخوين على شؤون الجريدة المالية أن غلبت خسائرها مكاسبها فاضطر خليل مطران أن يحجبها .

على أنه يمكن أن يقال إن صدور جريدة محايدة لا تميل مع الأحزاب كان من أسباب القضاء عليها ، لأن كونها محايدة أن أرضى الكبار ، فانه لن يرضى عامة الناس وهم قراء الصحف وعمادها .

في تلك الفترة أصدر مطران كتابه ( مرآة الايام ) في جزئين وهو سفر جليل في التاريخ العام . كما أنه جمع ( مرآى الشعراء ) لسامى باشا البارودى في كتابه وفاء للرجل .

وقد كتب مطران في ذاك الحين جملة روايات تمثيلية ، كما بدأ في ترجمة مسرحيات شكسبير من الفرنسية إلى العربية ، إلا أن ثمرة ترجمته لم تبد إلا بعد الحرب العظمى .

وخليل مطران من أرسخ الناس قدما في الأدبين الفرنسى والعربى ، يعرف الأدب العربى القديم كأحسن المتخصصين فيه . كما أنه مطلع على الأدب الفرنسى كأحسن أبنائه اعتناء بدراسته . على أن مطران متعدد النواحي ، فهو فنان ضرب في الشعر بسهم وافر ، حتى أنك لا تجد ضريعا له في اتجاهاته الفنية في الشعر ، لا من معاصرة ولا من الذين نشأوا في الجيل

الذى أتى بعده . كما انه صاحب فن فى الكتابة المسرحية وشؤون التمثيل ،  
 وأه عدة مسرحيات من أروع القطع المسرحية العربية . وهو إلى هذا صاحب  
 اقتدار فى فهم شؤون التجارة والمال . وقد اشتغل فى التجارة كثيرا ، فكسب  
 وخسر ، وميله للاتجاهات المالية جعل له درية فى الشؤون الاقتصادية ، حتى  
 لقد كلف وضع البرنامج التأسيسى لبنك مصر . ومن مظاهر اتجاهاته  
 الاقتصادية ترجمته مع حافظ ابراهيم كتاب « الموجز فى علم الاقتصاد »  
 وهو كتاب ليس لحافظ ابراهيم منه غير الاسم ، قام بترجمته كله عطران .  
 هذا ومن مناحى مطران المتعددة كآفه بالمسائل الزراعية ، وهذا الكلف تظهر  
 آثاره فى صحيفة « المجلة المصرية » حيث كان يفرد فيها بابا خاصا للشؤون  
 الزراعية . وهذا الكلف اعطاه مقدرة وكفاءة جعلته يؤسس النقابة الزراعية  
 المصرية . وهو الآن يشغل منها منصب السكرتير المساعد على اننا اذا ذكرنا  
 كل هذه المناحى لمطران فى الشعر والحركة المسرحية وعالم التجارة والمال  
 وشؤون الزراعة فيجب ألا ننسى ناحية مهمة من مطران تتصل بحركة  
 التمثيل المسرحى الشئ الذى يتقوم باتجاهه الفنى لكتابة المسرحية . ومن  
 مظاهر نشاط مطران فى هذا الميدان أن أسس دار التمثيل العربى قبل  
 الحرب ، كما شغل رئاسة الفرقة القومية المصرية للتمثيل .

والواقع انه لا يوجد اليوم من الأحياء من هو فى نشاط عطران ، وان  
 كان يذكرنا بنشاطه نلمذه الدكتور أحمد زكى أبو شادى بنواحيه المتعددة :  
 فى البكتريولوجيا والشعر والأدب والنحالة والصناعات الزراعية وتربية  
 الدواجن وشؤون الاجتماع والاقتصاد .

ومما يذكر عن مطران ان المذكرات التى كان يضعها رجال المال  
 والاقتصاد فى مصر كانت تعرض عليه ، كما كانت المذكرات القانونية التى  
 يضعها رجال القانون ، وفيها مساس بالشؤون المالية ، تعرض عليه النظر  
 فيها قبل طبعها وتقديمها للدوائر المختصة . نذكر من هذه المذكرات التى  
 مرت تحت يده المذكرات التى وضعها عبد العزيز باشا فهمى ضد  
 السربرونيت .

هذا واشتغال مطران بالأدب وكونه رجلا اجتماعيا دفعه لحضور كثير من مجالس الأنس والطرب ، وكان هو من هذه المجالس صدرها يادبه الجم وبروحه الخفيفة وبظله الوارف . وقد اندفع في كثير من الحالات إلى وضع الكثير من الاغانى والطقايط البلدية لتغنى في هذه المجالس . ولو جمعت هذه الآثار على كل ما أحدثه مطران في عالم الادب والشعر من أثر ، لكان من ذلك تراث قيم للغة العربية .

واتجاهات مطران السياسية وان كانت تجعله محايدا عن كل الاحزاب المصرية ، فقد كان يحس للعائلة الخديوية بالتقدير لخدماتها لمصر ، ومن هنا كان إخلاصه لها ، ومن مظاهر هذا الإخلاص قصائده الرنانة في مدح أم الخديوى عباس حلمي ، الذى كان يجمعه إلى مطران الكثير من الأسباب وصلات مطران بالخديوى وإخلاصه له ، جعلته مهتما بالولاية الخديوى بعد خلعها من عرش مصر، ولا سيما في الايام الأولى من عهد الملك فؤاد .

ومطران من اسخى الناس عطاء . محب لخير الناس ، ويعمل على فائدتهم بكل ما أوتى من قوة ، وهذه هى نقطة الضعف فيه . على أنه مع ميله للإحسان ، تجده أبعد الناس عن الإعلان عن أعمال السخاء التى يقوم بها . وهذا راجع إلى كرهه الاعلان عن نفسه . وقد يكون ذلك من أسباب خمول ذكره بعد الحرب العظمى حيث انقطعت الصلة بين الفترة التى سبقت الحرب والفترة التى جاءت بعدها ، والتى لم يظهر فيها مطران نشاطا يقاس لنشاطه في الفترة التى سبقت الحرب الكبرى .

هذه سطور وجيزة عن حياة مطران وهى ان كانت أشمل ما وقفنا عليه من حياة الرجل من أحد معاصريه ، فهى تقف عند حد التعميم ولا تصل من حياة الرجل إلى الجزئيات التى تفهمنا إياه على حقيقته . ثم عندك فجوات في هذا الكلام ، اذ لا خبر فيها عن صباه ولا عن دراسته ولا عن أهله ولا عن جو أسرته التى نشأ في ظلها وتنفس ، ولا عن شىء من أمور معيشته وحياته الشخصية ، تلك الاشياء لابد منها لبحث جدى يراد به

الترجمة لحياة إنسان • على أن هذه القلة في الأخبار والفجوات التي تتخللها كان يمكن أن تعوض وتملأ لو ساعدنا مطران في تحقيق تاريخ حياته بإعطائنا المعلومات التي طلبناها منه • ولكن اعتذاراته جعلتنا في موقف حرج من الدراسة • لا يمكننا ان ننكص وقد مضينا منها إلى هذا الحد وهكذا لم نجد بدا من أن نكتفى بهذه الأخبار بإضافة إلى أقواله وأقوال بعض معاصريه التي لها اتصال أو دلالة على حياته والتي ترد عرضا في كتاباته أو كتابات معاصريه ، والرجوع إليه في كل ما غمض من المسائل أو استوقفنا من الواضئ حتى نلقى على الهيكل العظمى لتاريخ حياته ضوءا وهو الهيكل الذي تكون تحت يدنا من هذه الاخبار ، وبعد ذلك لنا ان ننفخ فيها الحياة من شعره •

### - ٣ -

يقول أنطون بك الجميل :

« يمكننا أن ندرس حياة خليل مطران سطرًا سطرًا من مطالعة ديوانه سطرًا سطرًا • فان شعر الخليل رسم تمثلت لنا فيه كل اطوار صاحبه وارتسمت في صفحاته كل عواطف قلبه » (٧٤) •

وهنا كلام اختلط فيه جوانب من الحق مع جوانب من الباطل • اما جوانب الحق فاعتبار أن حياة مطران الشعورية متمثلة في شعره أحسن تمثيل من حيث أن شعره ذوب نفسه وعصاره قلبه ، أما حياته المعاشية فلا يمكنك أن تخلص بها من شعره ، والرجل في هذا كالشعراء الإفرنج من الصعوبة في مكان أن تخلص من شعرهم بتاريخ حياتهم ، لأن الموضوعية في شعرهم تطغى على الذاتية فيهم حتى يتلاشى فرديتهم ، فلا تدور على أغراضها شعرهم • وهم في هذا عكس العرب الذين تدور شاعريتهم حول الأغراض الذاتية من حيث يتلاشى كل شيء فيهم في حياتهم • فأنت لو

أمكنك ان تخلص من شعر المتنبي أو ابن الرومي المتأثر باتجاهات الشعر العربي بتاريخ حياتهما (٧٥) ، فإنك واجد في ذلك كل الصعوبة مع الخليل . من هنا نرى أن شعر خليل مطران في حد ذاته وإن اعتبر مرجعاً عظيماً في فهم حقيقة حياة الرجل الشعورية ، فإنه في ذاته ليس بالشئ الذى يذكر في دلالاته على شؤون حياته المعاشية . إلا أن شعر مطران بالإضافة إلى ما تجمع لدينا من المعلومات والأخبار عنه يمكن أن يعتبر شيئاً لدراسة حياة الرجل ، وملاء الفجوات التى بين الاخبار المتجمعة عنه ، ونفخ الحياة في الهيكل العظمى لتاريخ حياته . وهكذا تتميز معنا جوانب الحق من جوانب الباطل في كلام انطون بك الجميل .

ودلالة الشعر الصحيح على الحياة الشعورية لا تحتاج إلى اسهاب لأن الشعر إن كان ذوب النفس ، فهو مظهر ما يختلج في الوجدان من نبضات الحياة وخلجات الشعور . من هنا لا نرى في قولنا إن شعر مطران ذو دلالة على حياة الرجل الشعورية ما يحتاج إلى الاثبات . فمطران يجعلنا في قصيدته عن بعلبك — مثلاً — نتمثل حياته الشعورية في صباح حين يقول :

نزقاً (٧٦) بنيهنَّ غراً لمعوبا	لا هيأ عن تبشّر واعتبار
مستقلاً عظيمها مستخفّاً	ما بها من مهابة ووقار
نتبارى كأنّأ فراشا	روضة مالنا من استقرار

كما أنه يجعلنا نتمثل من شعره حياته الشعورية وقد كبر وخاض معترك الحياة ، ذلك حين يقول .

في هجرة لا أنس فيها	للغريب ولا صفاء
تتقذف الأفق بى	تقذف العواصف للهباء
وتحيط بى لحج الصروف	فمن بلاء فى بلاء

(٧٥) انظر عن المتنبي : محمود محمد شاكر في دراسته ، المقتطف م ٨٨ ج ١ ( يناير ) ١٩٣٦ وهى خير دراسة كتبت عن المتنبي . وانظر عن ابن الرومي دراسة عباس محمود العقاد ، ص ٧٦ — ٢٦٢ .  
(٧٦) أى بين آثار بعلبك .

وهكذا يمكننا أن ننقل في شعر مطران ندرس منها أطوار حياته الداخلية في تقبضها ، ومظاهر حياته الوجدانية والشعورية •

وأنت قد تجد من الشعراء من يجعلك تركب الصعب في قراءة شعره حين تريد أن تستدل منها على حياته الشعورية • ذلك من حيث تبلغ فيه الصنعة حدا تجعله يحاكي صدق العاطفة • على أن هذا الحال وإن كان معروفا في شاعر مثل البحترى يجعلك تحترس في دراستك له ، فانه متخالط في غيره من شعراء العربية ، ومن هنا جاءت صعوبة دراسة حياتهم من شعرهم ، اللهم إلا الذين بلغ فيهم الإحساس الشعري حدا يجعلهم في عصمة عن الارتفاع بالصناعة إلى صور لا تمثلها شعورهم ولا تقوم لها في وجدانهم قائمة •

ومطران من حيث كون شعره ذوب نفسه وخلاصة ما يضطرب في وجدانه يجعلنا في مأمن من التحرز عند دراسة حياته الشعورية من شعره • ذلك أن الرجل لا يقول الشعر إلا عن وجدان صادق ، ومراثيه ومدائحه لا تعتمد على جودة الصياغة وقوة الصناعة التي يرتفع بها إلى محاكاة العاطفة ، إنما يقوم على فيض الشعور ، وشعور الرجل يتلون بصلاته الاجتماعية بالناس الذين يقول شعره فيهم في الظروف السارة أو الحزينة ، (٧٧) وهو في هذا يمثل في تاريخ الأدب العربي لونا قائما بذاته • وهكذا يمكن النزول من شعر الرجل إلى الحالات الشعورية التي تتشكل وفقا لها صلاته الاجتماعية بالناس •

وشعر خليل مطران ان كان في عمومه يمكننا من أن ندرس حياته الشعورية والوجدانية ، دراسة مفصلة دقيقة تغنينا عن تفحص الأخبار والنظر في دلالاتها الشعورية ، فإن هذا الشعر كما قلنا ، لا يمكن أن يعتبر مرجعا قائما بذاته في دراسة تاريخ حياة الرجل من وجهتها المعاشية على

وجه من التفصيل • ومع هذا كما قلنا وسبق إلى ذلك الإشارة في الامكان ،  
بالإضافة الى ما بين يدينا من أخبار الرجل ، أن نستوفى ترجمة حياة الرجل  
جهد المستطاع ، يتداخل في هذا الاستيفاء الاستنتاج والنظر والتعرف  
والاستطلاع لما وراء هذه النبضات الذي يحملها شعره والرجوع بها الى  
ما يمكن ان يتجانس في الهيكل العظمى لتاريخ حياة الرجل المتكون من  
الاخبار التي جمعناها عن مطران •



## خاتمة

من وجهة نظر خاصة يمكننا أن نقسم تاريخ حياة مطران بالنسبة للأطوار التي لبسها من عصره ، إلى ثلاثة أدوار : تبدأ الأولى من ميلاده وتنتهى باستقراره فى مصر • وتبدأ الثانية من حيث ينتهى الدور الاول وينتهى بالحرب الكبرى • ويبدأ الدور الثالث يوم وضعت الحرب أوزارها وهو مستمر إلى يومنا هذا •

اما عن كون هذا التقسيم هو التقسيم الطبيعى • فذلك ما لا نشك فيه ، لأن هذه القسمة تمثل من جهة مراحل نشاط الرجل ، ومن جهة أخرى تكامل شخصيته وظهور فنه • فالطور الاول هو طور النشوء ، والطور الثانى هو طور النضوج ، والطور الثالث هو طور التكامل والتمام وسيظهر من بحثنا لحياة الرجل من سبل التحقيق الذى سنأخذ أنفسنا به ، ان هذا هذا التقسيم منهجى وأنه طبيعى فى هيكل بحثنا الذى سنقوم به •

## المبحث السادس \*

### الطور الاول من حياة مطران

(توطئة) ينتسب خليل مطران إلى أسرة عربية مسيحية عريقة الأصل تعرف ببطن « أولاد نسيم » ترتقى بنسبها إلى شعبة « غسان » (٧٨) • ولم تكن إقامة بطن « أولاد نسيم » ثابتة فقد كانت تنتقل تماما كأصولها — من قبائل الغساسنة — في الإقليم الذي حول دمشق وتدمر وحمص • وكانت بعض أفخاذ بطن « أولاد نسيم » تصل في جولانها بأرض الشام شمالا حتى حمص بسوريا ، وجنوبا حتى صفد بفلسطين ، ولا تزال من بطن « أولاد نسيم » أفخاذ إلى اليوم في أرض حوران بجبل الدروز وبوادي البقاع بלבnan الكبير •

وقد استطاع بطن « أولاد نسيم » أن يحتفظوا بالأصل المسيحي في عقيدتهم ، رغم الصعوبات التي كانوا يلاقونها ككل أقلية في عصور الظلمات وكان أن سيم من أفراد البطن على قومه مطران ، عرف بيته بآل المطران • وحدث أن سار منهم رهط شرقا حتى انتهى إلى العراق ومضى جانب من هؤلاء من العراق حتى انتهوا إلى ما بين النهرين • غير أن هذا الرهط افتقد بابتعاده عن موطنه قوة العصبية القبلية التي كانت تربطه بالنصرانية فمال للإسلام واعتقه • وكان من هؤلاء الذين أسلموا شاعر

\* المقتطف ، يونيو ١٩٣٩ ص ٨٣ وما يلي •

(٧٨) الغساسنة شعبة من العرب أسسوا دولة في الجاهلية في الشام متأثرين بالمدنية اليونانية ، والأخبار المروية عنهم في كتب العرب قل أن تمد الباحث بما يستطيع أن يؤلف من شتاتها هيكلًا تاريخيًا ، إلا أنها بالإضافة إلى ما تحده من نتف مبعثرة في كتب المؤلفين البيزنطيين ، يمكن أن تساعد على تكوين فكرة عامة عنهم • ويعتبر مقال المستشرق تيودر نولدكه Th. Noldeke

Die Ghassauischen Furstenaudem Hause

Abhand. d. konppess. Akad. d.

wessenschaften, Berlin 1887.

خير ما كتب عنهم وتجدده في

زمانه أبو محمد المطراني الذي عاش في بخارى في القرن الخامس للهجرة (٧٩) • على أن هذا الرهط الذي ذهب شرقا واعتنق الإسلام ذاب مع الزمن في مجموع المسلمين حتى غاب خبره في التاريخ • أما العشائر التي بقيت في موطنها الأولى — بلاد الغساسنة — حوالى حمص وتدمر ودمشق ، وما صاقت تلك المدائن من الأصقاع ، فقد احتفظت بعصبيتها وحافظت على الأصل المسيحي في عقيدتها ، وإن افترقت مع الزمن اسمها الجديد ورجعت تتخذ لنفسها اسم « أولاد نسيم » (٨٠) •

وحدث في القرن السادس عشر أن انتقل من حمص إلى الجنوب بعض الأفضاخ من بطن « أولاد نسيم » واستقرت جموعها ببلبك ووادي البقاع • وكان أن سيم من هؤلاء مطران على بلبك عام ١٦٢٨ باسم المطران « ابيفانوس » • وحيث ان المطرانية في ذلك الوقت لم تكن لها دار بيعة يجلس فيها المطران ليتصرف في شؤون رعاياه الروحية ، فقد كان المطران — عادة — يتخذ من بيته دار للمطرانية • من هنا عرف أبناء المطران ابيفانوس — الذي سيم مطرانا وهو أرمل وذو أولاد — باسم المطران وعرف بيتهم ببيت المطران (٨١) وهكذا جدد التاريخ في بطن « أولاد نسيم » بيت المطران ، للمرة الثانية ، ومن هذا البيت الجديد خرج خليل مطران إلى الحياة •

نشأ من أولاد المطران ابيفانوس أسر تكاثرت أفرادها مع الزمن ، بقى بعضها مستقرا في بلبك ووادي البقاع وما جاورها من البطاح والبعض الآخر غادرها ، فسار رهط منهم شمالا حتى انتهى إلى حمص واستقر بها ، ونزلت جماعة من هذا الرهط وبقيت فيها • ومضى رهط منهم جنوبا إلى فلسطين وعاش فيها • من هذا الرهط قام جبران المطران المعروف بكحيل

(٧٩) الثعالبي في يتيمة الدهر — طبع دمشق — ج ٤ ص ٤٥ — ٥٢ •

(٨٠) عيسى اسكندر المعلوف في الاخبار المروية في الاسر الشرقية •

(٨١) ميخائيل موسى آلوف البعلبكي في تاريخ بلبك ، بيروت ١٩٢٦

في القرن السابع عشر ورحل الى مصر ونزل دمياط وأسس فيها بيت كحيل المعروف (٨٢) .

ويظهر أن هجرة بعض أفراد آل مطران كانت نتيجة لتكاثرهم من جهة ، ولما نزل بهم من التضييق من أمراء بنى الحرفوش الذين كان لهم السلطان على بعلبك ووادي البقاع (٨٣) . غير ان صراع الأمراء الحرافشة فيما بينهم طيلة خمسة قرون من زمان أضعفهم ، وكان خروجهم المتوالى على ولاية الدولة العثمانية سببا في ان تجرد الدولة العثمانية عليهم قوة في أواسط القرن التاسع عشر تعقبتهم وقضت عليهم نهائيا (٨٤) . غير أن القضاء على الاسرة الحرفوشية لم يقض على الروح الاقطاعية فقد تجمع أهالي مدينة بعلبك وسكان وادي البقاع جماعات حول أسر ذات نفوذ ومكانة (٨٥) وكان في طليعة هذه الاسر أسرة آل مطران (٨٦) .

## - ١ -

نزل أجداد بيت المطران « بَعْلَبَك » في تاريخ قديم فاخلتط تاريخهم بتاريخ بعلبك و « بَعْلَبَك » والعامة تلفظها « بَعْلَبَك » مدينة من أشهر مدائن لبنان ، تقع شمالا في وادي البقاع على سفح الجبل من سلاسل جبال لبنان في خط عرض ٣٤°١٠ وطول ٣٦°١١ شرقا علوها عن سطح البحر ١٥٠ مترا تقع على مسافة ٣١ ميلا من دمشق على خط مستقيم إلى الشمال الغربي ، ومن طرابلس ٣٢ ميلا ومن تدمر ١٠٩ أميال . والمدينة متسلطة بموقعها على سهل بعلبك . وهو قسم من سهل وادي البقاع الفسيح الذي يمتد أكثر من خمسين ميلا . وتقع المدينة على رأس المنحدر من الوادي الذي

(٨٢) خليل مطران في كلام له عن المأثورات في آل مطران .

(٨٣) تاريخ بعلبك ، بيروت ١٩٢٦ ص ١١٨ .

(٨٤) المرجع ذاته ، ص ١٠٦ - ١١١ .

(٨٥) المرجع ذاته ، ص ١١١ سطر ٧ - ١١ وص ١١٢ .

(٨٦) المرجع ذاته ، ص ١١٢ الفقرة ٣ .

(م ١٧ - شعراء معاصرون )

يعتبر أعلى سهول الشام ، ومنه تتحدر الأراضي شمالا وجنوبا إلى الأقالص من بلاد الشام . فتتحد مع انحدار الارض الانهار التي تتبع من المرتفعات التي تصاقب المدينة ، والتي تروى مياهها جل أرض الشام ، والتي تنتهي شمالا أو جنوبا الى بحر الروم (٨٧) .

وجو المدينة صحى جاف لقربه من الصحراء من جهة ، ولوقوعه في سهل وسط سلسلتى جبال لبنان ، الشرقية شرق المدينة ، والغربية غربها . والمدينة تعتبر من أقدم مدائن الدنيا القديمة ورد اسمها بصيغة « بل ببعوتو » في السريانية بمعنى بل البقاع (٨٨) . ويظهر أن العرب عربوها إلى بعلبك ولا شك أن هذا التعريب حدث في عهد سحيق من الجاهلية ، فقد كان للعرب القدماء صلات وثيقة بسوريا . ومما يؤيد هذا الظن أن ذكرها ورد في العصر الجاهلى في بعض كلام الشعراء الجاهليين فوردت في قصيدة لأمرئ القيس إذ يقول :

لقد أنكرتني بعلبك وأهلها      ولا بن جريح في قرى حمص أنكرا

وقد ذكرها عمرو بن كلثوم كذلك في بيت ضمن معلقته حيث يقول :

وكاس قد شربت ببعلبك      وأخرى في دمشق وقاسرينا

ولقد تقلبت الدنيا على المدينة بين رفع وخفض ، فبينما كانت تعتبر من مدائن الدنيا الزاهرة على عهد الفينيقيين ، وصل بها الحال في عهد حكم الأمراء بنى الحرفوش من التدهور ، ان أصبحت بادة صغيرة منزوية بين مدائن الشام ، حتى انه لم يكن بها عند احتلال المصريين لها في عام ١٨٣١ غير سبعة وعشرين بيتا من المسيحيين ، وقليل من البيوتات الإسلامية ما بين سنية وشيعية (٨٩) .

(٨٧) تاريخ بعلبك ، ص ٧ و ٢١ — ٢٤ .

(٨٨) المرجع ذاته ، ص ٤٦ . Ency. d. ish. مادة بعلبك .

(٨٩) تاريخ بعلبك ، ص ١٠٧ .

على ان المسيحيين من أهل المدينة كانوا منذ أقدم العصور في حي خاص بهم كان يعرف بحى النصارى ، وكان هذا الحى يقع جنوب المدينة لجهة الغرب ، وفيها « الحارة التحتا والحارة الفوقا والحارة البرانية » وهذه الأخيرة كانت خارج السور العربى للمدينة • ومعظم مبانى البلدة كانت بدائية كمبانى الدساكر في غير فخامة ، وكان أصلها للسكان وأفخمها بناء وأحسنها موقعا المبانى القائمة بحى النصارى (٨٩) • وكان آل مطران في طليعة وجوه مسيحي المدينة ، وبيتهم كان خير بيوتات الحى المسيحى • وكان موقع البيت على مقربة من باب المدينة المعروف بباب الشام ، وكان على مقربة منها حدائق وبساتين وضياع يمتلكها بيت المطران ، كانت تمتد في الوادى الى أبعد من حدود الطرف •

في هذا البيت ولد خليل مطران في أوائل العقد الثامن من القرن التاسع ، من أب من الأسرة المطرانية ومن أم يتصل نسبها بآل الصباغ • أما والد المطران فهو عبده مطران من مبرزى رجالات بعلبك ومن أصحاب الضياع والدساكر في وادى البقاع ومن المشتغلين بالتجارة • وكانت أراضيه ومتاجره ترد عليه ربعا وفيرا • تزوج بوالدة الخليل في حيفا من مدائن سوريا الجنوبية • ثم استقر بها في بلدته بعلبك وعاش معها ، وأنجبت هى منه أبناء بنين وبنات ، وكان منهم الخليل •

كانت والددة الخليل من آل الصباغ ، إحدى الأسر العربية النصرانية النازلة سوريا الجنوبية في أرض فلسطين جهة حيفا وما صاقبها من الأراضي وكان والدها من أعيان حيفا • أما والدها الأبيها فكان من أبرز مساعدى الجزار أيام ولايته على عكا • غير أن سوء التفاهم وقع بين الجزار وبينه ، فتهعرض لمخاطر بإقامته بفلسطين • فاضطر أن ينزح

---

(٩٠) تاريخ بعلبك ، ص ١١ — ١٢ وعلى وجه خاص الفقرة الأولى من ص ١٢ •

انى لبنان وان يعيش فيها ردحا من الزمن ، حتى بادت دولة الجزار ، ودالت أيامه • وقد نشأ أولاده في لبنان • ثم تفرقوا في أرض الشام وكان منهم واحدا استقر بحيفا واحتل فيها مكانة ، زفت احدى بناته الى عبده مطران ، احد فروع الأسرة المطرانية •

وكان عبده مطران رجلا بسيطا في غير تكلف مبسوط اليد • نشأ متأثرا بجو أسرته ، فأخذ عنها تقاليدها وأخلاقها وبثها في محيط أسرته ، وبثها عن طريق هذا المحيط في أبنائه • أما والدة الخليل فكانت سيدة كاملة ذات شهامة • ربت أولادها تربية مثالية ، وكان يساعدها على هذا ، جو الأسرة بما بينها وبين بعلمها من الوفاق والالتئام ، الذى كان يسبغ على العائلة جوا هادئا • ويجعلها تنصرف عن صغار الامور إلى بذل كل الجهد في تقويم أبنائها • من بنين وبنات بتربية صحيحة • وكان جو الأسرة يدفع الأولاد إلى النشاط والحركة في غم • صخب لا ضجيج ، والأم ساهرة من وراء ذلك كله تصلح من البيئة ، أو قل تهيب الأسباب فيها إلى الحد الذى يمكن لها أغراضها في تقويم أبنائها وتربيتهم • وهذه التربية التى أخذت بها أبنائها جعلتهم يعتمدون على أنفسهم وعلى تعاملهم مع محيطهم معاملة تعتمد على الذات ، وهكذا عملت على أن تمهد لأشخاصيتهم السبيل للوضوح والاستبانة متقومة بذاتيتها • وكان لهذا أثره الفعّال في التكوين الخلقى لأبنائها (٩١) ، وتكييف نفسياتهم وتقويم ذاتيتهم على نمط خاص •

---

(٩٠) خلال مطران — معلومات شخصية مستقاه بحديث مستفيض معه مساء يوم ٦ مايو ١٩٣٩ م بالاسكندرية • وكل ما استقيناه من خليل مطران نفسه سنشير اليه في الهوامش بعبارة — عن خليل مطران — •

## - ٢ -

ولد خليل مطران بمدينة بعلبك في شهر يوليو عام ١٨٧٢ (٩٢) وعاش الخليل أيام طفولته الأولى مفصلاً بحركاته وأعماله عن مزاج عصبى أصيل وطبيعة ذات حيوية زائدة ومشاعر متقدة وإحساسات زاخرة . وكان مظهر هذا المزاج وهذه الطبيعة من الطفل نشاطاً متصلاً عجيباً وحركة متصلة الحلقات . ومع هذا النشاط والحركة اللذين كان يبدو بهما الطفل لم يكن محيطه الاجتماعى العائلى يتداخل في نشاطه تداخلاً مباشراً ولهذا كانت حركات الطفل هسرة . يقوم بها عن دافع نفسى داخلى ، وان كان لولادته بعض الأثر في الحصول على الدافع أو تكييفه بصورة خاصة عن طريق غير مباشر ، يتصل بتهيئتها البيئية العائلية على وجه يسمح لإثارة الدافع عند الطفل على الوجه الذى كانت ترغب فيه . ولما كانت حالة الطفل - خصوصاً في هذه الايام المبكرة من الطفولة - تحبب إليه أنواع النشاط ، ليصرف بعض الجهد الذى يتكافأ وحيويته الزائدة ، فقد كان خليل مطران في تلك الايام كثير الحركة والفعل ، وكانت كثرة حركاته سبباً في أن تكثر معها عثراته . وكان المحيط الذى يتعامل معه يسمح له أن يتفهم هذه العثرات ، ويقوم من كل عثرة معاوداً الكرة من جديدة للحصول على النتيجة التى يرغب فيها والتى تدفعه اليها بواعثه النفسية الأولية . وهكذا كان ترك الخليل في طفولته حراً في مواجهة محيطه البدائى يتعامل معه بحرية تامة ، سبباً في أن يخلص مع الزمن بخلة مؤصلة رسخت في نفسه ، وقامت مقام الطبيعة الأصلية ، هذه الخلة هي : خلة المعاودة والمراجعة .

ويمكنك أن تفهم طبيعة خليل مطران كلها على حقيقتها وتذكر شخصيته في تقبضها الداخلى اذا لاحظت أن الطبع الأصل من نفسه هو طبيعة

---

(٩٣) أبو شادى في أصداء الحياة ، يقول ان مطران ولد سنة ١٨٧١ - انظر ص ١١ - وقد جارته كل المصادر الامرنجية في هذا التاريخ . غير أن خليل مطران صحح هذا التاريخ بأنه من مواليد عام ١٨٧٢ .



الاتفعال بقوة والاستجابة الاشياء بشدة وأن طبيعة الانفعال الهادى الذى يطالعك بها الخليل ، والاستجابة ببطء للمؤثرات انما تأصلت فى نفسه مع الزمن بحكم المعاودة والمراجعة . ومن هذين الشطرين المتقابلين فى شخص الخليل ، تكونت ذاتيته على نمط خاص : شدة فى الحساسية وزخور فى المشاعر وترسل مع النزوات ، ثم محاسبة دقيقة للنفس وبواعثها ونزواتها مهدت السبيل لل خليل أن يخلص ببناء ذاتيته على النمط الذى يبدو عليه (٩٣) .

فإذا لاحظنا أن المحيط العائلى لل خليل ، كان آخذا بنظام من التربية امتزج فيه طرف من نظام التربية التركية التى تقوم على التضييق والتقييد مع نظام التربية العربية البدوية التى تقوم على الانطلاق والتحرر ، كان لنا من هذا كله ، ما يمكننا من أن نتمثل فى أذهاننا صورة — تقرية للجو الذى نشأ فيه الخليل وترعرع فتأثرتكيفت تبعال هذا التأثير نفسيته وتقومت تبعاً لها شخصيته .

كان نظام التربية الذى أخذ به الخليل يختلط فيه نصف من التضييق والتقييد ، بنصف من الانطلاق والتحرر . وكان جانب التقييد فى التداخل فى أمر البيئة العائلية وتكيفها على النمط الذى يجعل الأطفال يتعاملون معها على الوجه الذى يرغب فيه الأبوان عادة . أما جانب الحركة فقد كان فى اطلاق الأمور للأطفال يتعاملون مع بيئتهم فى حرية تامة . وكان مظهر هذا التعامل الحر مع البيئة أن يتداخل الخليل مع إخوته وأقرانه من الأطفال يلعبون فى حرية ، لا تقيد بها رغائب الأبوين . وإن كانت عين الأم تسهر عليهم ولا تغيبهم عنها ، وقد خلص الخليل من هذه السنين بطبيعته الاجتماعية التى تميل الى خلق جملة صلات اجتماعية une somme de rapports sociaux — مع الناس ، هذه أظهر صفة فى نفس الخليل فى الحياة الاجتماعية التى عاشها كرجل اجتماعى يعيش فى

(٩٣) يقول مطران : فى المعاودة وحدها تاريخ تكون شخصيتى ، فقد كان هناك عاملان يفعلان فى نفسى : شدة الحساسية ومحاسبة النفس ، ومن هذين العاملين خلصت بتكوين نفسى على نمط خاص

المحيط الشرقى الفردى المتصف بصفة الانعزال وهكذا يمكننا أن نفهم في شيء من الحدس أيام الطفولة التى عاشها الخليل على وجهها الصحيح •

أخذ الخليل ينمو ويتزعرع ويقطع سننى الطفولة • وما بلغ من العمر حدا يسمح له بالخروج مع أفراد أسرته حتى هوى ركوب الخيل وقام في نفسه ميل إلى أن يجارى آله في المسباق على متونها في المضمار • غير أن ركوب الخيل لم يكن من السهولة في مكان • وقد كان دونه للفتى عقبات ، ولكن عزم الغلام وما كان أظهره من الرغبة الملحة والإرادة الصادقة والعزم القوى جعلت الغلام يتغلب على كل الصعاب • وإذا به يجري مع الكبار في المضمار يسابقهم ويسبقونه ولكن قرب عهد الغلام بالطفولة وأحلامها وبعض الشيء من طيش الصبا ، كانا يدفعانه وهو راكب جواده إلى القيام بحركات صعب وبمغامرات في الجرى والسباق • ولم تكن تسلم نتائج حركاته ومغامراته كل مرة فكان كثيرا ما يتردى عن جواده ويسقط من على ظهره وكان والداه ينصحانه ولكنه لم يكن لينتصح ويستمع إلى صوت العقل في كلام أبويه ، فقد نشأ يتصرف طبق هوى نفسه ويتحرك وفق رغباته وما يصور له عقله ولم يجد والده وقد رأى من غلامه ما يتعرض له من الأخطار إلا أن يفكر في الاستفادة من شدة حيوية الغلام ونشاطه في تعليمه وتنقيفه • فقد كان المحيط العام في ذلك الحين يدفع الآباء إلى تعليم أولادهم وتنقيف أبنائهم • فقد انتشرت المدارس في أرجاء الشام وغمرت البلاد موجة تدفع الناس إلى تمكين أبنائهم من الانتهاز من ورد العلم • وحدث أن خرج الغلام يركض ويسابق أعمامه وأقرانه وإذا بزمام الجواد يفلت من يده فيسقط ، فتتكسر بعض ضلوع صدره • ويرى والده أن الوقت ازف للتعليمه فما تمثال للشفاء حتى يرسل به الى رحلة ليتعلم فيها أصول الكتابة والقراءة •



انتقل الغلام إلى رحلة وهناك في مدرسة أولية أخذ يتعلم مبادئ الكتابة وأصول الحساب • وظل الغلام فترة من الزمن يتلقى علومه الاولية

في رحلة في قابلية على الدرس حتى أوفى على القمام فأرسله والده الى بيروت وألحقه بالقسم الداخلى من الكلية البطريركية ، وظل الغلام بالمدرسة ردحا من الزمن حتى بلغ السابعة عشرة • ثم تخرج من الكلية وقد فاز بمحصول ثقافى فى العلم والادب واللغة يوازن ما يفوز به الآخرون فى أضعاف السنين التى درسها • وقد وجد الفتى فى التعلم ما يرضى رغائبه وفى القراءة ما يشبع نوازع نفسه • فتهالك على التعليم وأدهن القراءة بنهم عجيب ، لا يترك كتابا يقع تحت يده إلا ويلتهمه التهاما • وقد كان يساعده فى ذلك تفتح نفسيته للمعرفة وإقباله بنشاط عجيب على الدرس والتحصيل •

وتخرج الفتى من الكلية بعد أن تتقن ثقافة عربية خالصة من جهة واتصل بالثقافة الأوربية اتصالا تاما من جهة أخرى • وكان من مقدمات تثقيفه ثقافة عربية أن مدرسه فى الصف كان الشيخ ابراهيم اليازجى إمام اللغة فى عصره • وعنه أخذ اللغة العربية والثقافة العربية الخالصة • على أن الشيخ ابراهيم اليازجى إن ازجى به إلى ميدان الأدب العربى البحت ، فقد كان اتصال الفتى بالأدب الفرنسىة بالكلية سببا فى أن تفتح نفسه عن آفاق جديدة من الحياة والشعور ، لم يجد ما يكافئها فى الأدب العربى الخالص ومن هنا اعتقد الفتى وهو ابن ثقافتين ، أن المستقبل فى الأدب العربى ، ليس للنماذج التى تذهب تحاكى طرائق القدامى فى المعانى والأشكال والمشاعر والصور ، وإنما للنماذج التى تعبر عن روح العصر وخلجاته ومشاعره واتجاهاته فى قالب عربى رصين • وحاول مطران أن يطرُق الأدب ، خصوصا فى ساحة الشعر على هذا الاعتبار ، فنظم عدة قصائد ، وهو فى الصف النهائى من الكلية ، نجد نموذجا منها فى أول ديوانه موسومة بالتاريخ « ١٧٠٦ — ١٨٧٠ » اشارة الى معركة بينا ودخول الألمان باريس (٩٤) وقد لاقى مطران لانتهاجه هذا النهج الكثير

من الاعتراضات خصوصا في محيطه المدرسى من أساتذته ، وعلى وجه خاص من الشيخ ابراهيم اليازجى ، الذى قال له : كيف يجوز ان يرد في شعرك العربى لفظ نابليون ؟ » وبمثل هذه العقلية المحافظة كان مطران يلاقى الاعتراضات الأولى في حياته بخصوص النهج الجديد الذى حاول أن يأخذ نفسه في نظم الشعر .

كان العهد الذى أخذ فيه خليل مطران بنظم الشعر من النهج الجديد ، خاضعا لموجيات العصر القديم : فقد كان سريان الشعر — شعر الفحول المطبوعين من شعراء العربية الخالص في العصر الأموى والعباسى ، والمشهود لهم بالسبق في الشاعرية — بين أيدي المتأديبين على أثر قيام الطباعة في الشرق الأدنى والاهتمام بطبع دواوين شعر الفحول سببا في إحياء الشعر العربى وديباجته الجزلة • وكان يساعد على ذلك احياء اللغة العربية الخالصة من شوائب العجمة • وكان كل هذا يمهّد السبيل لتدور الشاعرية على الاغراض القديمة التى دار عليها الشعر العربى • غير أن مطران الذى تفتحت نفسيته على آفاق جديدة من الحياة والشعور في الآداب الأوروبية ، ولس قوة حركة التجديد في الأدب التركى بجهود شناسى وضيا باشا ونامق كمال وعبد الحق حامد ، أدرك أن الحياة التى تدور في عصره غير الحياة التى كانت تدور في العصور السالفة ، وأن الاغراض التى يقول فيها الشعر ، شعراء العرب الاقدمون لا تلزم شعراء عصره وهو في هذا يقول :

« اللغة غير التصور والرأى ، وان خطة العرب في الشعر لا يجب حتما أن تكون خطتنا ، بل للعرب عصرهم ولنا عصرنا ولهم آدابهم وأخلاقهم وعلومهم ولنا آدابنا وأخلاقنا وحاجاتنا وعلومنا • ولهذا وجب ان يكون شعرنا ممثلا لتصورنا وشعورنا لا لتصورهم وشعورهم » (٩٥) •

وعلى هذا الأساس جعل الشاعرية شيئا يدور حول روح العصر • وجعل البيان الشعري شيئا مرنا وليس بالشيء الجامد الذى له رسم

خاص ، يدور مع العصر ويتطور مع الزمان ، وإن كان يتقوم في كل هذا بالمبادئ الأولى الثابتة •

غير أن نشأة مطران متصلا بالثقافة العربية الخالصة من جهة وتلمذته على إمام اللغة الفصحى الشيخ ابراهيم اليازجي من جهة أخرى ، مكن قدمه في اللغة العربية وجعله راسخ العلم فيها وما كان في مستطاع مطران أن يخرج على أوضاع اللغة العربية من حيث سرت في نفسه أوضاعها فخالطتها لهذا اضطر مطران ان يقول الشعر في الاغراض الجديدة ولكن مصبوبة في القوالب العربية الخالصة • ولكن حركة الجديد التي أخذ بها مطران لم تكن لتستساغ عند المثقفين من جمهور العربية • وقد تكونت أذواقهم على غرار عربي محض ، فاضطر مطران أن ينظم الشعر في الاغراض القديمة ، ولكن تشعر في روحها شيئا من الحياة الجديدة التي تفتحت في جنباتها شاعرية مطران • ذلك ليثبت للناس انه ما يقول الجديد عن عجز عن القديم ، ولكن نزولا على روح العصر •

### - ٣ -

نظم خليل مطران في الفترة التي انقضت بين عام ١٨٨٨ وعام ١٨٩٠ بعض القصائد على النسق القديم الذي كان شعراء العرب ينظمون الشعر على غرار • وكان حديث العهد في التخرج من الكلية غير أنه اكتسب شهرة واسعة في بيروت ، وكانت حاضرة الادب والعلم والفن في كل القطر السوري ولبنان ، ومن أعظم حواضر الثقافة في الشرق في ذلك العصر • ولم يكن ينازع مطران الشهرة من أقرانه غير الأمير شكيب ارسلان الذي كان حديث التخرج من كلية الحكمة وإلياس صالح الذي تخرج من الكلية الأمريكية •

وكان نشاط مطران العظيم قد أخذ يظهر في ميدان الحياة الاجتماعية ببيروت ، واشتهر مطران بالشعر الثوري ، الذي كان يقوله ضد الاستبداد

الحميدى فاتهم بأنه يعمل للثورة وأوقف ، ولكن الحكومة العثمانية لم تعثر على مستندات كتابية وقرائن قوية تدينه بها فأطلقت سراحه ولكن أخذت تضايقه • فى ذلك الوقت أصيب مطران بداء « ذات الجنب » وأشرف على الهلاك ، وكان يعود فى ذلك الحين الدكتور فان ديك الشهير ونجا مطران بأعجوبة من الهلاك ، وما استرد قواه حتى رأى أهله أن يغادر سوريا إلى الخارج تخلصا من مضايقات الحكومة فعزم على السفر إلى باريس •

وفى صيف عام ١٨٩٠ خرج مطران من بيروت ووجهته باريس • ووصل إليها وأقام فيها ردحا من الزمن ، بعد أن عرج فى طريقه إليها على الاسكندرية لبضعة أيام (٩٦) •

وانتهى مطران من سفره الى باريس ، وأقام فيها ردحا من الزمن ، متصلا برجال الحكومة الوطنية التركية فى باريس ، من أعضاء حزب « جون تورك — تركيا الفتاة — » ، وقد لاقى مطران فى باريس ، زعيمهم أحمد رضا بك الذى انتخب فيما بعد رئيسا لمجلس المبعوثان التركى ، وكانت لمطران جلسات مع رجال — جماعة تركيا الفتاة — فى مقهى السلام Café de La Paix وكان نشاط مطران فى باريس سببا فى ان يثير شكوك رجال السفارة التركية الذين دسوا له عند الحكومة الفرنسية ، وهكذا شعر مطران للمرة الثانية بالتضييق من جهة السلطات التركية •

فى ذلك الوقت فكر مطران فى ان يهاجر الى شيلي بأمريكا الجنوبية وكانت حكومة شيلي قد جعلت امتيازات مغرية للمهاجرين • فكانت تقطع لهم الأراضى الواسعة وتعفيهم من الضرائب والمكوس لأعوام وتساعدهم على استغلال الأرض • واكتب مطران لهذه الغاية على تعلم اللغة الاسبانية والأمل يحدوه ان يتمكن من الهجرة الى شيلي ، ولكن حدث ما صدفه

عن هذه الوجهة ، وجعله يولى وجهته نحو مصر فيرحل اليها في صيف عام ١٨٩٢ ، فتربطه الظروف لمصر فيستقر بها (٩٧) •

كانت حياة مطران في باريس نشاطا متصلا ، في سبيل الدرس والترحال من آداب الافرنج من جهة والجهاد في سبيل الدستور وتحرير العناصر التي في الدولة العثمانية من جهة أخرى • ولقد اتصلت الأسباب بين نفس مطران في تلك الفترة وبين شعر « الفردي موسيه » ، فقد فتن مطران ، وهو في عنفوان الشباب ، ومشاعره في فورة انتقادها بزخور الاحساسات وعمق المشاعر التي يتميز بها شاعر الفرنسيين الرومانسي ، ومن هنا كان وقوعه تحت تأثير موسيه مما يظهر بعد في القصائد الأولى من ديوانه •

وكان مطران قد خلص من أيام دراسته والسنين التي أعقبتها في سوريا بثقافة يشوبها القليل من الثقافة العامة • فقد كان له اطلاع على العلوم الرياضية والفلكية وشؤون علم الفزياء والكيمياء والحياة والحيوان ، وكانت هذه الثقافة العلمية يخالطها اطلاع على الفنون كتواريخ الأمم وفلسفات الشعوب ، ومن هذه الثقافة الخليطة التي يغلب عليها الاتجاه الأدبي كان مطران يتخذ اللبنات الأولى لتفكيره •

وكانت طبيعة المعاودة والمراجعة في الفتى ترجيه الى درس آداب مختلف المدارس الأدبية الإفرنجية عن طريق اللغة الفرنسية ، وهو مهما يصدف عن بعض الألوان من الآداب وبعض المدارس الأدبية بدافع نفسه ، فانه كان يكره نفسه على الدرس والتعمق في البحث ، وبهذا وحده خلص مطران بثقافة أدبية كاملة تنطوى على كل المذاهب الأدبية التي عرفها تاريخ الآداب الى عهده •

وكانت معرفة مطران بالتركية والانكليزية ، سببا في أن يحايل الاطلاع على آداب الاتراك والانكليز في لغاتهم الأصلية فقراً لأعلام

(٩٧) هذا الكلام تصحيح في العموم لما رواه لنا توفيق حبيب • والاصل في هذا التصحيح كلام مطران نفسه •

المدرسة الجديدة في تركيا ما كتبوه من الشعر وما أخرجوه من المسرحيات والآثار الأدبية وتأثر بمطالعته ، وعنى وجه خاص بآثار نامق كمال وناجى واکرم وحامد من أعلام الأدب التركى ، كما انه اطلع على آداب الانكليز اطلاقا سريعا في نلك الأيام وان عاد اليها في الطور الثانى وأوائل اطور الثالث من عمره يمعن في مطالعتها ويحاول ان ينقل بعض روائعها الى العربية • ومهما تكن حقيقة هذا انطور من حياة مطران ، فلا شك في أنه في طور استعداد وتهيؤ واستجماع للأسباب • ولم يظهر من مطران من مظاهر النشاط الأدبى غير بضع قصائد من الطريقة القديمة في النظم ، قال جنبها في أغراض ثورية ومناسبات عارضة ، ولم يسجل منها غير قصيدته « ١٨٠٦ — ١٨٠٧ » المثبتة في صدر ديوانه (٩٨) •

تبدو شاعرية مطران في انطور الاول ، وان كانت متقومة بطرائق القدامى في نظم الشعر ، واضحة الخطوط ظاهرة المعالم • وأول شئ يطلعك من شعره مطاوعة الانفعال الشديد للاستجابة الهائلة التى تجعل لذهن مجالا للتدخل لتصفية أنوان الاحساس وضبط المشاعر والعمل على تناسب الخطوط بين الصورة من حيث كمالها وسكينتها وبين الإسلوب من حيث الوضوح والجزالة • وطبيعة المعاودة من نفسه كانت تعطيه الوقت للعناية بالتفاصيل والجزئيات ، ومن هنا كان شعره يخرج معبرا عن فكرة مطردة تصاحبها مشاعر متسقة وإحساسات مسترسلة تصاحب الفكرة • وأنت يمكنك أن تلمس هذا الأصل في شعر مطران منذ الطور الأول من حياته ، تلمسه بوضوح في قصيدته عن « بينا وفتح باريس » ولكن الغرض الاتباعى طغى على معظم مواقف القصيدة فحاول أن يخفف من صوت مشاعره ، ولكن الخلجات التى تطلعك من القصيدة لا تجعلك تشك في صحة المقررات التى نعرضها ، خصوصا اذا نظرت الى قوله في هذه القصيدة :

(٩٨) يوجد بعض الشعر لمطران في الصحف والمجلات العربية التى صدرت في الفترة بين عام ١٨٨٧ — ١٨٩١ وهى تمثل الطور الأول من شعر مطران ، غير ان هذا الشعر انكره مطران فلم يسجله في ديوانه •



لبروسيا في أرض « يانا » عسكر  
 وخيامه في الافق ماثلة على  
 نفرت طلائع خيله منذ الضحي  
 فأتوا كما يجري الاتى (١٠٠) مشعبا  
 وكان نابليون في اشرافه  
 المجد رهن اشارة بيمينه  
 والفخر في راياته متمثل  
 فتهيأ الالمان لاستقباله  
 وسلا هتاف مازجته غمائم  
 ورنين آلات تكاد تظنها  
 حتى اذا كمل العتاد تقاذفوا  
 شهب ضخام آتيات والردى  
 تلقى الرجال على الثرى قتلى كما  
 لله درهم وقد حمى الوغى  
 تدعو الجراحة أختها بصدورهم  
 واذا التقى بطلان لم يتجندلا  
 واذا جواد خر فارسه دعا  
 والموت في الجيشين غير مجامل  
 يطوى الصفوف ويترك الدم اثره  
 مازال يفتك والنفوس زواحق  
 حتى تولى الذعر جيش بروسيا  
 فسعى الفرنسيون في آثارهم  
 واستفتحوا برلين وهى منيعة

مجر (٩٩) شديد البأس وافي الزاد  
 ترتيب سلسلة من الاطواد  
 تترقب الاعداء بالمرصاد  
 في غير مجرى مائه المعتاد  
 علم على علم الزعامة باد  
 والنصر بين يديه كالمعتاد  
 وطلائع العقبان في ترداد  
 كالحائط المرصوص من أجساد  
 من سل أسلحة وركض جواد  
 متجاوبات العزف بالايعاد  
 بالنار ذات البرق والارعاد  
 بمسيرهن ومثلهن غواد  
 يلقي السانبل منجل الحصاد  
 فتهاجموا كتهاجم الآساد  
 والسيف يتلو السيف في الاجياد  
 الا معا من شدة الاحقاد  
 بصهيله ذا حاجة بجواد  
 يحتاج بالازواج والافراد  
 فكأنه فلك ببحر عباد  
 وكان تلك هنيهة الميعاد  
 فتفرقوا بين القفار بداد  
 بعزائم لا ينثامن حداد (١٠١)  
 وقضوا بها الايام كالايعاد  
 فهذا الوصف لا يكذب قارئه ما نراه فيه من تصفية ألوان الاحساس  
 وضبط المشاعر والعناية الكلية بتفاصيل الواقعة ، والعرض لها ولصورها

(٩٩) جرار .

(١٠٠) السيل .

(١٠١) عزائم ماضية كحدود السيف غير أنها لا تقل .

الحسية في شكل يجلوها بمشهد منك واضحة من الإسلوب الاتباعي الذي كان شعراء العرب يقولون الشعر استنادا اليه •

### خاتمة

نلخص القول في الطور الأول من حياة مطران ، وهو طور النشوء والبناء للطور الثاني واستجماع الاسباب للظهور فيه ، بأنه كان بما يحتويه من الظروف والأحوال من المهيئات لمطران لحمل شعلة الإبداعية في الشعر العربي الحديث في الطور الثاني من حياته • وقد خلص مطران من هذا الطور بمقومات شخصيته التي تكاملت في الطور الثاني ، وكان أهم الأسباب التي تقومت بها شخصيته من هذا الطور **طبيعة المعادة التي خلص بها عن طريق التعامل الحر مع محيطه وبيئته ، وخله الحيلة التي تقومت بطبيعة المعادة التي تأصلت في نفسه • وطبيعة المعادة من نفسه** كانت تدفعه للعناية **بتفاصيل الأمور وجزئياتها** من حيث تجعله يعيد الكرة بعد الكرة على الشيء الواحد • فينزع منها مجموع أشكالها وينزل منها إلى مقوماتها من الجزئيات والتفاصيل •

وهذه العناية بجزئيات الأشياء وتفاصيلها كانت تسبغ على نظره ، **الوجهة الموضوعية •** والنظر الموضوعي كان يجعل مشاعره تلبس صورها من عالم الموضوع • ولكونها تحمل في طياتها التفاصيل والجزئيات كانت تتمثل للذهن ثبحا بتهاويلها وصورها وتساويرها ومن هنا يتقوم الأصل الموضوعي في شعر الخليل •

**وتعامل الخليل الحر مع بيئته جعله يخلص بروح ضمامية** تأنس للجماعة وتتعامل معها وتشارك الجماعة مشاعرها من آلام ومسرات ومن أحزان وأفراح ، **غير ان تعامل الخليل مع أفراد الجماعة في حيلة ، نتيجة ما** خاص به من طبيعة التريث التي خرج بها من المعادة والمراجعة •

وهكذا يمكننا أن نفهم طبيعة الخليل والأسباب التي تقومت بها الصور التي لبستها في الطور الاول من حياته •

## البحث السابع \*

### الطور الثانى من حياة مطران

(توطئة) كانت مصر فى عهد الخديوى عباس حلمى الثانى ( ١٨٩١ - ١٩١٤ ) ملتقى آمال شباب العرب وملجأ أحرار العثمانيين • ذلك أن مصر كانت قد نالت فى ظل الاحتلال الانكليزى شيئاً من الحرية ظهرت آثاره فيما كان يتمتع به المصريون فى ذلك العهد من الحرية الشخصية التى لم يكن يتمتع بها المواطنون العرب والترك خارج مصر فى ظل الدولة العثمانية • وقد هاجر الى مصر من سوريا ولبنان جمهور كبير فى تلك الفترة من الزمن تخاصا من الجو الخانق الذى تعيش فيه شعوب الدولة العثمانية ، وهو الجو الذى كان يخيم فى سمائه شبح الاستبداد الحميدى • ذلك لأن هؤلاء المهاجرين لم يكن فى استطاعتهم العمل فى محيط بلادهم بحرية وفق رغبتهم وأمانتهم ، لأن التضييق كان ينال منهم من كل جهة • وقد أظهر هؤلاء الذين نزحوا الى مصر نشاطا شمل مع الزمن جميع مناحى الحياة المصرية • غير أنه كان واضحاً فى ساحات الحياة الأدبية والاجتماعية والتجارة المصرية • والواقع أن المصريين اليوم مدينون بجانب كبير من نهضتهم لنشاط هؤلاء النازحين إلى مصر من سوريا ولبنان ، الذين اكتسبوا مع الزمن حقوق المواطن المصرى ، وإن احتفظوا داخل المجتمع المصرى بكيانهم •

وكان يتجاذب هؤلاء اللاجئين إلى مصر اتجاهين : الاتجاه الأول يتمثل فى شعور الولاء نحو الخلافة والارتباط بفكرة الجامعة العثمانية ، مقتربين بالرغبة فى الإصلاح • وكان هذا الشعور أكثر ما يظهر فى جمهور المسلمين باعتبار مركز الخلافة فى العثمانيين • ومن هنا كانوا مرتبطين بفكرة الجامعة

العثمانية (١٠٢) • أما الاتجاه الثانى فكان يتمثل فى شعور الانعزال عن الجامعة العثمانية مقرونا بالنقمة على الادارة التركية وحب التخلص منها والرغبة فى انشاء الوطن العربى وكان هذا الشعور يتركز فى الغالب فى جمهور المسيحيين من النازحين من سوريا ولبنان (١٠٣) •

وهكذا كانت مصر ملتقى الاتجاهين ومسرح العاملين فى الحقلين : حقل الجامعة العثمانية وحقل الوحدة العربية • على أننا يمكننا أن نقول ان المجرى العثمانى كان غالبا فى مصر حتى اعلان الدستور فى انحاء الدولة العثمانية عام ١٩٠٨ وذلك يظهر واضح السمات فى الآثار الأدبية لذلك الجيل •

كان خليل مطران من أولئك الذين اضطروا الى مغادرة بلادهم تحت تأثير تضيق السلطات الحكومية • عاش فى فرنسا مدة من الزمن حيث اصطدم بوجوه من التضيق جديدة كان مبعثها سفير تركيا الذى هاله نشاط مطران فى حقل الاصلاح للجامعة العثمانية (١٠٤) وهنا يقف مطران فى باريس — عاصمة فرنسا — فى المفرق بين الشرق والغرب : أیذهب غربا حتى شيلى أم يعود شرقا وينزل مصر ؟ وكان الفتى يعرف أن فى ذهابه غربا ابتعادا عن الوطن ونأيا عن ميدان العمل فى حقل الاصلاح الوطنى • ولما كان هذا عزيزا عليه ، فقد وقف مترددا يتجاذبه دافعان قويان : أحدهما يدفعه الى ترجيح فكرة الهجرة الى « شيلى » حيث المغريات والتسهيلات التى كانت تلوح بها حكومة شيلى لشباب العالم القديم حتى تجذبهم اليها ، أما الدافع الثانى فقد كان يدفعه الى ترجيح فكرة سفره الى « مصر » ويرده عن الهجرة الى « شيلى » • وقد انتهى هذا التردد بمطران الى فكرة ثابتة هى ان ينزح الى وادى النيل • ولم تكن مصر بالبلد الغريب

(١٠٢) أنيس الخورى المقدسى فى مبحث له عن النزعة العثمانية من دراسة « العوامل الفعالة فى الادب العربى الحديث » المقتطف : م ٩٢ ص ١٤٢ — ١٤٣ •

(١٠٣) الباحث نفسه فى المقتطف : م ٩٢ ج ٣ ص ٢٩٣ •

(١٠٤) المبحث السادس من هذه السلسلة فقرة ٣ •

( م ١٨ — شعراء معاصرون )

عنه ، فقد كان فيها من عشيرته وقومه جالية كبيرة يمكنه ان يأخذ مكانا لنفسه بينها ويستعين بالظاهرين من أفرادها للوصول إلى الأغراض التي كانت تراود أحلامه كأمانى حياته •

## - ١ -

تحت تأثير هذه المفكرات خرج خليل مطران من باريس ووجهته مصر ، فوصل الاسكندرية صيف عام ١٨٨٢ • وقد تصادف أن كان وصوله لمصر مقترنا بوصول نباء وفاة سليم بك تقلا مؤسس جريدة « الاهرام » وهو يصطاف مستشفى بيت مري ببلبنان • ولما علم بشارة تقلا باشا بوفاة أخيه انتمس لنفسه مساعدا له في إصدار « الأهرام » • فوجد في شخص مطران بغيته فاتخذه نائبا عنه في القاهرة ومحررا بدار « الأهرام » •

يقول خليل مطران عن بدء اشتغاله بالصحافة في دار « الاهرام » •

« كان سليم بك تقلا من أساتذة المدرسة البطريكية التي تلقيت فيها دورسى بيروت • وكان له أياد ومنن • فهو الذى ساعدنى حين مررت بالاسكندرية عام ١٨٩٠ فى طريقى إلى أوربا وعرفنى بسمو خديوى مصر وكنت أحفظ له الكثير من الود والإخلاص فى نفسى وأعلق على معرفته الشئ الكثير من الآمال • لهذا كان خبر وفاة الرجل صدمة عنيفة لى • وبإغنى أن النية متجهة لإقامة حفلة جناز على روح الفقيد بالاسكندرية • وقبل إقامة حفلة الجناز بيوم واحد شعرت بدواعى الشاعرية تتحرك فى نفسى فمسكت القلم وكتبت فى سرعة بضعة أبيات فى رثاء الرجل • فلما كان الحفل — وكان يجمع أعيان مصر وكبار رجالاتها — تقدمت إلى الحاضرين وألقيت كلمة تأبين للفقيد عدت فيها مآثره وذكرت فيها ما أعرفه عنه ، وتدرجت من ذلك الى القاء مرثأتى ويظهر أن كلمتى كان لها وقع عظيم عند الحاضرين • كما أنها كانت سببا لتعرفى ببشارة تقلا باشا الذى أظهر ترحيبا كبيرا بى وسرعان ما شملنى برعايته وأولانى عملا فى تحرير « الاهرام » قمت بأعماله على الوجه الأكمل • فكان منه أن قدر فى نشاطى وأخلاصى فى العمل فندبنى

للقاهرة نائباً عنه فيها • ذلك لأن « الأهرام » كانت تصدر في ذلك الحين  
بالاسكندرية « (١٠٥) •

إلا أن مطران — فيما وصل اليه علمنا — لم يغادر الاسكندرية الى  
القاهرة إلا عام ١٨٩٣ ، بعد أن رافق الخديوى عباس حلمى الثانى فى  
سفرته الأولى الى تركيا • وقد ساعدت مطران نزعته الاجتماعية على أن  
يتعرف بالناس فأصبح فى قليل من الزمن صاحب مكانة اجتماعية فى المحيط  
المصرى (١٠٦) • وقد أهله هذه المكانة الاجتماعية للقيام بأعماله على أحسن  
وجه فى تحرير « الأهرام » •

وربما كان الرجل قد لاقى فى بدء اشتغاله بالصحافة بعض الصعوبات •  
لأنه لم يكن يألّف صناعة التحرير الصحافى • ولكن ليس هنالك من شك  
فى أنه تغلب على هذه الصعوبات بماله من عزم ومقدرة على التطبع ومرونة  
على التكيف وبهذه المؤهلات — بجانب نزعته الاجتماعية — برز مطران  
محرراً ممتازاً فى عالم الصحافة العربية •

وقد اشتغل مطران نيفاً وسبع سنوات فى دار « الأهرام » حتى  
انتقالها عام ١٨٩٩ الى القاهرة • وقد حدث أن رغب بشارة باشا تقلاً فى  
أن يجعله رئيساً للتحرير ، غير أنه أبى ذلك حتى يحفظ لنفسه حريتها فى  
التفكير والعمل •

وكان مطران أثناء تحريره بالأهرام يكتب كل أسبوع مقالاً فى  
السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو الأدب • وكانت لمقالاته هذه صداها  
الكبير فى المجتمع المصرى ، وذلك لأنها كانت تكتب بطريقة جديدة فقد  
كان يغلب عليها التدقيق والتحقيق وتتخللها نزعات تأملية واتجاهات  
علمية • وكتابات الرجل السياسية كانت تكشف عن اتجاهاته الانسانية

(١٠٥) عن خليل مطران وانظر من هذه الدراسة البحث الخامس : فقرة ٢  
حديث الصحافى العجوز •  
(١٠٦) مجلة سر كيس : م ٢ ج ١١ ص ٣٢٢ •

ونزعاته الاصلاحية (١٠٧) ويظهر أن مطران تأثر بالنزعة الغالبة في مصر من التشيع لفكرة الجامعة العثمانية (١٠٨) وذلك واضح من المقالات التي كان يكتبها معلقا بها على حوادث الدولة العثمانية وسير الشؤون والاحوال فيها . وتتجلى هذه النزعة العثمانية في كتابات مطران . وهي اكثر مما تتضح وتسبين في شعره ، واذن فلا غرابة في ان نسمعه يقول من قصيدته ( فتاة الجبل الاسود ) التي نظمها (١١٠) . قبيل استقلال الجبل :

ومنها :

ظغت امة الجبل الأسود      على حكم فاتحها الأيدير  
وما الترك إلاّ فحول الحروب      رضيعو لظاها من المولد

وهذه الحماسة العثمانية تبدو قوية في كتابات مطران وشعره الى زمن متأخر ، تراها في القصائد التي يذكر فيها حرب طرابلس الغرب وبعثات الهلال الاحمر . غير ان الحرب العظمى والحوادث التي حملتها في طياتها من استبداد الاتحاديين بالعرب قضت على وثنائح الصلة العالقة بين نفسه وبين العثمانيين .

على ان مطران نجده بعد ذلك يقف — في كتاباته في الأهرام — من الحوادث الداخلية موقف الحيدة خشية أن يميل به الرأي إلى وجهة تتفق ورأى إحدى الشيع فيهتم بمناصرتها . لهذا كان التحوط أبرز سمات المقالات التي كان يكتبها مطران — في تلك الفترة — في الشؤون المصرية الداخلية . ويظهر أن هذه الحيطة كانت تتقوم من نفسه — بجانب الأصل الطبيعي منه — بشعور الانعزال كدخيل في المحيط المصري . إلا أن مطران

---

(١٠٧) صحيفة الأهرام عدد يوم ٢٨ يونيو ١٨٩٣ مقال لمطران عن « حلم سياسي » .

(١٠٨) أنيس الخورى المقدسى ، المقتطف : م ٩٢ ج ٢ ص ١٤٦ .

(١٠٩) ديوان الخليل ص ١٥٤ — ١٥٨ والشعراء الثلاثة للسندوبى

ص ٢٧٩ — ٢٩٣ .

بعد تلك الفترة دخل السياسة المصرية ومال مع الحزب الوطنى وناصر مصطفى كامل فى جهاده القومى بقلمه •

على أن حياة مطران التى ارتبطت بالصحافة طيلة هذه الفترة لم تنقص على بقية مناحى نشاطه فقد أظهر فى تلك الفترة نشاطا أدبيا نم على شاعرية عظيمة كامنة فى نفسه تفتحت براعمها فى ذلك الحين • فقد نظم عدة قصائد نشر بعضها فى مجلة « أنيس الجليس » (١١٠) وهى صحيفة أدبية كانت تصدرها السيدة الكسندرا دى افرينوه ويزينوسكا بالاسكندرية • وأنت تجد بعض هذه القصائد منشورا فى صدر « ديوان الخليل » • وأولى القصائد التى نشرها مطران فى مجلة « أنيس الجليس » ، القصة المنظومة « شهيدة المروءة وشهيدة الغرام » ( مجلة أنيس الجليس م ١ ج ٦ ص ١٨٤ — ١٨٩ ) • رقد نشرها مطران بعد سنوات فى المجلة المصرية : م ١ ج ١٩ ص ٨٨٦ — ٨٩٠ بعد أن أجرى فيها شيئا من التهذيب والتشذيب • وقد اثبت الخليل فى الديوان ص ٦٤ — ٧٤ الصيغة المشذبة من القصيدة ، تلك التى نشرت فى المجلة المصرية ( وتتالت بعد ذلك على صفحات مجلة « أنيس الجليس » قصائد له تجدها فى السنوات الثلاث الاولى من المجلة ( ١٨٩٨ — ١٩٠١ ) وهى :

« قصة بين القلب والعين » ( أنيس الجليس م ١ ج ٧ ص ٢١٥ر٢١٦ والقسم الاخير منها — وهو النقص والابرام — نشر فى عدد تال : ج ٨ ص ٢٣٩ — ٢٤٠ وقد أثبتتها الخليل فى الديوان ص ٢٨ — ٣٠ بعد أن أجرى فيها قسما كبيرا من التعديل ) و « الوردتان » ( أنيس الجليس : م ١ ج ١ ص ٢٥١ — ٢٥٣ وأنظرها فى الديوان منقحة ص ٣٥ — ٣٧ ) وفاجعة فى هزل ( أنيس الجليس : م ١٠١ ص ٣٢٧ — ٣٢٨ والديوان ص ١٦ — ١٧ وهى فى الديوان منقحة ) و « النرجسة » ( أنيس الجليس : م ٢ ج ٨ ص ٣٠١



— ٣٠٢ والديوان ص ٤٤ منقحة ) و « العصفور » ( أنيس الجليس م ٢ ج ١٠ ص ٣٨٧ — ٣٨٩ والمجلة المصرية م ٢ ج ٧ ص ٢٩٣ — ٢٩٥ وهى منقحة ومنها اثبت فى الديوان ص ٧٩ — ٨٢ ) و « أشعة رنتجن » ( أنيس الجليس م ٢ ج ١١ ص ٤١٢ — ٤١٣ والمجلة المصرية م ٢ ج ١٦ ص ٦٨٢ — ٦٨٣ والديوان ص ١٦٨ — ١٦٩ وهى منقحة فى كلتا المصدرين الآخرين ) و « يوسف أفندى » ( أنيس الجليس : ٣ ج ٢ ص ٦٢ — ٦٤ والديوان ص ٣١ — ٣٣ منقحة ) و « ان من البيان لسمرا » ( أنيس الجليس : م ٣ ج ٥ ص ١٨٤ — ١٨٧ والمجلة المصرية م ٢ ج ٠ ص ١٨٥ — ١٨٨ والديوان ص ٣٧ — ٤١ منقحة ) و « المرأة الناضرة » ( أنيس الجليس : م ٣ ج ٧ ص ٢٤٦ — ٢٤٧ والديوان ص ١٣ — ١٤ ) ٠

ومن الخطأ فى مراجعة هذه القصائد الرجوع الى صيغها النهائية التى أفرغت فيها فى « ديوان الخليل » ، اذ يجب مراجعتها فى صيغها الاولى التى نشرت بمجلة « أنيس الجليس » وذلك لأن الصيغ النهائية قد اخذتها القصائد بعد تشذيب جرى فى فترة من الزمن نلت فترة نظمها ونشرها أولا ٠ وأنت اذ تراجعها فى صيغها الاولى تتبين أن شاعرية الخليل كانت فى ذلك العهد فى طور التفتح ٠ ومما لا شك فيه ان الخليل وجد من طبيعته الشاعرية ومن العوامل التى اكتنفته — وأهمها حبه — ما ازجى به الى عالم الشعر ٠ ومما لا ريبه فيه ان حب الخليل جعل نفسيته تتفتح وأوتار قابه تهتز أمام مشاهد الحياة ومجاليلها ٠ وهذا يظهر من مقارنة شعره الذى نظم فى الفترة التى جاءت قبل عام ١٨٩٧ والتى مسقت تاريخ حبه بالشعر الذى قاله أيام حبه ( ١٨٩٧ — ١٩٠٣ ) أو فى الفترة التى جاءت بعد ذلك ٠ بيان هذا ان حب الرجل جعله منفتح النفس يحس بأدق النبرات ويشعر بأرق الخلجات ، مما جعل له — بحكم طبيعته المعادة من نفسه — مقدرة على

تصوير خلجات النفس ولوامعها وبدراتها ، الشيء الذى لم يظهر الخليل من قبل حبه براعة فيه .

ويظهر من مراجعة شعر مطران فى هذه الفترة انه كان متأثرا — الى حد كبير — بالمذهب الرومانسى . على أن تأثره بالرومانسية لم يمنع تأثره بالأخيلة النموذجية التى ظهر بها البرناسيون فى أواخر القرن التاسع عشر بأوربا . ففى قصيدته « العصفور » و « أشعة رنتجن » تجد أخيلة رومانسية ، بينما تجد فى قصيدته « المرأة الناضرة » أخيلة برناسية أقرب ما تكون إلى أخيلة الشاعر الفرنسى سولى برودوم . ومن ذلك يظهر أن ثقافة مطران الأدبية متعددة المناحي . ذلك لأن شاعريته كانت تستعين بمحصوله الأدبى لتدور حول الاغراض الشعرية التى تفتتح أمامها نفسه ، انتسحب على الموضوعات التى تهز وشائج الصلة بالحياة فى نفسه . وذلك ليستنزل منها أخيلتها وتصوراتها .

وقد عرف مطران فى أواخر اشتغاله بالتحليل فى « الاهرام » بمواهبه الشعرية ، وسرعان ما احتل مكانا بجانب شوقى وحافظ فى عالم الشعر الحديث .



كانت حياة مطران تدور فى هذه الفترة بين مهام التحرير فى دار « الاهرام » التى كانت تستغرق كل وقته . وقد أدى ذلك الى أنه لم يكن يستطيع أن ينظم الشعر أو يعالج الأدب إلا مسارقة من أوقات عمله . ويظهر أن مطران اختار هذا بحكم مشاغله الكثيرة فأصبح من مستلزماته . وقد كان ينظم الشعر عادة وهو جالس فى زاوية منعزلة من مشرب أو ناد — وأحيانا فى مكتبة دون أن تشغله الجلبة عما هو فيه . وذلك لأنه أصبح فى مكنته بحكم العادة أن يحصر ذهنه وان يسترسل فى موضوع نثره أو شعره وان يستغرق فيه طالما لا يتوجه اليه أحد بحديث أو كلام يقطع عليه سلسلة افكاره . ولما كان مطران ينظم الشعر بعد ان يكون قد هيا فى ذهنه الغرض باعداد فكره مقدما فى موضوع القصيدة مجملا ، وأحيانا فى جزئياتها

وتفاصيلها فقد كان من اليسير عليه — كلما سنحت له فرصة يخلو الى نفسه — أن يعاود عمله وأن يسلسل نظمه حتى ينتظم معه القصيد • ولم يكن هذا التقطع ليشتت من وحدة موضوع قصيده لأن الموضوع كان يدور في رأسه من قبل ، وكان ذهنه مهياً له (١١١) •

على أن نظم الخليل لشعره في فترات متقطعة يسترقها من أوقات العمل أو من سهراته ، كان يجعله في كثير من الأحيان لا ينتهي من قصائده التي يبدأها (١١٢) ومن هنا كانت جنائية أعمال الرجل على شاعريته • لذلك لم يبرز مطران في هذه الفترة غير بضع قصائد تجدها في الربع الأول من ديوانه إلا أنه انطلق بعد تحرره من قيود العمل في دار « الأهرام » عام ١٨٩٩ في عالم الشعر ، فنظم في فترة لا تزيد عن الفترة الأولى ثلاثة أرباع ديوانه الذي صدر عام ١٩٠٨ • ولئن كان لهذا دلالة فعلى أن العمل من جهة وشاعريته التي كانت في بدء تفتحها من جهة أخرى ، كانا يقفان في سبيل الرجل فلم ينظم كثيراً •

## — ٢ —

إن الفترة التي تقع بين عام ١٨٩٧ وعام ١٩٠٣ من حياة مطران — والتي يدخل نصفها الأول في الفترة الأولى من الطور الثاني من حياته — تلك التي عرضنا لها — بينما يدخل النصف الثاني منها في الفترة الثانية منه — تعتبر ردحا من الزمن عظيم الأثر ، فهي تسجل الناحية الشعرية من حياته ، وهي تظهر واضحة السمات في « حكاية عاشقين » التي صب فيها مطران تاريخ حبه ، والتي أفرد لها مكانا خاصا من ديوانه حتى يمكن تفهم حوادثها من الاشارات الشعرية ويسهل استقراء وقائعها غير مبثرة بين متفرقات كثيرة لا صلة لها بها (١١٣) •

(١١١) صحيفة الدستور ، عدد ٩ نوفمبر ١٩٣٨ حديث مع مطران •  
 (١١٢) مجلة سركيس ، ١ م ج ٤ ص ٩٧ — ١٠٠ قصة تاريخ الجنين الشهيد •  
 (١١٣) الديوان ص ١٥٩ — تنبيه الناظم لحكاية عاشقين •

وتجرى هذه القصة ( الديوان ص ١٥٩ — ١٩٥ ) بين مطران وعشيقتة مجرى القصص الخيالى ، وهى لا يتخللها شعور دان أو نزعة دنية ، فقد احتفظ مطران فيها بحبه طاهرا فأصبحت بذلك قصة حبه داخله فى نطاق قصص الحب الاغلاطونى (١١٤) •

كانت حبيبة مطران فتاة ... ذات حسن وجمال (١١٥) • ويظهر من مطالعة شعر الخليل فيها انها كانت فتاة غنية الاحساس ثرية الشعور تفيض بهما على صاحبها وتغمره فاذا بأوتار نفسه تهتز واذا بصحنه وجدانه تنكشف لها وشائج الصلة بين حياة الحب التى يحيها وحياة الطبيعة التى تبدو له فى مجاليها ومشاهدها (١١٦) •

تعرف اليها مطران ربيع عام ١٨٩٧ فى أحد منتزهات القاهرة • يقول : « ان أول المعرفة كان اجتماعا فى حديقة فأنت نحلة لسعتها فى وجنتها فتأملت واشتكت » (١١٧) فتقدم مطران منها يسرى عنها • ويظهر أن حب مطران لها انبعثت شرارته الأولى فى نفسه منذ هذه المقابلة ، فكانت هى لشاعريته منبع الوحي ديننا والأصل الذى يغذى شعوره حيناً آخر • فقد كانت حياة مطران من قبل قاحلة لا تدور حول ما يرد على نفسه حياتها مليئة بالشعور والإحساس فلما رآها وجد فيها الفتاة التى كانت تراود أحلامه • وظل مطران مخلصا لها وفيا لذكراها يقدمها فى خياله ويحمل صورتها بين جوانحه ، يتذكرها فيتحرك فى صدره الشوق القديم لها فيجرى دمه • ويذكرها فيذكر معها أيام الشباب فتجرى بذكرياتها حياته • ولازال حبه القديم حتى اليوم يملأ عليه رحاب نفسه وقلبه (١١٨) •

(١١٤) عن مطران — وانظر حكاية عاشقين .

(١١٥) عن مطران — وانظر فيها من قصيدته « ليلة سعد » الديوان

ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(١١٦) الديوان ص ١٦٧ الشطر الثانى من قصيدته « اعتذار » ص ١٧٠

الآبيات من ٤ — •

(١١٧) الديوان ص ١٦٠ المشهد الأول من حكاية « عاشقين » .

(١١٨) الدستور عدد ٩ نوفمبر ١٩٣٦ حديث مع خليل مطران .

عرفها مطران فأولاهـا كل شعوره وأحاطها بكل ضروب العناية ووضع قلبه وحياته بين يديها • غير أن قليلا من احساسه الذى تقوم بالحيلة كان يجعله يكتم هواه بين الضلوع ولا يظهره حرصا عليها وعلى سمعتها من الناس وفى ذلك يقول مطران :

كتمتُ هـواك دهرًا لا لخوف وما أنا من يروّعه الحمام  
ولكنى حرصت عليك منهم ولو أودى بمهجتى الغرام  
هذه النفس الصافية التى غمرها الحب فرأت معنى الحياة (١١٩) ما كان فى استطاعها أن تنسى فى حبها ما يمكن أن يجره هذا الحب من آلام للحبيبة • لهذا كانت عناية مطران بحبيبتة وبذله ما فى طاقته حتى لا يسبب لها ألما ، فكانت مقابلاته لها مسارقة فى جنح الظلام أو فى الضواحي ، وفى غير أوقات اللقاء — التى لم تكن متوافرة للعاشقين — كانت فى القلب جمرة يخفيانها فى الضلوع عن الناس ، ويجدان فى هذا كل الشقاء ، ولكن لا يقويان على مغالبتة بالاكثار من اللقاء حتى لا يفتضح حبهما ، وفى هذا تجد الشاعر يقول :

ظالت عليه أخفيـه وأشقى الى أن بات وهو بنا سقام  
غير أن حبهما لم يلبث كثيرا حتى عرف لبعض اصديقاتهما • فعمل على الوقية بين العاشقين ، فوشوا به عندها فوجدت على محبها (١٢٠) • وكان ان ألم بها داء فذهبت تستشفى فى الشام ، وحدث ذلك دون أن يراها الحبيب ، فاذا به وله يرسل من أعماق قلبه زفرة اليمة يودعها فى قصيدته « تذكـار » • وتنقضى فترة من الزمن يحس فيها الشاعر بتباريح الهوى ، فيصب مشاعره فى قصيدة « عتاب » التى كتبها فى صيغة مناجاة شاعر لطائره • غير أن مطران وهو فى غمرة آلامه يصل اليه نبأ إصابتها بداء عضال فينتفض الشاعر فيه ويتألم لها ويرسل أحاسيسه فى قصيدته « روعة نبأ » على ان ما يظهر عليه من الجزع الشديد والألم يدفع بعض أصدقائه الى أن يشيعوا خبر شفائها مبشرين مطران بذلك حتى يسكنوا

(١١٩) الديوان ص ١٦٦ — الأبيات الأخيرة من قصيدة « آدم وحواء » .

(١٢٠) الديوان ص ١٧١ — ١٧٣ قصيدة « تذكـار » .

من ألمه فيفرح الشاعر لابلالها من الداء ويرسل فرحه في قصيدته « تكذيب النبأ » • على انه بعد مدة ينتهي اليه خبر وفاتها فيصدم وييكبها في قصائد متتاليات تستغرق الفصل الثانى من « حكاية عاشقين »

ومراجعة الشعر الذى نظمه الخليل فى صاحبه وسجل فيه قصة حبه وعشقه من ناحية دلالاته الوجدانية شىء ادخل فى بحث نتناول فيه شعره الوجدانى بدرس • لهذا نتركه لموضعه من دراستنا هذه • على انه بعد ذلك تبقى قصة حب مطران كما صاغها فى « حكاية عاشقين » غير مستكملة الخطوة من بحثنا اذا وقفنا عند هذا الحد ولم ننزل بها من جهة الى مقوماتها من نفس الخليل مما يساعد على استقرار حياته ، واذا لم نصل بها الى الآثار التى تركها فى نفسه من جهة أخرى • والواقع ان حب مطران كان عظيم الأثر فى حياته • فهو يقول : « الحب ثلاثة أرباع ديوان شعري » (١٢١) ومعنى ذلك ان الحب ثلاثة أرباع حياته • لأن ديوانه لم يخرج عن كونه مظهر حياته الشعرية •

وأول شىء نلاحظه هو ان شخصية الخليل تبدو من خلال قصة عشقه متحوطة الأسباب لا تتساق مع العواطف والمشاعر وان ارسلتها فى قوة • وذلك راجع إلى طبيعة المعادة من نفس الخليل ، التى تفسح لعقله مجالا للتدخل فى إحساساته ومشاعره وتصفيتها وضبط النسب بينها وبين العقل • وهذا التحوط يبدو واضحا فى تسجيله قصة حبه فى « حكاية عاشقين » فى صورة كلها صدق وكلها حق • وقد وفق إلى ذلك دون أن يهتك سرا أو يرفع حجابا « تعددت فى قصة حبه الاسماء التى تشير الى معشوقته وهى واحدة » • (١٢٣) •

(١٢١) جريدة الدستور عدد ٩ نوفمبر ١٩٣٨ •

(١٢٢) المرجع السابق ذكره انظر تنبيه الناظم لحكاية عاشقين -

الديوان ص •

على أن طبيعة المعادة من نفس مطران ، من حيث تجعله يعيد الكرة بعد الكرة على الشيء الواحد فينتزع منه مجموع أشكائه وينزل به الى مقوماته من الجزئيات والتفاصيل ، تبدو واضحة في شعره — الذى سجل فيه حبه — بما فيها من أقراط من نقص للمعاني وتتبع للجزئيات وهذا يعتبر من جهة مظهراً من مظاهر تداخل عقل الرجل مع شعوره فى مواقف قوية — كما يتضح فى بعض مقاطع من قصائده — فيجى شعره قويا ممثلاً بالشعور الملتهب وبالإحساس الشديد ، وذلك من حيث لم يتعارض عقاه فى شبكة انفعالاته . وهذا أوضح ما يكون فى المراثاة التى نظمها حين نعت إليه محبوبته (١٢٣) ولئن كان كل هذا يسوق إلى نتيجة فإلى أن حب الخليل عميق الأصل فى الشعور رغم مظهره الفاتر .

على أن مطران الذى حرمه الموت حبيبة قلبه وصدمه فى حبه ، لم تتغير نظرته إلى الحياة ، لأن ما فى الرجل من ضبط النفس والمرونة جعله يتقبل الصدمة فى ألم شديد وحزن دفين إلا أن الفكر صفاه من حيث تداخل عقله فى انفعالاته فمنعه عن الاسترسال مع آلامه واحزانه . وإن كان هذا يدل على شيء فعلى صدق نظرتنا فى طبيعة انفعاله . على أن صاحبه بما كانت قد تركته فى نفسه من ذكريات كانت تحضر فى ذهنه كل عام فيتحرك فى صدره الشجن فينظم فيها مراثاة جديدة ، وهكذا ظل مطران يرثيها كل عام مدة عشرين سنة . وهذا جعله يتفنن فى الرثاء ويتمكن منه حتى أصبح صاحب قدرة على تصوير فضائل الفقيد وحكى خصائصه وتضمين شخصيته فى مراثاته فى صورة دقيقة لم يعرف تاريخ الأدب العربى من قبل مثيلاً لها ، حتى أصبح عن حق كما اشتهر « شاعر المراثى » (١٢٤) .

على أن أثر حبه لم يقف عند هذا الحد ، فقد جعل فى مكنته تصوير

أرق خلجات النفس وأدق نبراتنا وأشف لامعاتها وبدراتها • وذلك من حيث جعله حبه متفتح النفس دقيق الشعور يحس بأدق النبرات ويشعر بأرق الخلجات من حيث دارت حياته فترة حبه في عالم الشعور • •

### — ٣ —

في صيف عام ١٨٩٩ خرج مطران من مصر متوجها إلى سوريا ليستشفى من جهة ويجدد اتصاله ببلدته ويحكي ذكرياته من جهة أخرى (١٢٥) وعاد إلى مصر بعد أن مكث هناك نحو أربعة أشهر من الزمان • ويظهر أن مطران غادر مصر مصطافا ومستشفيا إلى سوريا بعد أن انطلق من العمل في تحرير « الأهرام » (١٢٦) •

وقد كانت سفرته هذه حدا فاصلا بين عهدين من الطور الثاني من حياته : عهد الاشتغال بالصحافة في دار « الأهرام » وعهد الاستقلال في العمل في الصحافة • ومن المهم أن نقول إن هذه السفارة التي قام بها الخليل سجلها في ثلاث قصائد : « براح مصر » والثانية في « لقاء الشام » وأما الثالثة ففي « قلعة بعلبك وتذكارات الصبى » • وأنت تجد هذه القصائد في الديوان : ص ٧٤ — ٧٩ وقد نشرت كلها في الأصل في السنة الأولى من ( المجلة المصرية ) والقصيدة الثالثة منها من أروع شعر مطران ومن أبلغ الشعر العربي الحديث •

على أن مطران لم يكد يعود من سفرته من ربوع الشام إلى مصر حتى شرع في الاستعداد لإصدار مجلة أدبية نصف شهرية • وفي يونيو عام ١٩٠٠ صدر العدد الأول منها حاملة اسم « المجلة المصرية » • وظلت تصدر عامين من الزمن صدر فيهما نحو خمسين جزءا • وكانت مجلة تعنى بالشعر

---

(١٢٥) الديوان — ٧٤ — ٧٩ انظر تواريخ القصائد وما تحملها من مدلولات هذه المقطوعات .  
(١٢٦) المبحث الخامس من هذه السلسلة ، فقرة ٢ حديث الصحافي العجوز .



687-690  
 691-694  
 695-698  
 699-702  
 703-706  
 707-710  
 711-714  
 715-718  
 719-722  
 723-726  
 727-730  
 731-734  
 735-738  
 739-742  
 743-746  
 747-750  
 751-754  
 755-758  
 759-762  
 763-766  
 767-770  
 771-774  
 775-778  
 779-782  
 783-786  
 787-790  
 791-794  
 795-798  
 799-802  
 803-806  
 807-810  
 811-814  
 815-818  
 819-822  
 823-826  
 827-830  
 831-834  
 835-838  
 839-842  
 843-846  
 847-850  
 851-854  
 855-858  
 859-862  
 863-866  
 867-870  
 871-874  
 875-878  
 879-882  
 883-886  
 887-890  
 891-894  
 895-898  
 899-902  
 903-906  
 907-910  
 911-914  
 915-918  
 919-922  
 923-926  
 927-930  
 931-934  
 935-938  
 939-942  
 943-946  
 947-950  
 951-954  
 955-958  
 959-962  
 963-966  
 967-970  
 971-974  
 975-978  
 979-982  
 983-986  
 987-990  
 991-994  
 995-998  
 999-1002  
 1003-1006  
 1007-1010  
 1011-1014  
 1015-1018  
 1019-1022  
 1023-1026  
 1027-1030  
 1031-1034  
 1035-1038  
 1039-1042  
 1043-1046  
 1047-1050  
 1051-1054  
 1055-1058  
 1059-1062  
 1063-1066  
 1067-1070  
 1071-1074  
 1075-1078  
 1079-1082  
 1083-1086  
 1087-1090  
 1091-1094  
 1095-1098  
 1099-1102  
 1103-1106  
 1107-1110  
 1111-1114  
 1115-1118  
 1119-1122  
 1123-1126  
 1127-1130  
 1131-1134  
 1135-1138  
 1139-1142  
 1143-1146  
 1147-1150  
 1151-1154  
 1155-1158  
 1159-1162  
 1163-1166  
 1167-1170  
 1171-1174  
 1175-1178  
 1179-1182  
 1183-1186  
 1187-1190  
 1191-1194  
 1195-1198  
 1199-1202  
 1203-1206  
 1207-1210  
 1211-1214  
 1215-1218  
 1219-1222  
 1223-1226  
 1227-1230  
 1231-1234  
 1235-1238  
 1239-1242  
 1243-1246  
 1247-1250  
 1251-1254  
 1255-1258  
 1259-1262  
 1263-1266  
 1267-1270  
 1271-1274  
 1275-1278  
 1279-1282  
 1283-1286  
 1287-1290  
 1291-1294  
 1295-1298  
 1299-1302  
 1303-1306  
 1307-1310  
 1311-1314  
 1315-1318  
 1319-1322  
 1323-1326  
 1327-1330  
 1331-1334  
 1335-1338  
 1339-1342  
 1343-1346  
 1347-1350  
 1351-1354  
 1355-1358  
 1359-1362  
 1363-1366  
 1367-1370  
 1371-1374  
 1375-1378  
 1379-1382  
 1383-1386  
 1387-1390  
 1391-1394  
 1395-1398  
 1399-1402  
 1403-1406  
 1407-1410  
 1411-1414  
 1415-1418  
 1419-1422  
 1423-1426  
 1427-1430  
 1431-1434  
 1435-1438  
 1439-1442  
 1443-1446  
 1447-1450  
 1451-1454  
 1455-1458  
 1459-1462  
 1463-1466  
 1467-1470  
 1471-1474  
 1475-1478  
 1479-1482  
 1483-1486  
 1487-1490  
 1491-1494  
 1495-1498  
 1499-1502  
 1503-1506  
 1507-1510  
 1511-1514  
 1515-1518  
 1519-1522  
 1523-1526  
 1527-1530  
 1531-1534  
 1535-1538  
 1539-1542  
 1543-1546  
 1547-1550  
 1551-1554  
 1555-1558  
 1559-1562  
 1563-1566  
 1567-1570  
 1571-1574  
 1575-1578  
 1579-1582  
 1583-1586  
 1587-1590  
 1591-1594  
 1595-1598  
 1599-1602  
 1603-1606  
 1607-1610  
 1611-1614  
 1615-1618  
 1619-1622  
 1623-1626  
 1627-1630  
 1631-1634  
 1635-1638  
 1639-1642  
 1643-1646  
 1647-1650  
 1651-1654  
 1655-1658  
 1659-1662  
 1663-1666  
 1667-1670  
 1671-1674  
 1675-1678  
 1679-1682  
 1683-1686  
 1687-1690  
 1691-1694  
 1695-1698  
 1699-1702  
 1703-1706  
 1707-1710  
 1711-1714  
 1715-1718  
 1719-1722  
 1723-1726  
 1727-1730  
 1731-1734  
 1735-1738  
 1739-1742  
 1743-1746  
 1747-1750  
 1751-1754  
 1755-1758  
 1759-1762  
 1763-1766  
 1767-1770  
 1771-1774  
 1775-1778  
 1779-1782  
 1783-1786  
 1787-1790  
 1791-1794  
 1795-1798  
 1799-1802  
 1803-1806  
 1807-1810  
 1811-1814  
 1815-1818  
 1819-1822  
 1823-1826  
 1827-1830  
 1831-1834  
 1835-1838  
 1839-1842  
 1843-1846  
 1847-1850  
 1851-1854  
 1855-1858  
 1859-1862  
 1863-1866  
 1867-1870  
 1871-1874  
 1875-1878  
 1879-1882  
 1883-1886  
 1887-1890  
 1891-1894  
 1895-1898  
 1899-1

[illegible]

والأدب وفنون التاريخ والزراعة • وكان يعاون الخليل في إصدارها أخوه جورج مطران • وكان مختصا بتحرير المقالات التجارية وترجمة القصص لها • وقد نشط مطران ونشر فيها فصولا في التاريخ من كتاب سفر « مرآة الأيام » الذى أصدره فيما بعد « عام ١٩٠٦ » كما نشر فيها بحوثا أدبية وقصائد • وأنت تجد في مجلداتها التى صدرت كل ما نشره الخليل الى ذلك الحين : معادا نشره بعد أن جرى فيه التهذيب والتشذيب • وفيها كذلك قصائد له لم يسبق نشرها نذكر منها :

( قصيدة « السور الكبير » ) ( المجلة المصرية : م ١ ج ١ ص ١١ — ١٢ )  
وتجدها في الديوان ص ٤١ — ٤٣ ) و « قلعة بعلبك : تذكاري صبي » ( المجلة المصرية ) م ٢ ج ١ ص ٤٥ — ٤٨ والديوان ص ٧٦ — ٧٩ ) و « الحمامتان » ( المجلة المصرية : م ١ ج ٣ ص ٨٩ — ٩٠ والديوان ص ٥١ — ٥٣ ) و « ١٨٠٦ — ١٨٧٠ » ( المجلة المصرية : م ١ ج ٤ ص ١٢٩ — ١٣٣ والديوان ص ٩ — ١١ ) و « بدرى وبدرى السماء » ( المجلة المصرية : م ١ ج ٥ ص ١٦٧ — ١٦٨ والديوان ص ١٤ — ١٥ ) و « مقتل بزر جمهر » ( المجلة المصرية : م ١ ج ٦ ص ٢٠٦ — ٢٠٨ والديوان ص ٩٩ — ١٠٢ ) و « وفاء » ( المجلة المصرية : م ١ ج ١٢ ص ٤٩٩ — ٥٠٣ والديوان ص ٨٤ — ٨٨ منشورة فيها بعد تنقيح كبير ) و « الوردة والزنبقة » ( المجلة المصرية : م ١ ج ١٧ ص ٧٠٤ — ٧٠٧ والديوان ص ١١٣ — ١١٥ ) و « وداع وسلام — براح مصر ولقاء الشام » ( المجلة المصرية : م ١ ج ١٨ ص ٧٤٤ — ٧٤٥ والديوان ص ٧٤ — ٧٦ ) و « الاهرام » ( المجلة المصرية : م ١ ج ٢١ ص ٨٦٠ — ٨٦١ والديوان ص ٨٣ ) و « دمعة » ( المجلة المصرية : م ١ ج ٢٢ ص ٨٥٣ — ٨٥٤ والديوان ص ١٩٣ — ١٩٤ ) و « رثاء بشارة نقلا باثنا » ( المجلة المصرية : م ١ ج ٣ ص ١٠١ — ١٠٣ والديوان ص ١١٧ — ١١٩ والابيات الاخيرة من المراثاة لم تثبت في الديوان • هذا فضلا عن ان الخليل نظم ٦ أبيات من الشعر تلاها في صلاة التاسع في الرضوانية على روح الفقيد وتجدها في المجلة المصرية في الجزء المذكور ص ٩٥ ولم يثبتها الشاعر في

ديوانه) و «مشاكاة» (المجلة المصرية : م ٢ ج ٤ ص ١٥٩ - ١٦٠ والديوان  
 ص ١٩ - ٢٠) و «يوميات أدبية» (المجلة المصرية : م ٢ ج ٤ ص  
 ص ٩٧ - ٩٨) و «حنا الصغير» (المجلة المصرية : م ٢ ج ١٢ ص ٥٢٣  
 والديوان ص ١٠٧ - ١٠٨) و «تهنئة بزفاف» (المجلة المصرية : م ٢ ج  
 ١٢ ص ٥١٠ والديوان ص ١٠٨ - ١٠٩) و «تبرئة» (المجلة المصرية : م  
 ٢ ج ١٣ ص ٥٥٤ - ٥٥٤ والديوان ص ١٩٧ - ١٩٨) و «آدم وحواء»  
 (المجلة المصرية : م ٢ ج ١٥ ص ٦٣٥ - ٧٣٦ والديوان ١٦٥ - ١٦٦ و  
 «الزهرة» (المجلة المصرية : م ٢ ج ١٧ ص ٧٧١ - ٧٧٣ والديوان ص  
 ١٠٢ - ١٠٤) و «فنجان قهوة» (المجلة المصرية : م ٢ ج ٢٠ ص ٨٤١ -  
 ٨٤٦ والديوان ص ١٢٣ - ١٢٨) و «جواب كتابي هزلى» (المجلة المصرية :  
 م ٢ ج ٢١ ص ٨٨٠ والديوان ص ٦ - ٦١) «الطفلة البويرية» (المجلة  
 المصرية : م ٢ ج ٢٢ ص ٩١٩ - ٩٢١ والديوان ١٣٧ - ١٣٩) و «تهنئة  
 زفاف» (المجلة المصرية : م ٢ ج ٢٣ ص ٩٥٣ - ٩١٠ والديوان ص ١٤٢ -  
 ١٤٣) و «تذكار» (المجلة المصرية : م ٢ ج ٢٣ ص ٩٦٥ - ٩٦٧ والديوان  
 ١٧١ - ١٧٣) و «العالم الصغير مرآة العالم الكبير» (المجلة المصرية :  
 م ٢ ج ٢٤ ص ٩٩٨ - ٩٩٩ والديوان ١٣٩ - ١٣٠) .

وهذه القصائد نظمت خلال فترة تمتد بين نظمها ونشرها خمسة عشر  
 عاما . أما القصائد التى نشرها مطران فى «المجلة المصرية» وسبق نشرها  
 من قبل فقد سبقت الاشارة اليها عندما تكلمنا عن القصائد التى نشرها  
 مطران فى مجلة «أنيس الجليس» .

وقد نشر مطران ما نشره فى «المجلة المصرية» مدفوعا بداعى ان  
 يكون له شئ من النظم بجانب ما يكون ينشره لاسماعيل صبرى وأحمد  
 شوقى وحافظ ابراهيم وسامى البارودى والبستاني من أعلام الشعر  
 العربى الحديث . وكان ينشر من شعره مقطوعات صغيرة . وبدأ بما كان  
 قد سبق له نشره من قبل بعد أن أجرى يد التنقيح فيه حتى يستوفى كماله  
 لفظا ومعنى . ومن هنا كان من الصعوبة فى مكان معرفة الصيغ الأولى

لنظومات الخليل ، لأن يد التنقيح كانت تتناول شعره القديم قبل نشره •  
على أننا في أثناء تنقيبنا في بطون مجلات ذلك العهد انتهينا إلى أشياء  
ذات قيمة من حيث وقفنا على بعض قصائد مطران منشورة في حين نظمها  
وذلك قبل أن يتمدها بالتنقيح ويصبها في قالب الذي أفرغت فيه عند  
نشرها في المجلة المصرية • وسيجيء بيان ذلك مفصلاً في موضعه  
من دراستنا •

ويستوقف النظر من كتابات مطران لذلك العهد في « المجلة المصرية »  
مسرحيته الهزلية « العلاج بالشنق » وهى مسرحية في فصل واحد ( المجلة  
المصرية م ١ ج ٢٢ ص ٨٣٥ — ٨٥٠ ) ويضع مقالات أدبية تمتاز بمطالعاتها  
التقريبية • نذكر منها كلمته عن مارتيني الشاعر الايطالى مع ترجمة نثرية  
لقصيدته في المساء والمدينة ( المجلة المصرية : م ٢ ج ٦ ص ٢٥٠ — ٢٥٢ )  
وبحثه عن فيكتور هوغو ( المجلة المصرية : م ٢ ج ١٧ ) ودراسته لأدوار  
الشعر الصينى ( المجلة المصرية : م ٢ ج ٢٤ ) وكلمته عن الموسيقى العربية  
( المجلة المصرية : م ١ ج ٤ ) وفي هذه الكلمة يأخذ مطران على الموسيقى  
العربية تشابهها • كما انك تجد له في نفس هذه المجلة بحثاً في  
مفهوم الاخلاق ومعنى السعادة ( المجلة المصرية : م ١ ج ٢١ ص ٨٥٥ —  
٨٥٨ ) وكلمة عن المرأة الجديدة ( المجلة المصرية : م ١ ج ١٨ ) وذلك بعد  
صدور كتاب قاسم بك أمين • وخير كتابات مطران الأدبية بحثه في  
« الكتاب أمس والكتاب اليوم » ودراسته عن « الشعر العربى » ( المجلة  
المصرية : م ١ ج ٢ ) وهو في بحثه الأخير ولا سيما في ص ٤٢ — ٤٤ منه  
قد نظر إلى مطالعات المستشرق الألمانى ( تيودور نولدكه ) عن طبيعة الشعر  
القديم ، التى كان قد ضمَّنها بحثاً له عن الملاحظات نشره في « دائرة المعارف  
البريطانية » •

وكتابات مطران في تلك الفترة تدل على أنه صاحب محصول أدبى  
كبير وثقافة أدبية شاملة • فقد كان الرجل يستفيد من كل صفحة يطلعها  
وسطر يقرؤه •

على أن « المجلة المصرية » لم تقو على الصدور فاحتجبت وأصدر مطران بدلا عنها صحيفة « الجوائب المصرية » اليومية وذلك عام ١٩٠٣ • وحياء هذه الصحيفة تنقسم إلى دورين • الأول حين كان يصدرها مطران ويديرها بنفسه • والثاني حين عهد بها إلى عطا بك حسنى فالترم إصدارها • على أنه في الدور الأول ساعد خليل مطران في إصدار الجوائب شقيقه جورج مطران ، وكان يحزر معه فيها الشيخ يوسف الخازن والشيخ على الغاياتى • غير أن طبيعة مطران التى لم تعتد التصرف مقيدة بنظام ، جعلت شؤون الصحيفة تختل في يده فلم يقو على إصدارها بنفسه وإدارتها ، فعهد بإدارتها إلى نفر من أصدقائه وتنقلت إدارة الصحيفة بين أيديهم حتى انتهت إلى يد عطا بك الذى أخذ على نفسه مسألة إصدارها وإدارتها (١٣٧) وما وجد مطران في شخص صديقه عطا بك حسنى الرجل الذى يمكن أن يدير صحيفته حتى انطلق حرا من قيود العمل في الصحافة واشتغل بأعمال البورصة وشؤون التجارة والاقتصاد على أن اشتغاله بالشؤون التجارية لم يمنعه من أن يساهم بين الحين والحين في إمداد الصحف العربية بمصر بكتاباته ، وكان في طبيعة هذه الصحف — ما عدا الجوائب — صحيفتا « الوطن » و « اللواء » (١٣٨) •



من الأهمية بمكان أن ننظر في حياة مطران الاجتماعية وصلاته بالناس لأن ناحية كبيرة من حياة مطران دارت متلونة بصلاته الاجتماعية بالناس في المحيط الذى كان يكتنفه • فقد كان الرجل « صاحب شعور اجتماعي يتلون بصلاته بالناس » (١٣٩) وكان يسترسل مع هذا الشعور في اغراض

---

(١٣٧) فيلبدى طرازى : تاريخ الصحافة العربية ، ج مادة ٢٠٠ من قوائم الصحافة المصرية — الهامش وكذا لنا البحث الخامس فقرة ٢ •  
 (١٣٨) الصحافي العجوز في البحث الخامس لنا فقرة ٢ وعبد الرحمن الرافعى في مصطفى كامل ص ٤٤ •  
 (١٣٩) الرسالة — السنة السابعة • عدد ٣١٠ ص ١١٧٦ — ١١٧٧ وعدد ٣١١ ص ١٢٢٤ — ١٢٢٦ •

اجتماعية الكثير من الشعر • وهذا ما يظهر من مطالعة ديوانه الذى يتألف جانب كبير منه من قصائد دارت حول أغراض اجتماعية واضحة تلونت بها مشاعره وإحساساته فشارك الجماعة شعورها واندمج فى جوها محمّل نظيمه آلامها أو افراحها • ومن هنا جاء جانب كبير من شعر مطران من الأدب الاجتماعى وهذا جعله موضع اتهام عند البعض فى أن أدبه : أدب الحفلات والحياة الاجتماعية ومناسباتها (١٣٠) على أننا لا نرى فى ذلك ما يدعو إلى اتهام الرجل فى شاعريته أو فى ذوقه الشعرى فالرجل — كما قلنا — لا يقول الشعر إلا عن وجدان صادق ، ومراثيه ومدائحه لا تعتمد على جودة الصياغة وقوة الصناعة التى يرتفع بهما البعض الى محلاكة عنده على فيض السُور وشعور الرجل — كما قلنا — العاطفة ، وإنما تقوم يتلون بصلاته الاجتماعية بالناس • ومن يطالع ديوان الخليل يرى مصداق كلامنا فى الشواهد الكثيرة التى يحملها ديوانه • فقد خلق الرجل وفيه اللطف سجية والميل لمعاشرة الناس • واذا بهذا اللطف يتداخل مع ميله للمؤانسة وحبه للمعاشرة فيكون محورا تدور حوله بعض أغراض شاعريته • وليس من شأننا هنا ونحن نطوى جانبا من سيرة الرجل فى فترة من الزمن أن نتوسع وندل على الشواهد التى اتخذناها واقعات انتهينا منها إلى هذا النظر • فإن لهذا البحث الاستقرائى مكانه من بحثنا حين نعرض لدراسة شخصية الخليل فى البحث التاسع من دراستنا •

على أن حياة مطران التى ذهبت تدور حول صلاته الاجتماعية مع الناس ، تأثرت بما يحمله المجتمع المصرى فى ذلك الحين من فكرة التشيع للجامعة العثمانية • ولكن هذا التشيع — الذى أشرنا اليه من قبل — كان مقرونا عند مطران بالرغبة فى صلاح الدولة وإصلاح أمور رعاياها ورجوع الطمأنينة إلى قلوب الناس • ولا شك أن رغبة مطران الإصلاحية تولدت فى نفسه من اصطدامه بالمفاسد التى كانت تنخر فى جسم الدولة العلية •

---

(١٣٠) الرسالة • م ٧ ج ٣٠٢ ص ٧٩٣ وروكس زايد العزيزى فى المجلة الجديدة م ٦ ج ٥ ص ٣٥ — ٥٣ •

ولا شك أن مطران الذي كان هدف تضيق قلم المراقبة التركية في بيروت عقب تخرجه من الكلية البطريركية — مما ألجأه بداءة ذى بدء إلى مغادرة بلاده إلى الخارج إلى حيث لا يصل إليه تضيق السلطات التركية — لمس جانباً من جوانب خفق الحريات في نطاق الدولة العثمانية • ولا شك أن ما لاقاه في باريس من دسائس وصلت وراءه من تركيا فجعلته ينزح إلى مصر ، وضعه في مركز يحس فيه بمقدار تسرب الفساد الى جسم الدولة ، ذلك الفساد الذى جعلها تهترز غرقاً من أى فكرة إصلاحية • وقد ثار مطران على هذه الحالة ، غير ان شيئاً من الحيطة في نفسه جعله لا يسترسل ومشاعره فيرسلها بقوة وعنف واضحة في ثورتها على فساد الدولة • وإنما كان يداور وييوح بمكنونات صدره وخلجات نفسه من خلف حجاب من الرمز والايماء • فانت تلمس في قصيدته « تسبح اثينا » ( الديوان ص ٣٦٤ — ٣٦٦ ) كيف يجنح مطران الى التاريخ ويتخذ من بعض وقائعه مادة يحتجج وراءها ويرسل بمكنونات نفسه • وانت تلمس في كل بيت من أبيات هذه القصيدة روح مطران المتألمة لذل قومه النائرة على جمودهم الساخطة على استكانتهم • يقول :

يا عبرة الدهر جاوزت المدى فينا حتى ليأنف أن ننعاه ماضيها

وتراه يندفع بعد ذلك مع شعوره حتى يرسل في نفسك شعوره  
فيعيدك وينقل اليك ثورة نفسه • وتراه يطلب المزيد من الكوارث وأحداث  
الزمان لعلها تكون منبهة لشعبه الخامل :

فزد مصائبنا حتى تتبهننا تكن حياة لنا من حيث تردينا

ويمكنك أن تلمس في هذا التضمين لمشاعره أغراضه الإصلاحية  
وثوراته النفسية • وذلك من وراء الحجب التى أرسل مشاعره واحساساته  
من خلفها فلفتها في مشاهد من التاريخ • تجدها في قصيدته عن مقتل  
« بزرجمهر » ( الديوان ٩٩ — ١٢ ) وهو فيها يحمل حملات عنيفة على عبد

الحميد طاغية تركيا • وهكذا يمكن الانتهاء إلى دراسة مشاعر الرجل الوطنية في هذا الطور دراسة منتظمة دقيقة (١٣١) •

على أننا يجب ألا ننسى مشاعر مطران ازاء القضية المصرية التي تجدها مضمنة في قصيدة له عن « ذكرى حافظ ابراهيم » ( القاها عام ١٩٣٣ بمناسبة مرور عام على وفاة حافظ ابراهيم ) حين عرض لوصف النهضة القومية المصرية التي كونت حافظا وجعلته الشاعر المطبوع المترجم عن روح مصر • ومطران يرى أمن النهضة الحديثة من غرس مصطفى كامل وأنه تعهدا بجهاذه المصري ، من حيث اندمج في المحيط المصري مع الزمن وحمل الكثير من خصائصه إلى ان مات وانها أُنِعت في بستان جهاده (١٣٢) • وهذا ما يبدو لك من مراثيه لمصطفى كامل • على انه يمكن ان يقال بعد ذلك إن شعور مطران ساير الشعور المصري ، من حيث اندمج في المحيط المصري مع الزمن وحمل الكثير من خصائصه ويدرات روحه • وهذا هو تفسير شعوره الوطنى • ويمكن أن يزداد على ذلك فيقال إن اشتراك مصر وسوريا في ملابسات وأوضاع سياسية واجتماعية واحدة وجهاد كل منهما في سبيل الحرية ، كانا يجعلان مطران حين يتوجه لمصر ، يتوجه بمشاعره في الواقع الى مسقط رأسه ، ومن هنا كان يلبس مشاعره نحو مصر صدق اللبوس •

---

(١٣١) روكس زايد العيزى في المجلة الجديدة : م ٦ ج ٥ ص ٣٨ -  
 ٤٠ في « مطران والوطنية » •  
 (١٣٢) عبد الرحمن الراقى في مصطفى كامل ص ٣٩٠ - ٣٩٣ •



## خاتمة

في عام ١٨٩٨ شرع مطران — اعتماداً على قصة رويت له وقائعها — ينظم قصيدة في الأغراض القصصية لم ينته منها إلا بعد سنوات • هذه القصيدة هي قصة « الجنين الشهيد » التي نشرت عام ١٩٠٥ في ( مجلة الهلال ) ( ١٣ ) • وهي التي خاقت لمطران شهورته الأدبية بين شعراء عصره • يقول سليم سرקيس في تاريخ نظمها استناداً الى حديث له مع مطران :

« نظمها مطران وهو يتمشى في الجزيرة ومنها الى الهرم وفي يده ورقة يدون خواطره حتى اذا جاء الهرم كان قد كتبها شعراً على ما ظهرت فيه من الوزن والقافية ولكن بلا تشطير وفيها محلات ناقصة ومحلات للتنقيح فاستراح قليلاً في مينا هاوس • وهنا خطر له أن القافية لا تسع المعاني ولا تؤدي الفكرة التي يريدها واستصعب ان ينظمها من جديد فعاد من الهرم وهو يخمسها توسيعاً لجمال الفكر فما تمت ليلة حتى فرغ منها • ولكن كانت رمية أولى وأراد الاسراع في انجازها في الاسماعيلية وأوقات فراغه كثيرة فانتهى منها مستكملة في أسبوع وأرسلها الى صديقه الشيخ نجيب الحداد وسأله مراجعتها وتنقيح الضعيف فيها • واذا رأى نشرها في مجلة « أنيس الجليس » فلما قرأوها في الاسكندرية هالهم أمرها واستعظموا التصريح في حقائقها وتراعت لهم فيها كلمات حسبوها غير مناسبة لمجلة نسائية فجاءه كتاب من نجيب الحداد يقول له فيه :

( مع أنى رافقتك في تحرير الاهرام زمنا طويلا دهشت لما قرأت قصيدتك • أولاً لأننى اكتشفت أنك شاعر • وثانياً لأن هذا المذهب في اعتقادى هو مذهب الشاعر في المستقبل • وقد استصوبت المديرية — يعنى صاحبة مجلة أنيس الجليس — ان لا تنشرها لأن في بعض ألفاظها ما بظن

فيه تجاوز الاصلاحات المعروفة فارجوا أن تنشرها في مجلة أو جريد أخرى  
منتشرة جدا لتطلع فجرا جديدا على الشعر العربى ) .

واجتمع مطران في مشرب بجماعة من الأصدقاء فقراها عليهم فالح  
قوم بنشرها فقال : ما هذا أوانها . واستأذنه آخر أن يقرأها على حده وإذا  
ذاك نسخها آو بعد أيام تناقلت الألسن بعض أبياتها . وألح عليه الأدباء  
أن يزيحها فلما رأى منهم هذه العناية قصد أن يجعلها كاملة فطواها على  
أن يزيدها تحسينا ولكن عرضت له شواغل منعه عن الشعر طويلا . ولبثت  
مطوية نحو سنتين من زمان حتى أنشأ — المجلة المصرية — وأراد نشر  
شئ من طريقته في النظم بجانب ما نشره اصداقؤه فيها . فأخذ ينشر  
مقطوعات صغيرة ، وبدأ بتقحيح قصيدته حتى أستوفى كمالها معنى ولفظا .  
وجاء صيف عام ١٩٠٢ فسافر الى الاسكندرية وأتعبه المرض فلما انتقل  
من بيته فقد القصيدة مع قصيدة أخرى أكبر منها اسمها « تركى مهيد »  
وهى قصيدة رجل بدوى لولا أنه من رجالات العرب لجاز أن يكون نابليون  
أو تيمور لك . كتب منها سبعمئة بيت وكانت همزية مسبعة فراجع  
ذاكرته استبقاء للقصيدتين فلم يتل من الثانية الا بيتين . وأما الجنين  
الشهيد فحضره منها أبيات كثيرة . وحدث أن تعطلت المجلة وشغلته  
الجوائب اليومية وقل نظمه حتى ندر وبينما هو يفتش في أوراقه عند نقل  
الجوائب عثر على نسخة من القصيدة غير منقحة من الأصل فلما أراد  
اصداقؤه أن ينشرها قدمها على علائها كما يرى من كتابة أبياتها « (١٣٤) .

وما انتشرت القصيدة حتى ثارت من حولها الأقلام وكتب عنها  
صاحب مجلة سركيس :

( أنها البياذة الشعر الحاضرة ومعلقة النهضة الشعرية المصرية ) ( ١٣٥ )

وأرتأى أعلام الأدب في عصره « أنها فتحت جديد في عالم الشعر  
العربى » .

( ١٣٤ ) مجلة سركيس : م ١ ج ٤ ص ٩٧ — ١٠٠ .

( ١٣٥ ) مجلة سركيس م ١ ج ٤ ص ٩٧ .

وكانت هذه القصيدة سببا في اشتهار اسم الخليل • في ذلك الوقت كان الخليل في غمرة من مشاغله لا يجد من وقته فسحة للنظم ، فندر شعره ، وما كان ينظمه من الشعر ، كان يكتبه مسارقة من أوقات عمله يخلو الى نفسه قليلا ويقيّد بعض الأبيات مسارقة من العمل ثم يعود إلى أشغاله وهكذا حتى ينظم القصيدة في أيام • ولم يكن مطران يعنى بنشر شيء من شعره في المجلات لذلك العهد • فاجتمع عنده من هذا القليل الذى نظمته طائفة عمدت مجلة « سركيس » إلى نشرها عند بدء صدورها • وأنت تجد في مجلداتها الشيء الكثير من شعر مطران نذكر منها •

( « فالودج البرتقال » ) مجلة سركيس : م ١ ج ٢ ص ٢٧ والديوان ( ٢٣١ ) و « شغف وظلم » مجلة سركيس : م ١ ج ٢ ص ٣٧ والديوان ( ١٦٣ ) و « جمال النفس » ( مجلة سركيس : م ١ ج ٤ ص ٢٠٢ والديوان ص ٣٧ ) و « نفحة الزهر » ( مجلة سركيس : م ١ ج ٥ ص ٢٥١ — ٢٥٤ والديوان ١٤٥ — ١٤٨ و « نصيحة » ( مجلة سركيس : م ١ ج ١٥ ص ٤٨٠ والديوان ص ٣٦ ) والعقاب ( مجلة سركيس : م ١ ج ١٦ ص ٤٨٩ — ٤٩ والديوان ٩٢ — ٩٧ ) و « الزنبقة » ( مجلة سركيس : م ١ ج ٥١٧ ص ٥١٨ والديوان ١٣ — ٢١ ) و « رسالة مفاكهة » ( مجلة سركيس : م ١ ج ٣ ص ٦٣٦ — ٦٣٨ والديوان ١٤٤ — ١٤٦ ) و « عرس قانا » ( مجلة سركيس : م ٢ ج ١٢ ص ٣٦٩ — ٣٧١ والديوان ٢٦٩ — ٢٧٠ ) و « عتاب » ( مجلة سركيس : م ٢ ج ٢٢ ص ٧٠٠ — ٧٠٣ والديوان ١٧٥ — ١٧٩ وهذه القصيدة ألقيت في دار التمثيل العربى مساء ١٨ مارس ١٩٠٦ ) •

وقد نشرت جميع هذه القصائد فى الديوان • على أننا نجد مطران بعد ذلك يضرب عن نشر شيء من شعره مدة من الزمن ويستجمع نشاطه ويخرج للناس سفر ( مرآة الأيام ) عام ١٩٠٦ فى مجلدين كبيرين عن التاريخ العام • وقد كان مطران قد نشر بعض فصوله مبثورة من قبل فى « المجلة المصرية » أيام كانت تصدر •

وفي عام ١٩٠٨ جمع مطران كل ما نظمه من الشعر إلى ذلك الحين وقدمه للناس في مجموعة تحمل اسم « ديوان الخليل » • ويستوقف النظر من الديوان ترتيب قصائده الزمنى ، غير أن التواريخ التى حملها الخليل أواخر قصائده على أنها تفيد زمن النظم ليست دقيقة فى عمومها ، فبينما تجد أنه نشر قصيدته القصصية « شهيدة المروءة وشهيدة الغرام » فى مجلة « أنيس الجليس » عام ١٨٩٨ ( م ١ ج ٦ — ٣٠ يونيو ) تجده يعطى القصيدة تاريخا متأخرا يجعلها من آثار شهر يوليو سنة ١٨٩٩ ( الديوان ص ٧٤ ) • وهذه مثال واحد من أمثلة كثيرة يمكن أن نسوقها للدلالة على أن الترتيب الزمنى لشعر الخليل فى الديوان تقريبي • لهذا يستحسن أن يرجع فى ترتيب شعره إلى جانب النقد الخارجى الذى يتناول سند القصيدة الزمنى — أى تاريخها الخاص إلى النقد الداخلى الذى يتناول القصيدة من جهة المادة والاسلوب والذى يضعها فى مكانها بين آثار الخليل •

على أنه يمكن أن يقال بصدد صدور ديوان الخليل فى ذلك الحين إنه أحدث أثرا لم يحدثه صدور ديوان من قبل • وما كان مذهب الخليل ليذيع فيثأثره أدباء الشباب لو لم يجمع الخليل شعره فى مجموعة ، لأنها وهى فى ديوان أدل على أغراضه ومناحى مذهبه منها وهى متفرقة فى بطون المجالات والصحف • وقد لاقى الديوان حظه من الذبوع • وقد كتب فى حينه انطون الجميل فصلا طويلا عنه فى الهلال ( م ١٦ ج ٩ ص ٥٣١ — ٥٣٩ ) كما نشر أحمد زكى أبو شادى فصلا آخر تجده منشورا فى كتابه ( اصدااء الحياة ص ٦ — ٢٥ ) •

وقد عمد مطران الى الهدوء بعد نشر ديوانه ، فلم ينظم الا قليلا • على ان شعره الذى نظمه بعد ان اصدر ديوانه تجد نماذج منه فى « مجلة الزهور » التى اصدرها انطون بك الجميل عام ١٩١١ • وأهم النماذج

التي نشرها فيها قصيدتان : الأولى « الزهرات الثلاث » ( الزهور م ١ ج ٢ ص ٥٦ — ٥٨ والشعراء الثلاثة للسندوبى ص ٣٤٧ — ٣٤٨ ) والثانية « اقرار وعتاب » ( الزهور م ٢ ج ٨ ص ٤٣٥ — ٤٣٩ ) وهذه القصيدة قالها في تكريم قرييته نجلا صباغ . كما تجد له قصيدة في « وداع محمد عبد الهادي بك الجندي » ( الشعراء الثلاثة ص ٢٨٤ — ٢٨٦ ) القاها في حفل وداع له في المحلة الكبرى عام ١٩٠٩ . وله قصيدة رثاء في الشيخ على يوسف ( الشعراء الثلاثة ص ٢٧٤ — ٢٧٧ القاها في حفل الاربعين ٥ ديسمبر ١٩١٣ ) . كما له قصائد متفرقات تجدها في كتاب الشعراء الثلاثة أهمها مرثاته لجورجي زيدان ( الشعراء الثلاثة ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ) وفي « سبيل الهلال الأحمر » ( الشعراء الثلاثة ص ٣٠٨ — ٣١١ ) ووداع لبعثات الهلال الأحمر » ( الشعراء الثلاثة ص ٣١٤ ) وهاتان القصيدتان نظمهما في ابان الحرب الطرابلسية بين تركيا وايطاليا . كما أنك تجد له قصيدة رقيقة عنوانها « الأسد الباكي » ( الشعراء الثلاثة ٣١٥ — ٣١٦ ) وقد نظمها وهو في مصر الجديدة ( محمد تيمور في حياتنا التمثيلية ص ١٠٦ ) .

وباشتغال مطران بالشعر هذا العهد الطويل سلك فيه مسلكا جديدا — وسلوكه ان لم يستمرئه أولا ذوق الشعراء فقد اعترف به مع الزمن كما يقول محمد تيمور — فأصبح من فحول شعراء المعانى الذين يرتفعون بوحهم الى سماء الخيال (١٣٦) . وقد عرف ذلك الزمن هذه الحقيقة فظهر في كتابات أدبائه وأعلامه تقدير الرجل ومزاياه .

## المبحث الثامن \*

### الطور الثالث من حياة مطران

( توطئة ) كان الطور الثانى من حياة مطران — كما سبقت الاشارة — طور النضوج ، ففيه تفتحت شخصيته ووضحت مناحيه على أساس من الأصل الثابت من طبيعته ، تلك الطبيعة التى تقومت بالعوامل التى تداخلت معها فى الطور الأول من حياته فجعلته يخلص بشخصيته واضحة السمات فى تلك الفترة من الزمن التى امتدت من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩١٤ . فمن هنا نرى أن هذا الطور يشغل القسط الأوسط من حياة الخليل . وقد أظهر مطران فى هذه الفترة من الزمن نشاطا أدبيا يذكر فى ميدان النظم وفى ميدان النثر . فكان من مظاهر نشاطه فى الميدان الأول « ديوان الخليل » ، وهو مجموعة ما قاله نظما حتى عام ١٩٠٨ ، وكان من مظاهر نشاطه فى الميدان الثانى كتابه « مرآة الأيام » الذى أصدر جزءه الثانى عام ١٩٠٦ وهو سفر جليل فى التاريخ العام جاء فى جزئين . على أن جهود مطران لم تقف عند هذا الحد فقد تعدتها إلى دائرة المسرح ، غير أننا لم نشأ ونحن نعرض للطور الثانى من حياة الرجل فى المبحث السابع أن نتناول ما يدخل هذا الطور من جهوده المسرحية ، ذلك أن هذه الجهود بدت واضحة آثارها فى أواخر الطور الثانى من حياته ، وظلت متصلة فى حلقاتها ممتدة على صفحة الطور الثالث ، حتى تهيأ لمطران من جهوده المتواصلة وخبرته التى خلص بها من اتصاله هذه السنين الطوال بالمسرح العربى أن يكون المهيمن على حركتها بتولييه عام ١٩٣٤ رئاسة الفرقة القومية المصرية لرفع مستوى فن التمثيل<sup>(١٣٧)</sup> ولهذا إبقينا الكلام فيها لهذا المبحث حيث نعرض لمطران وجهوده المسرحية متماسكة فى الجملة غير متقطعة فى الأجزاء .

\* المقتطف ، أغسطس ١٩٣٩ ص ٣١٢ وما يلى .

(١٣٧) « لرفعة مستوى صناعة التمثيل » هكذا عند بركلمان فى — تكملة تاريخ الآداب العربية — الملحق الثانى ، فقرة ١٥ ص ٩٠ .

والواقع أن اشتراك مطران في العمل على إنهاض مستوى المسرح المصرى يعود إلى عام ١٩١١ ، تلك السنة التى عاد فيها « جورج أبيض » من فرنسا بعد أن درس في « كونسرفتوار باريس » فن التمثيل المسرحى ، وعمل على تأسيس فرقة قوية جمعت نخبة من أعلام الممثلين في مصر في ذلك الحين نزل بهم ميدان العمل على خشبة المسرح المصرى . وكان أن طلب « جورج أبيض » إلى صديقه مطران أن يترجم له شيئاً عن المسرح الانكليزى وخاصة عن شيخ أعلامه « وليم شكسبير » يقوم بتمثيله هو وأفراد فرقته ، فترجم له الخليل مسرحية عطيل othello التى مثلت في الأوبرا الملكية ( الاوبرا الخديوية في ذلك الحين ) مساء ٣٠ مارس ١٩١٢ وقام بتمثيل الدور الرئيسى فيها جورج أبيض نفسه . وكان أن تقدم مطران في نفس الزمن لفرقة جورج أبيض ترجمته لمسرحية « تاجر البندقية » . ومما لاشك فيه أن المسرح المصرى وجد في ذلك الحين في هاتين الرائعتين (١٣٨) اللتين ترجمهما مطران مادة طيبة تستند اليها . غير أن الروح التمثيلية التى أخذ بها « جورج أبيض » هو وأركان فرقته كانت تدور حول الطرائق التمثيلية التى وضعها الممثل الفرنسى الكبير « سيلفيان » فلم تقدر بجوها الصناعى أن تهضم القوة « الدراماتيكية » التى في مسرحيتى شكسبير ، هضما يساعد على جلوها بمشهد من « النظارة » على المسرح في جو طبيعى . ومن هنا كان سقوط هاتين المسرحيتين ، كان لسقوطهما أثر في نفس الخليل جعله يميل عن فكرة تقديم شئ من « المسرحيات الشيكسبيرية » إلى المسرح المصرى ولو إلى الحين .

غير أن شيئاً من طبيعة المعادة في نفس مطران من جهة وروابط الزمالة من جهة أخرى مع أركان المسرح المصرى ، جعلته يعود عقب الحرب العظمى فيشترك في نهضة المسرح المصرى فيقدم ترجمة لمسرحية « ماكبث » الى

« جورج أبيض » وفرقته التى التأمت من جديد ودخلتها عناصر جديدة .  
غير أن حظ مسرحية « ماكبث » على المسرح لم يكن خيرا من حظ السالفتين .  
فقد سقط دور « ماكبث » الذى قام بتمثيله عبد الرحمن رشدى ، وذلك  
نتيجة كونه صاحب طبيعة تخالف طبيعة الدور الذى أسند اليه (١٣٩) . إلا  
أن شيئا من الصداقة بين مطران وجورج أبيض جعلته يقف من هذا السقوط  
موقف الآمل خيرا فى المستقبل ، فتقدم إلى المسرح بترجمته لمسرحية  
« هاملت » . ولم يكن حظ هذه المسرحية خيرا من حظ أخواتها ، لهذا  
لحققتها فى مصيرها . ومن هنا أحس مطران إحساسا قويا أن حالة المسرح  
المصرى — فى صورته فى ذلك الحين — لا تقوى على هضم شكسبير « لأن  
ذلك يستلزم أن يدور التمثيل فى جو طبيعى . لم يكن الممثلون الذين عرفتهم  
خشبة المسرح المصرى إلى ذلك الحين يقدرّون على جعل الممثل يدور فى  
أجواء طبيعية . ومن هنا كان قنوع الخليل بما كان ، واكتفاؤه بطبع بعض  
الروائع التى ترجمها عن شكسبير ، فكان أن قدم منها الى الطبع ثلاث  
مسرحيات : « عطيل » و « تاجر البندقية » و « هاملت » . (١٤٠) . هذا  
فضلا عما يروى أن له مسرحية « القضاء والقدر » وهى معربة . ولكننا  
لم نقف لها على أثر ( صديق شيبوب — البصير ٥ يونية ١٩٢٥ ) .

على أنه مما لا يمكن انكاره ما كان لهذه المسرحيات من أثر فى رفع  
مستوى الجو الذى يدور فيه التمثيل العربى فى مصر . كما لا يمكن إنكار  
ما كان لاشتراك مطران من أثر فى رفع مستوى المسرح المصرى ، فالواقع  
أنه فى هذه الفترة اتصلت بين مطران وبين حركة المسرح فى مصر الأسباب  
فكان أن اشترك مطران اشتراكا فعليا فى حركة تقدم المسرح . ومن آثار  
هذا الاشتراك مساهمته فى تأسيس « شركة ترقية التمثيل العربى »  
وتأسيس مسرح لها بحديقة الازبكية ، تلك المساهمة التى تكلفت بالنجاح ،

(١٣٩) محمد تيمور فى حياتنا التمثيلية ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(١٤٠) توفيق حبيب فى « شيكسبير فى العربية » — مقال بالهلال م ٣٦



اذ افتتح المسرح أبوابه في ٣٠ ديسمبر ١٩٢٠ وألقى فيه مطران كلمة الافتتاح متضمنة تاريخ الحركة المسرحية في مصر الى ذلك الحين (١٤١) \* وهذه الجهود آتت أكلها مع الزمن اذ انتبعت حكومة الملك فؤاد الأول عام ١٩٣٤ إلى وجوب الاهتمام بحركة المسرح ، فعملت على تأسيس الفرقة القومية لرفع مستوى فن التمثيل وعينت أغراضها في العمل على رفع مستوى التأليف والتعريب المسرحي وترقية الاخراج وترقية الموسيقى المسرحية والغناء المسرحي الحديث حتى تكون صالحة للتمثيل العربي والأجنبي واعداد الممثلين والمخرجين إعدادا فنيا ، وأسندت رئاسة الفرقة خليل مطران (١٤٢) \*

ولا شك أن وجود مطران على رأس الفرقة القومية كان مغنما عظيما لنهضة المسرح المصري ، لأن وجود هذا الرجل — كما يقول محمود كامل المحامى « الذى قرأ شكسبير وفهمه وهضمه وترجمه وقدم الى الناطقين بالعربية آثاره خير تقديم ، والذى قرأ هيجو وراسين وموليير وفهمهم وحفظ أشعارهم عن ظهر قلب ودرس روح فرنسا من كتبهم وهضم الأدب المسرحي هضما كاملا ، وعاش حياة أدبية مسرحية حافلة جديرة بأن تجعل المسرح المصري وثيقة الصلة بالجهود الخالدة التى خلقت الأدب المسرحى » (١٤٣) \*

وفى الفرقة القومية يبدأ مجهود مطران العظيم في رفع مستوى المسرح المصري ، فقد بدأ العمل والفرقة لا تملك شيئا من المعدات اللازمة فلا

(١٤١) الهلال م ٢٩ ج ص ٤٦٥ وتجد نص كلمة مطران من العدد ص ٤٦٥ — ٤٧٢ .

(١٤٢) الأهرام ١٤ — ١٢ — ١٩٣٧ ص ١٤ نقلا عن اشارة ليروكلمان في تكملة تاريخ الآداب العربية ، الملحق الثانى فقرة ١٥ .

(١٤٣) محمود كامل فى مجلة الجامعة — ٣ نوفمبر ١٩٣٧ — م ع ٣٠٣ ص ٢٣ .

مكان للفرقة ولا روايات مختارة ولا أى استعداد — اللهم الا ثقة الرجل بقدرته على القيام بالعمل الملقى على عاتقه (١٤٤) — وسار العمل فى أوله يكتنفه بعض الاضطراب ، وسرت الاشاعات هنا وهناك ، وتنبأ من يحولهم التنبؤ بفشل الفكرة قبل أن تولد ، ولكن بشىء من الصبر والمثابرة اللذين عرف بهما الخليل أمكن للفرقة أن تجتاز الصعوبات التى لاقتها فمضت فى سبيلها يحذوها الأمل فى المستقبل • وبواسطة تشجيع الفرقة للأدباء خصوصا الناشئين منهم أمكن لها أن تجمع لديها أكثر من ستين مسرحية قدمت منها فى ثلاثة مواسم اثنتين وثلاثين رواية جديدة ، وهو رقم قياسى — كما يرى مطران — لم يقدمه مسرح من قبل (١٤٥) •

على أن الأقوال تختلف بخصوص ما أدته الفرقة وحققته من الأغراض والغايات التى قامت من أجلها (١٤٦) • على أنه مما لا ينكر حقيقته بعد ذلك أن جهود مطران فى الفرقة أخذت تؤتى اليوم أكلها ، والحق — كما يقول راشد رستم انه لولا مطران على رأس الفرقة بسعة صدره وتحمله وصبره وجلده فى هذه السن ، ولولا مكانته الشخصية لضاعت الفرقة القومية (١٤٧) • وما اشتهر به من « البوهيمية » التى عرف بها رجال الفن إلى جانب ما عرف عنه من حب الأريحية التى تجعله لا يندفع قاصدا له فى حاجة هو قادر عليها ، كل ذلك كان سببا للثورة على رأسته للفرقة

(١٤٤) حديث لمطران عن رسالة الفرقة القومية فى مجلة — الامام — ٣ يوليو ١٩٣٩ م ٣٩ ع ٦ ص ٦ •  
(١٤٥) المرجع ذاته •

(١٤٦) مجلة الرسالة ، السنة السابعة عدد ٢٩٢ ص ٢٨٥ — ٢٨٦ والعدد ٢٩٣ ص ٣٣٢ — ٣٣٣ والعدد ٢٩٤ ص ٣٨١ — ٣٨٢ والعدد ٢٩٥ ص ٤٢٩ — ٤٣٠ والعدد ٢٩٦ ص ٤٧٦ — ٤٧٨ والعدد ٣٠٨ ص ٧٤٩ — ٧٥٠ ، آراء زكى طليمات وتوفيق الحكيم ومحمود تيمور وإبراهيم رمزى وإبراهيم ناجى ورashed رستم فى رسالة الفرقة القومية وما قامت به من تحقيق للأغراض التى قامت من أجلها •

(١٤٧) راشد رستم فى مجلة — الرسالة — السنة السابعة عدد ٣٠١ ص ٧٥٠ ع ٢ ص ٣ — ٦ •

القومية وتوجيهه لسياستها العامة • وذلك يتجلى في الحملات الصحفية التي شنت عليه (١٤٨) • عى أنك بالرغم من كل ذلك تجد هؤلاء الذين يحملون عليه لا يقدرّون على جحد الرجل ومزايا وطيب سيرته ، ويحملون ما في ادارته للفرقة القومية من ضعف على عدم تقييده بنظام في العمل ، الأمر الذي يجعل شؤون الفرقة تضطرب بعض الشيء ، وهو بعد ذلك يغطى على هذا الاضطراب أمام الرأي العام وأمام الحكومة بما فيه من قوة الشخصية •

## - ١ -

من الاهمية بمكان أن نعود ونحن بمعرض استجلاء ترجمة حياة مطران في الطور الثالث من أواخر الطور الثاني ، تلك الأواخر التي مررنا عليها سريعا في ختام البحث السابق ، فنستجلى حياة مطران في الفترة التي جاءت عقب إخراجة للناس مجموعة شعره في ديوان عام ١٩٠٨ • وأول شيء يستوقف النظر من شؤون هذه الفترة هو تحول الخليل عن عالم الصحافة إلى عالم الاقتصاد والمال ، فقد كان مطران يحيا في الدورين الأول والثاني من الطور الثاني من حياته ومعيشته تدور في عالم الصحافة ، إلا أن انصرفه عنها إلى الاشتغال بشؤون الاقتصاد كان نقطة تحول خطير في حياته • وهو في هذا يقول :

« مارست الصحافة النتي عشرة سنة • ثم انتقلت منها إلى العمل في الاقتصاديات • فهل نعتقد أن هذا الحادث الذي أثر في مجرى حياتي فحولها من حال الى حال ، عظيم الشأن ؟ كلا فإنه حادث بسيط جدا ، ولكنه هو الذي غير حياتي هذا التغيير الكبير ، فصرفها عن الصحافة الى الاشتغال بالمسائل الاقتصادية •

ذلك أننى اشتغلت بالتحضير في جريدتى «الاهرام» و «المؤيد»  
و غيرهما ثمانى سنوات «ثم عن» لى أن اشتغل لحساب نفسى ، فانشأت  
«المجلة المصرية» نصف شهرية ، وعلى أثرها أصدرت «الجوائب المصرية»  
فوجدت من الناس اقبالا ومؤازرة عظيمة ، ولكن نوع الأوازة الذى كان  
في هذا الوقت لا يلائم طبعى فإن رواج انصحف لم يكن وقتئذ بالاعلان  
بواسطة المتعهدين كما هو اليوم بل كان بالاشتراك وكثرة عدد الاصدقاء  
والحبين .

ومما يعض النفس أن دافع الاشتراك في ذاك الحين كان يعد نفسه  
صاحب فضل في حياة الجريدة وفي كل ما يبيلفه صاحبها من جاه أو مال  
أو كرامة . وكنا نسمع من هذا القبيل منّا بلا حد فيما يتعلق بالجرائد المعروفة  
في ذلك الوقت . وأنا بخلقى نفور من سماع امتنان على هذه الصورة  
خصوصا أننى كنت على علم بما يعانى به صاحب الجريدة ومحررها من مشقة  
واعناء .

وقد كنت امتنع وأحس أن بى ميلا للعمل لرزقى في غير الصحافة  
حينما يعود «الجابى» فيقول إن فلانا المشترك قال كذا وفلانا قال كذا  
من الأقوال التى وان امتزج المدح بها غالبا فهى تسيء إلى النفس لأنها  
تأتى أشبه بذكر الجميل أو التذكير به .

وذات مساء رجع الى الجابى من جولة ، وأبلغنى أن صديقا لى ممن  
كنت أعاشرهم معاشرة متصلة استمهل في أداء ما عليه ، ولم يكن ذلك  
للمرة الأولى . ويظهر أن — الجابى — ألح عليه باعتبار ما يعرفه من  
الصلة المحكمة بيننا . فالتفت اليه هذا الصديق وجابهه بقوله « هو ثمن  
عيش » . فلما سمعت هذه العبارة ، خيل الى أن كل من أرسل اليه  
جريدتى ، وان تلتف في الظاهر ، يحسبنى متطفلا عليه فيما أنتقاضه منه ،  
ولا يقدر تلقاء ذلك ما يبذل من جهد في التحرير وفي نفقات الطبع والبريد  
وما الى ذلك من أعمال تستتفد مجهودا ووقتا ومالا .

وكان أن صممت على اعتزال الصحافة ، وصرت أتربص للفرصة الأولى حتى سنحت بخروجي من الميدان موفور العرض سليم الشرف والكرامة ، فوهبت جريدتي وبعث مطبعتي وانصرفت إلى ممارسة الأعمال الاقتصادية ما زلت عليها الى الآن • ( ١٤٩ )

وكان انصراف مطران عن الاشتغال بالصحافة إلى الاشتغال بالشؤون المالية عام ١٩٠٤ • وقد دارت حياة الخليل منذ ذلك اليوم متصلة بممارسة الشؤون المالية ، حتى اكتسب الخليل بحكم الممارسة مهارة في الاعمال المالية والاقتصادية أهلته للاشتراك في المشروعات الاقتصادية الكبرى التي عرفتھا مصر في تاريخھا الحاضر ، وعنى وجه خاص في وضع المذكرة التأسيسية لبنك مصر ( ١٥٠ ) التي كتبھا عام ١٩٢٠ •

وقد كان من اشتغال مطران بالشؤون الاقتصادية واعتماده عليها في المعيشة أن أخذته حمى المضاربة ، فكانت من ذلك مضارباته التي كسب فيها الخليل كثيرا وخسر كثيرا ، وهو بعد ذلك جلد على المضاربة ، لا يخسر حتى يعاود الكرة من جديد وكله أمل في الربح ، والمال يجيء ليذهب ، حتى كان ان فوجيء في احدى مضارباته عام ١٩٢٢ بخسارة كل مايملكه ، وأصبح الخليل واذا به صفر اليدين ، والرجل بعد ذلك بصلاته ومكانته من الهيئة الاجتماعية محتاج الى المادة .لهذا كانت صدمته كبيرة في خسارته التي ذهبت بكل جنى جهوده في حياته الى ذلك الحين • ومن هنا جرفت الخليل موجة يأس برزت معها في ذهنه فكرة « الانتحار » ولكن طبيعة المعادة في نفسه ، جعلته يعيد الكرة على هذه الفكرة وينزل بها الى مقوماتها من نفسه ، ومن هنا انتهى الى أن الانتحار هروب من الحياة ، ولهذا اعتقد الخليل أن

---

( ١٤٩ ) الهلال : م ٣٨ ج ٣ - أول يناير ١٩٣٠ - ص ٢٦٩ -- ٢٧٠ •  
رد مطران على استفتاء الهلال عن أهم حادث أثر في حياته .  
( م ٢٠ - شعراء معاصرون )

الانتحار جبن • فرجع في حالة يأس الى — مدينة عين شمس — ( مصر الجديدة — Heliopolis ) وهناك قضى أياما في غمرة من اليأس نظم فيها قصيدته الوجدانية « الأسد الباكي » — « الشعراء الثلاثة » ص ٣١٥ — ٣١٦ — وفي مستهل هذه القصيدة يقول مطران :

دعوتك استشفى إليك فوافنى	على غير علم منك انك لى آسى
فان ترنى والحزن ملء جوانحي	أداريه فليغفرك بشرى وايناسى
وكم فى غؤادى من جراح ثخينة	يحجبها برداى عن أعين الناس
تخذت لهمى « عين شمس » مباءة	فثمت إضحائى فريدا واغلاسى
يخالون أنى فى متاع حياها	وبئس متاع الحى جيرة ديماس
ارى روضة لكنها روضة الذوى	وأصغى وما فى مسمعى غير وسواس
وأنظر من حولى مشاة وركبًا	على مزجيات من دخان وأفراس
كأنى فى رؤيا يزف الاسى بها	طوائف جنّ فى مواكب أعراس

وأنت تلمس فى هذه الابيات ما كان يجتاح قلب الخليل من الألم والحزن وما كان يسود عينيه من النظر القائم إلى الحياة ، وما كان يوسوس فى صدره بالانتحار • ولا أدل على تلك الحالة الشعورية عنده من رؤيته رياض « عين شمس » روضة موت • وما فى نفسه من الأسى كان يستولى على بصيرته فيجعل الأشياء تبدو له فى صور يشوبها شىء من الإبهام ومن خلال هذه الصور تجلت له مرائى « عين شمس » والأناسى الذين يمضون فيها ما بين ركب فى القطر وعلى الافراس وما بين مشاة كطوائف جن فى مواكب أعراس • وذلك من حيث جرفت وجدانه مشاعر الأسى فجعلته يأخذ الأشياء من عالم الواقع لينزل بها من عالم الاحلام كخايلات وأوهام •

هذه الأبيات — كما سبقت الإشارة — تصور أسى مطران وشجوه

(١٥٠) توفيق حبيب : المبحث الخامس ، فقرة ٢ من الدراسة ( ١٥٠ م ) البيت أثبت عجزه فى « الشعراء الثلاثة » هكذا : « اداريه فليغفرك بشرى وايناسى » ص ٣١٥ س ٢ وهذا لا يتفق مع الوزن •

وألمه • فلما انتهت القصيدة التى تضمنتها الى اصدقائه قلقوا عليه وكانوا قد قلقوا عليه من قبل لغيابه ، فتضافر هذا القلق وذاك وكان ان أخذوا يفتشون عنه فى الأماكن التى كان معتادا أن يرتادها ، ولكن تفتيشهم هذا لم يجد شيئا • ثم كان أن سعى بعض العارفين بمكان إقامته اليه ليواسوه فى نكبته التى كانت قد ألمت به وكانت قد أبعدته عن الحياة الصاخبة التى كان يحياها ، فكان أن عاد الخليل ثانية إلى تلك الحياة ، وكان فى عودته هذه جلدا • ثم لم تلبث ان بسمت له الحياة التى كانت قد عبست له من قبل فذهب يغامر من جديد •



عين الخليل فى ذلك الوقت سكرتيرا مساعدا بالجمعية الزراعية الخديوية ( الملكية الآن ) ( ١٥١ ) وقد كان تعيين مطران فى هذا المنصب عن رغبة من الخديو عباس حلمى الثانى الذى كان يريد ان يجعل للشاعر مركزا ثابتا وايرادا غير متقلب • وقد اختار الخديوى لمطران ذلك المنصب خاصة نظرا لما يعرفه عن الرجل من الاشتغال الطويل بالشؤون الاقتصادية ، ذلك الاشتغال الذى أعطاه دربة فيها ، ومن ادراكه الجيد الذى أظهره فيما يتصل بالمسائل الزراعية ، تلك المسائل التى أظهر فيها الخليل معرفة مستفيضة أيام كان يصدر « المجلة المصرية » ويوقف بابا من أبوابها على الشؤون الزراعية • وبعد أن تقلد مطران ذلك المنصب انتظمت شؤونه المادية واستقامت • وأصبح الرجل لا يخشى تقلب الزمن وما يمكن أن يحمله فى طيات هذا التقلب من كوارث •

وظل مطران منذ ذاك الحين حتى الآن ( ١٨٧١ — ١٩٤٩ ) يشغل هذا المنصب بجانب المناصب الأخرى التى اتفق له أن يشغلها •

وكان عمل مطران فى « الجمعية الزراعية » من حيث يتصل بشؤون

---

(١٥١) تأسست فى ٢٠ ديسمبر ١٩٩٨ بسرارى الجزيرة تحت رعاية سمو الخديوى عباس حلمى الثانى •

سكرتاريتها يدور حول الحسابات ، ومن هنا اكتسب مطران بجانب دربته الأولى فى الشؤون الاقتصادية والمالية خبرة واسعة بالشؤون الحسابية ظهرت آثارها فيما عهد اليه من القيام بوضع المذكرات الاقتصادية التى تمت الى شؤون الحساب بسبب • وقد كان من تلك المذكرات التى راجع جانبها الحسابى وضبطها تلك المذكرة التى وضعها عبد العزيز باشا فهمى ضد السر وليم برونيت (١٥٢) •

وكان أن كلف حشمت باشا وزير المعارف اذ ذاك مطران وصاحبه حافظ بك ابراهيم أن يترجما الى العربية كتاب « الموجز فى علم الاقتصاد » وهو سفر ضخيم للبروفسور بول لروا بوليو مدير جامعة بواتييه بفرنسا ، فجاءت الترجمة فى خمسة اجزاء كبار فى نحو ٩٣٠ صفحة (١٥٣) • والكتاب وما فيه من دقة الترجمة واستيعاب المعانى التى دارت بذهن مؤلفها ، يعود إلى مطران لا الى حافظ (١٥٤) • هذا فضلا عن أن بعض الريب يحف بما لحافظ ابراهيم من جهد فى الترجمة • ومن ذلك الحين عرف مطران بأنه من رجال الاقتصاد والحساب (١٥٥) • غير أن ذلك لم يطغ على الأصل الشاعرى من نفس الرجل كما ستجىء الاشارة إلى هذا •

وما كان لمطران من حظ الاشتراك فى تقدم مصر الاقتصادى والعمل فى ميدان استقلالها الاقتصادى ، جعل محرر الهلال يتوجه إليه بالسؤال عن مصر كما يريدونها من الوجهة الاقتصادية ، وذلك عام ١٩٣١ ، وكان ذلك

(١٥٢) توفيق حبيب - البحث الخامس فقرة ٢ من هذه الدراسة .

(١٥٣) صديق شيبوب فى البصر - ٥ يونيه ١٩٢٥ ص ١ من مقال له عن مطران .

(١٥٤) أحمد محمد عيش فى مجلة أبولو م ١ ج ١١ - يولية ١٩٣٣ - ص ١٣٩٣ ص ٨ - ٩ مقال عن « سيرة حافظ » .

(١٥٥) الشفق الباكي - ديوان شعر لابو شادى - ص ٧ مقدمة الناشر حسن صالح الجداوى - الهامش س ٥ .



ضمن سلسلة الاسئلة التى وجهتها دار الهلال إلى أعلام رجالات مصر فى النواحي التى برزوا فيها • وقد أجاب مطران وقال :

(أريد مصر عزيزة بكل المعانى • على أن فى مقدمة العناصر التى تكون عزة الأمة : العنصر الاقتصادى • ولما كانت مصر تعاني الآن أزمة اقتصادية لا يذكر التاريخ الحديث أنها عانت مثلها كان الافضل ان أجعل مدار أمنيته ما اعتقده وسيلة أولية لا بلاغ مصر العزة التى أرجوها لها •

مصر غنية — على القول المشهور — ولكن بمعنى أن نيلها يدر الخير وأرضها خصبة تجود بأربعة محاصيل • ولها عدا ذلك موارد أخرى من طبيعتها وسجايأ أهلها التى فيها قابلية عجيبة للصناعات والتنوير وينبغى ألا نغل ثروتها منها عن ثروتها من أرضها •

ولكن تصرف السواد الأعظم من الأمة فى شؤونهم الكسبية والمعيشية قد أفقدهم تلك الزايا فليس نصيبهم منها بأوفر نصيب وعلى هذا لابد من عكوف كل كاسب فى مصر زارعا كان أو صانعا أو تاجرا أو ذا منصب على نفسه يحاسبها ويطالبها بما هو واجب عليه لنجاته من هذه الضائقة وبالتالي نجاة قومه وهل الامة إلا مجموع أفرادها •

يجب ان يعرف كل منا فى مصر ان الحياة أداء واجب وان المتاع نتيجة من أداء ذلك الواجب فالصدق فى المعاملة وان ابعد صاحبه ، والقصد فى النفقة بحيث تستقضى بها الحاجة وان ظن الانسان ترك اللهو واجتناب معاهده حرمانا — واقبال الفلاح على غيطه يحرقه حق حرثه ، والعامل على عمله يوفيه ويجيده ، والموظف على وظيفته يؤديها أداء الذمة ، والعريف على ادارته يحكمها بصبر وبصيرة الخ الخ ••• كل أولئك مما يكون أمة رضية البال قوية العزيمة راضية مرضيا عنها •

فأنا أريد مصر عاملة مجدة صابرة على ما تقتضيه الحياة الكبرى ، اريدها حاسية متعفة خبيرة فى الموازنة بين دخلها وخرجها ، أريدها ان

تعدل عن السرف حكومة وشعبا وأن ترد الرأي التى صدرت عنه قبلها  
الامم السائدة الآن فى العالم ، وهو أن القوة والمنفعة فيما ندخر ، وان  
الضعف والذلة وراء السرف والتبذير ( ١٥٦ ) •

هذه وصايا حكيمة ألقاها مطران على شعب مصر وحكومتها عام ١٩٣١  
اثناء اشتداد الازمة المالية فى العالم ، وهى تدل على شعور مطران نحو  
مصر من جهة ، كما تدل على خبرته بمواطن الداء فى الوضع الاقتصادى فى  
مصر من جهة أخرى •

## - ٢ -

كان الخديوى عباس حامى الثانى فى أواخر عهد خديويته على مصر  
ملتقى آمال شباب العرب ومقعد رجاء أحرارهم خصوصا بعد أن ظهر  
الاتحادون بنياتهم العدائية نحو العرب (١٥٧) وقد أراد الخديوى أن يجمع  
من حوله قلوب العرب ويبادلهم آمالهم فيه بتشجيعهم ، فشمل برعايته  
رجالاتهم ، وكان من ذلك عنايته الشديدة بخليل مطران الذى كان يعتبر  
ظهور شخصيته فى المجتمع المصرى سفير سوريا فى مصر • ومن مظاهر  
عناية الخديوى بمطران توجيهه منصب السكرتير المساعد بالجمعية  
الزراعية الى مطران ، وانعامه عليه فى أواسط شهر اغسطس سنة ١٩١٢  
بالوسام المجيدى الثالث (١٥٨) وايعازه بواسطة اسماعيل باشا اباظة المشهور  
بأدبه واتصالاته بالادباء المصريين والسوريين إلى « سليم سركيس » -  
صاحب مجلة « سركيس » - باقامة حفل ائتكريم الخليل • وقد لاقت  
الفكرة تحبيذا عند جمهور الادباء وأولاهها سليم سركيس اهتمامه وجرت  
فى شأنها مكاتبات انتهت بفكرة إقامة الحفل (١٥٩) • وفى ٢٤ ابريل سنة

(١٥٦) مصر كما أريدها من الوجهة الاقتصادية لمطران - الهلال م ٣٩

ج ١ ص ١٩ •

(١٥٧) المقتطف م ٩٣ ج ٤ الحركات العربية لانيس المقدسى •

(١٥٨) مجلة سركيس - سنة ١٩١٣ ص ٢١١ س ١ - ٣ •

(١٥٩) مجلة سركيس - ١٩١٣ ص ٢١١ - ٢١٥ •

١٩١٣ اقيمت الحفلة في دار « الجامعة المصرية الالهية » (١٦٠) تحت رعاية سمو الخديو ونيابة الأمير محمد على عنه • وقد افتتح الحفل الأمير محمد على بكلمة رقيقة أثنى فيها على الشاعر المحتفل به قال فيها :

( لقد سمعت منذ زمان طويل بشهرة ذلك الشاعر الطائر الصيت وهو حضرة خليل مطران فابتهجت بما وصل إلى من أفكاره السديدة التي تنبىء عما هو من علو في الهمة وثبات في الرأي ووفور في العلم • ولم يكن إعجابي به لما أوتيته من المواهب الجليلة في دولة العلم فقط بل لما تحلى به أيضا من الأخلاق الكريمة التي تحمله دائما على سلوك طريق الاستقامة وتباعد بينه وبين التحقير الغير حتى صار بذلك محبوبا مرموقا بين الإجلال والاعتبار منهاها لنيل المجد والفخر •

ومن البدهى ان اتصافه بهذه الصفات الممدوحة لم يكن إلا نتيجة تربية عالية •••• وقد وهب الله صديقنا مطران نكاء فطريا فجاءت قريحته الوقادة بالأشعار الرقيقة والحكم البليغة الدقيقة فارتنى بذلك إلى الدرجة التي نال بها الحظوة عند خديويينا المعظم ( ١٦١ ) •

ثم ألقى أحمد شوقي بك رئيس الأدباء في الحفل قصيدة حيا فيها مطران • وتوافد بعده الأدباء فألقى جورجى زيدان كلمة عن شعر مطران والتاريخ ( مجلة سركيس ، سنة ١٩١٣ ص ٢١٩ — ٢٢٤ ) • وكتب أمين الريحانى كلمة ( المرجع ذاته ص ٢٣٠ — ٢٣٣ ) ، والقى حليم دموس شاعر زحلة قصيدة عصماء ( المرجع ص ٢٣٤ — ٢٣٧ ) •

وأرسل جبران خليل جبران من نيويورك أقصوصة عن الشاعر البعلبكي مدارها خليل مطران وعبريته ( مجلة سركيس — ١٩١٣ — ص

(١٦٠) ١٩١٣ — ص ٣٤٤ بس ١ — ٢ •

(١٦١) مجلة سركيس ١٩١٣ — عدد خاص عن مطران • ص ٣٤٠ — ٢٤٢

٢٣٨ — ٢٢٤ ) • والقى شبلى بك الملائط مطوقة من الشعر ( المرجع ذاته ص ٢٥٠ — ٢٥٦ ) •

وألقى انطون الجميل كلمة عن شاعرية الخليل ( المرجع السابق ذكره — ص ٣١٨ — ٣٣٩ وهو فى الاصل مقال بالهلال م ١٦ ج ٩ — ( ١ يونية ١٩٠٨ ) ص ٥٣١ — ٥٣٩ ) • وفى الختام ألقى الخليل قصيدة عصماء حيا الذين احتفوا به وشكر سمو الخديوى والأمير محمد على ( مجلة سركييس — ١٩١٣ ص ٣٤٥ وما بعدها ) •

لقد كان الاحتفال بمطران مهرجانا كبيرا للأدب ، ومظهرا للروابط التى التى كانت تربط سوريا بمصر • وقد ظهر ذلك فى أكثر ما قيل فى هذا الحفل مما قاله الشعراء وما قاله الكتاب ، وفيما علقته به الصحف على الحفل (١٦٢) بكل وضوح •

كان لهذه الحفلة أثرها الكبير فى جو مصر الأدبى ، اذ أظهرت من ثنايا المهرجان وما تلى فيه شخص الخليل كألح شخصية أدبية فى العام العربى • فقد اشترك فى هذا المهرجان جميع أدباء العربية وكتابها وشعرائها وأعلامها والنابيهين من حملة القلم فيها ، جمعت شوقى بك وحافظ ابراهيم واسماعيل صبرى باشا ونقولا رزق الله وبشارة الخورى وحليم دموس وشبلى الملائط ومسعود سماحة ويوسف بك حيدر وأسعد داغر وأحمد نسيم وشكيب أرسلان ومحمد حمدي النشار الذين اشتركوا بمقطوعات وقصائد من الشعر ، كما جمعت جورجى زيدان وأمين الريحانى وجبران خليل جبران ومارى زيادة وانطون الجميل ومحمد لطفى جمعة وعباس محمود العقاد ومحمد كرد على الذين اشتركوا بنفثات أقلامهم ، والدكتور ابراهيم شادوى الذى اشترك فى المهرجان الكبير بقطعة زجلية رائعة • وقد

نشر معظم هذه القصائد والنفثات القلمية في مجلة سركيس في عدد خاص (١٣١) ، كما نشر في الأعداد التالية ما لم يتسع له العدد الخاص . ولا شك أن هذا الحفل كان أعظم مهرجان أدبي شهدته البلاد العربية ومصر إلى ذلك الحين ، ولم يجيء بعده ما يضارعه غير يوبيل المقتطف عام ١٩٢٦ وحفل مبايعة شوقي بأمانة الشعر في دار الاوبرا الملكية عام ١٩٢٧ . ومما لا ريبه فيه أن هذه الحفلة حققت أغراضها من حيث القضاء على الدعاية التي كان يروج لها البعض للفرقة بين المصريين والسوريين . كما أنها كانت خير مكافأة لمطران على جهوده الأدبية وخدماته للخيديوى ولبيته وأخلاصه لمصر ، تلك الاشياء التي شهد له الأمير محمد على بها فقال في حديث له عام ١٩١٣ :

« قد عرفت مطران من عهد والدى حتى الآن فرأيت قد أمتاز بانصرافه كل هذا الزمان إلى المحافظة على خطة ولاء مستقيمة لم يحد عنها كل حياته القلمية في مصر وهذا الثبات على المبادئ والإخلاص الدائم لمصر والمصريين هو فضيلة يجب اعتبارها واکرام المتحلى بها (١٦٤) » .



يظهر مطران في الفترة التي جاءت قبل الحرب العظمى متشبعا بفكرة الجامعة العثمانية ، وذلك بحكم عواطفه التي كانت تجرى مع عواطف معظم المصريين في ذلك الحين مما سبق الإشارة إليه . أما بعد الحرب فتري عواطفه مصرية وإن خالطها بعض العطف على بلاده الأولى سوريا . وهذا التطور نتيجة أحداث الحرب والآثار التي خلفتها في المجتمع المصري ، كالثورة المصرية التي أظهرت الشعور المصرى ميالا إلى الاستقلال منقبضا على نفسه عند حدود قوميته . وقد جارى مطران هذا الشعور الجديد فمال

(١٦٣) عام ١٩١٣ ص ١٩٠ - ٢٦٠ .

(١٦٤) مجلة سركيس - عام ١٩١٣ - ص ٢٠٧ .

مع الفكرة القومية المصرية وأيد سعد زغلول في حركته الوطنية ولف ملف الوطنيين المصريين في حملتهم على السياسة الانجليزية • على أننا يجب ألا ننسى أن هذا الشعور طبيعي عند مطران لو نظرنا إلى أن الاحوال التي كانت مصر تحتازها أيضا • ومن هنا كان صدق الشعور عند الرجل وخلص العاطفة في ميله مع الفكرة القومية المصرية •

ويظهر ميل مطران مع الفكرة القومية المصرية في قصائده التي تتصل بذكريات جهاد مصر في سبيل استقلالها وتأمين دستورها وفي مراثيه لسعد باشا زغلول عام ١٩٢٧ التي ضمها الكثير من التصاوير والتهاويل الشعرية التي تحمل خلجات نفسه وميول عاطفته نحو مصر (١٦٥) • وكذلك في مراثيه اصديقه محمد بك أبو شادي تظهر ميوله واضحة • ويقول مطران :

زمان قضينا المجد فيه حقوقه	ولم نله عن لهو ورشف رصاب
محضنا به مصر الهوى لا يشوبه	حذار قصاص أو رجاء ثواب
وما مصر إلا جنة الارض سيجت	بكل كبير الهم غص اهـاب
فداها ولم يكثرن ان جار حكمها	فذل محاميها وعز محابي
فكم وقفة إذ ذاك والموت دونها	وقفنا وما نلوى اتقاء عقاب
وكم كرة في الصحف والسوط مرهق	كررنا وما نرتاض غيرصعاب (١٦٦)

وأنت تلمس في وضح في هذه الابيات شعور الخليل نحو مصر ، وما كان يخالجه من إحساس الميل لها والذود عن حياضها ، وهذا الشعور يتسق مع ما قلناه بخصوص عواطف الرجل نحو مصر •

(١٦٥) مراثية مطران لأبي شادي ص ٧١ - ٧٣ من كتاب محمد أبو شادي - دراسة أدبية تاريخية للسيد عبد الحميد الكيلاني وعبد الحفيظ الروبي •  
(١٦٦) مجموعة المراثي التي قيلت في سعد زغلول •

اتصلت في الفترة التي بين عام ١٩٢٤ الصلة بين نفس مطران وآثار الشاعر العالمي « وليم شكسبير » فقد كان مطران في ذلك الحين يترجم بعض الروائع من مسرحيات شكسبير الشعرية إلى العربية نقلا عن ترجماتها الفرنسية وما كان له أن يشتغل بالترجمة ويدير معانى شكسبير في ذهنه حتى يستنزل لها قلوبها الشكلى في العربية ، إلا ويعلق بذهنه بعض معانى « شكسبير » وأخيلته وتصاويره وتشابيهه وتهاويله الشعرية • ونظراً لأن هذه الاشياء كانت تصطبغ في ذهن الخليل ، فقد كانت تحضر عنده حين يعرض لنظم الشعر ، وتتسرب الى قصائده ، ومن هنا جاء ما في شعره لتلك الفترة من التأثير بالاغراض والمعانى الشكسبيرية • ومطران لم يخرج في ذلك عن كونه انسانا يتأثر بمطالعاته خصوصا إذا كانت من الطراز العالمي • فضلا عن أن هذه الآثار التي يطالعها كان يعيد الكرة عليها حتى تلين له معانيها فيقدر على صبها في القالب العربى ، ومن هنا كان تذوقه للمعانى الشكسبيرية والأخيلة الخاصة بوليم شكسبير ماثلة الرواء Fresh دائما • ولهذا يجب ألا نتحدث عن الاقتباس والنظر حين نرى مطران يسوق في قصائده الشعرية التي نظمها لتلك الفترة من الزمن بعض المعانى والأغراض والأخيلة الخاصة بشكسبير • لأن السبب في ذلك واضح ثم عندك لكل من الشعارين — وليم شكسبير وخاليل مطران — منحاه الخاص في شعره الذى يتسق بطبيعته الخاصة •

وشعر مطران لتلك الفترة من الزمن متفرق في بطون مجلات وصحف ذلك العهد وبعضه روى في بعض الكتب الأدبية • وهى بعد ذلك لم تجمعم في مجموعة شعرية ، وأولى القصائد التي تصادفنا من آثار تلك الفترة وتلك القصائد التي تتعلق بالحرب الطرابلسية ، تجد نماذج منها في كتاب الشعراء الثلاثة ( في سبيل الهلال الاحمر ٣٠٨ — ٣١١ ووداع لبعثات الهلال الاحمر ص ٣١٤ ) كما تجد مقطوعة في المختطف ( عتاب واستصراخ — م ٨٤ ج ٦ ص ٦٦٣ ) • ثم يجيء بعد ذلك قصائد ومقطوعات في الرثاء وفي بعض

حفلات التكريم التي أقيمت لذلك العهد ، من ذلك قصيدته التي القاها عن تحية الشام لمصر في نادى الاتحاد السورى في ٢٨ ابريل ١٩١٥ ومستهلها :

إلى مصر أرف عن الشام تحيات الكرام الى الكرام

وتجدها في الشعراء الثلاثة ص ٣٣٢ - ٣٣٤ وراثؤه للشيخ على يوسف ( ص ٢٧٤ - ٢٧٧ الشعراء الثلاثة وقد نظيت في حفل الاربعين بدار السادات ٥ ديسمبر ١٩١٣ ) وراثته لجورجى زيدان ص ٣٠٢ - ٣٠٣ الشعراء الثلاثة ) وراثؤه لنقولا رزق الله ( ص ٦٩٥ من الهلال م ٢٣ ج ٨ يولية ١٩١٥ ) وقصيدته عن ميشيل لطف الله ومآثره ( ص ٣٢٨ - ٢٢٩ من الهلال م ٢٤ ج ٣ ديسمبر ١٩١٥ والقصيدة منشورة بخط مطران ) وقصيدته لاعانة الطلبة الشوام بالازهر ( الهلال م ٢٤ ج ٦ ص ٥٠٤ والشعراء الثلاثة ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ) وفي مستهلها يقول :

يا مصر أنت الأهل والسكن وحمى على الارواح مؤتمن

ومن قصائده الفر لذلك الحين قصيدته عن « وفاة وردة » ( الهلال م ٢٥ ج ٥ ص ٤٢٤ - ٤٢٦ وبين الرياض وصاحبته (٢) ( الهلال م ٢٥ ج ٨ ص ٦٢٤ - ٦٢٦ ) و « الألم آخاء والوسيلة السخاء » ( الهلال م ٢٦ ج ١ ص ٥٤٣ - ٥٤٤ ) ومستهلها :

عفوكم ما تقدمه أقدام حتى مثلما عن مثله الاحجام

وتحية مطران لشوقي عقب عودته من المنفى ( الشعراء الثلاثة ص ٢٥٩ - ٢٦٣ ) وقصيدة الآخاء والشام بين أبناء الشام ( الهلال م ٢٧ ج ٨ ص ٧٤١ - ٧٤٣ وقد اقيمت في حفل في دار البطيركية المارونية بالقاهرة ) و « حكاية وردة » ( الهلال م ٢٧ ج ١٠ ص ٨٩٧ - ٩٠٠ ) وفيها التأثر واضح بمسونات شكسبير وقصيدة « يوم البرميل أو مرقص البر والبحر » ( م ٢٩ ج ١ ص ٧٠ - ٧٢ ) و « الحياة والفن في تكريم محمود مختار المثال بمناسبة نحتة تمثال نهضة مصر ( الهلال م ٢٩ ج ١ ص ١٧ - ١٨ وراثته



لولى الدين يكن ( الهلال م ٢٩ ج ٨ ص ٧٤٣ - ٧٤٤ وقد ألفت في حفلة  
 التابن ) وقصيدة « الحقيقة المرشوشة » ( الهلال م ٣٠ ج ١ ص ١٦ ) و  
 « إلى مي » شكرا لها على اهدائها له « أبتسامات ودموع » ( الهلال ٣٠  
 ج ٢ ص ١٢٥ - ١٢٧ ) « رثاء مريانا مرآش » ( الهلال م ٣٠ ج ٤ ص  
 ٣٢١ - ٣٢٢ ومقدمة بكلمة من مجلة الهلال فيها ان هذه القصيدة بوصفها  
 لم يسبق مطران اليها سابق في العربية ) و « النواراة أو زهرة المغرب »  
 ( الهلال م ٣٠ ج ٤ ص ٣٣٠ ) و « نشيد الكشافات » ( الهلال م ٣٠ ج ٤  
 ص ٣٨٧ ) و « رثاء نعوم شقير » ( الهلال م ٣٠ ج ٨ ص ٧٤٤ - ٧٤٥ )  
 ومرثاه اسماعيل صبرى باشا ( الشعراء الثلاثة ص ٢٧٧ - ٢٨٣ ) و  
 « الشعر الذهبى » ( الهلال م ٣٢ ج ١ - ٢ ص ٢٩ ) و « صيحة ألم »  
 ( الهلال م ٣٢ ج ٣ ص ٢٤١ ) و « يوم الخميس » ( الهلال م ٣٢ ج ٥  
 ص ٤٧٦ - ٤٧٧ ) وفي ظال تمثال ومسييس ( المقتطف م ١٤ ج ٢ ص ١٢٩ -  
 ١٣٤ ) « الحسن الجديد » ( الهلال م ٣٢ ج ٧ ص ٦٨٩ ) و « نشيد توت  
 عنخ آمون » ( الهلال م ٣٢ ج ٩ ص ٩١٢ وقد لحنها فيكتوريا ملحمة  
 وأنشدتها في حفل (١٦) .

وفي هذا الوقت في صيف عام ١٩٢٤ سافر مطران الى سوريا وطاف  
 في ربوعها وانتهى الى حاب وعملت له حفل تكريم في نادى الشبيبة الكاثوليكية  
 تحت رعاية الحاكم العام لحلب وذلك في ٢٥ سبتمبر ١٩٢٤ وألقى فيها  
 مطران قصيدة عصماء عن حاب ( تجدها ص ٤٨٩ - ٤٩٢ من مجلة الكلمة  
 السنة ١٣ عدد تشرين ثانى وكانون أول ١٩٣٨ ) .

---

(١٦٧) الهلال م ٣٦ ج ١٠ ص ١٢٠٤ يقول مطران : أنه يتعرض  
 لقرض الشعر بايحاء قاهر مثال ذلك مرثاته لشبلى شميل . فقد جعله الحزن  
 يجيد بدلا من ان يستسلم للدموع ويبكى ، فهو بفرج عن ضيق نفسه وعطفة  
 الحزن التى عنده بتألف القصيدة ويخرج منها كالرجل المحزون يبكى حتى يكاد  
 يقتل نفسه من البكاء .

(١٦٨) نظمت عام ١٩١٤ وأهديت الى مدام تقلا باشا شكرا لها على  
 اهدائها هدية شينة اليه وهى من النوع الرمزى - ص ٢٦٤ س ٢ م ٢٥  
 ج ٨ من الهلال .

ورجع مطران من القطر السورى وعكف على ترجمة كتاب عن البروفسير بايون مدير جامعة إكس موضوعة الادارة ، نشر منه فصولا فى مجلة الهلال • تجدها منتشرة على صفحاتها لذلك الحين (١٦٩) •

وقد أظهر مطران لهذه الفترة من الزمن بجانب نشاطه فى عالم الشعر ، نشاطا يذكر فى عالم النثر • فقد نشر ثلاثا من ترجماته لروائع مسرحيات وليم شكسبير وقد سبقت الاشارة الى ذلك ، كما كتب مطران فصولا أدبية تمتاز بمطالعاتها العميقة فى الأهرام والهلال والمقتطف ، من تلك الكتابات ما كتبه عن دائرة المعارف لفريد وجدى ( الأهرام — ١٩ سبتمبر ١٩٢٢ ) ، وما كتبه عن الجزء الثانى من الجؤساء ترجمة صديقه حافظ ابراهيم ( الأهرام ١٠ أكتوبر ١٩٢٢ ) ، وما كتبه من كتاب « كلمات واشارات » للأنسة مى ( الهلال م ٣٠ ج ٥ ص ٤٩٩ — ٤٥٠ ) ، وما كتبه من دراسة نقدية لديوان ولى الدين يكن ( المقتطف م ٦٦ ج ٣ ص ٢٤١ — ٢٤٩ ) •

تعتبر الفترة التى بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٣٨ ، الفترة التى بلغ فيها الخليل ذروته من الشعر وقد استهل هذه الفترة بملحمته العظيمة « نيرون » التى تعتبر أول ملحمة من الشعر فى الأدب العربى ، وهى خير ما نظمه الخليل ويظهر فيها مطران وقد ملك أعنة خياله الوثاب وهضم شكسبير هضما قويا فلم تتسرب معانيه وأغراضه إلى ملحمة إلا بعد أن مثلها وأدارها فى ذهنه فجاءت من نفسه • وهذه الفترة من حياة مطران يمكن أن نقول عنها إنها فترة ظهوره بالأغراض الشكسبيرية فى الشعر ، ولكن على أساس من الرجوع الى نفسه •

والاشعار التى قالها مطران لهذه الفترة من الزمن غير مجموعة فى ديوان ، فهى متفرقة فى بطون صحف ومجلات ذلك العهد ، ونحن نذكر

(١٦٩) الهلال م ٣٣ ج ١ ص ٥٧ — ٦٢ ج ٢ ص ١٢٥ — ١٢٧ ج ٣ ص ٢٤٢ ج ٤ ص ٣٥٧ — ٣٦٠ ج ٥ ص ٤٧٢ — ٤٧٥ ج ٦ ص ٦٣٤ — ٦٣٦ •

منها ونسجل أهم ما استوقفنا منها على أن نعود في البحث العاشر ونثبتها كلها • وأول ما يصادفنا من شعره لتلك الفترة الزمنية قصيدته « بآثعات الأزهار » ( الهلال م ٣٥ ج ١ ص ٢٤ قيلت في وصف فتيات يبعن الأزهار بين حفلة لإعانة منكوبى الشام ) و « وصف مغنية » ( الهلال م ٣٥ ج ١ ص ١٧٧ وهى في وصف مغنية شاهدها في حفلة وثام وائتلاف ) و « إيزيس أو الحب الخالد » ( الهلال م ٣٦ ج ٦ ص ٦٥١ - ٦٥٢ ) و « مولير » ( م ٣٧ ج ١ ص ١٨ ١٩ من الهلال ) و « سبيل الصناعة الوطنية » ( الهلال م ٣٨ ج ١ ص ٤٤ - ٤٥ ) و « ما مصير القوم » ( المقتطف م ٧٧ ج ٣ ص ٢٥٦ ) و « هند » ( الهلال م ٣٩ ج ٢ ص ١٨٩ ) و « بنت شيخ القبيلة » ( المقتطف ٨٠ ج ١ ص ٢٣ - ٢٤ ) و « مفاخر الهدايا للعروس المحسنة » ( ابولو م ١ ج ٣ ص ٧٢٤ - ٧٢٧ وهى في ٩ مقاطع ) و « النرجسة » ( الهلال م ٤١ ج ٩ ص ١٢٥٩ ) و « مراثاة لحافظ » ( المقتطف م ٨٠ ج ١ ص ٢٣ - ٢٤ ) و « مراثاة لحافظ » ( ابولو م ١ ج ١١ ص ١٢٩٨ - ١٣٠٦ وتعليق عليها للاستاذ أحمد الشايب في نفس المرجع ص ١٣٠٦ - ١٣١٠ ) و « بنفسجة في عروة » ( ابولو م ١ ج ١ ص ٦ - ٨ ) و « النيل الخالد » ( ابولو م ١ ج ٤ ص ٤٨٧ - ٤٩١ ) و « تكريم زكى مبارك » ( أبولو م ٢ ج ٩ ص ٨٠٧ - ٨٠٨ ) و « رثاء شيخ العروبة » و ( أبولو م ٣ ج ٤ ص ٥٧٦ - ٥٧٨ ) و « بين عروسين » ( مجاتى م ١ ج ٥ ص ٤٧٣ - ٤٧٥ ) و « شبل الأسد ( الاهرام ٢٩ - ٧ - ١٩٣٧ ص ٩ ) •

وقد تضافرت الروايات عام ١٩٣٣ عن عزم مطران ان يخرج مجموع شعره كاملا في ديوان مشفوعا بدراسة نقدية وافية من قلم الدكتور طه حسين (١٧٠) غير أنه على الرغم من مضى خمس سنوات على ذلك التاريخ ، لم يخرج مطران شيئا • وإن كان يروى من جديد انه شارع في جمع شعره

(١٧٠) ابولو : م ١ ج ٢ ص ٧٠٢ وبروكلمان في تكملة تاريخ الأب العربية . الملحق الثانى فقرة ١٥ ص ٨٩ - ٩٦ .

وتتقيقه مقدمة لآخراجه في ديوان على أبناء العربية • ولا شك أن صدور مثل هذا الديوان سيكون غنما عظيما للأدب العربي المعاصر ، لأنه سيجمع شعر ثلاثين سنة من نظم الخليل مما لم يثبت في ديوانه الأول ومما هو متفرق في بطون الصحف والمجلات العربية في مصر وسوريا ولبنان • على أننا من باب التسجيل التاريخي قد أثبتنا هنا ما قدرنا على إثباته من المواضع التي عثرنا فيها على شعره ، وسنثبت في المبحث العاشر ، كل ما عثرنا عليه من كلام منظوم أو منثور في ثبت يساعد من جهة على حصر آثاره ، ومن جهة أخرى على دراسة شعره •



لقد ساعد ما كان للخليل من حظ في الحياة الأدبية العربية أن يجعل له مكانا بين أدباء العربية المعاصرين ، فذاع وانتشر اسمه وأصبح الرجل ملء أسماع الناس في الشرق العربي ، وانتبه المستشرقون في أوروبا ، فكتبوا عنه وجعلوه رأس مدرسة جديدة في الأدب العربي (١٧١) وذهب البعض يقارن بينه وبين شوقي بك ، ومنهم من قدمه على شوقي واتخذوه إماما وزعيما للشعر المعاصر (١٧٢) — ذلك أنهم أخذوا بروعة الجديد الذي حمله شعر الخليل ومنحاه الشخصي في شعره الذي يطبعه بطابع خاص (١٧٣) — وليس هنا مجال الكلام على شاعرية الخليل وأغراض شعره وما يلبسه هذا الشعر من الصور التي يرتديها من عالمي الوجدان والطبيعة ، فلذلك مكانه الخاص من دراستنا • أما الذي نريد تقريره هنا ، أن هذه الحياة الحافلة التي عاشها الخليل نظرا لأنها كانت حياة ضخمة ، فقد ملأت أسماع الناس ، وكانت قدوة للكثيرين ، وأحدثت أثر لم يحدثه غير القليل من الأدباء الاعلام الذين عاصروه •

(١٧١) بروكلمان تكملة • تاريخ الآداب العربية • الملحق الثاني فقرة ١٥ •

(١٧٢) صديق شوبوب — البصير — العدد ٨٤١٨ — ٥ يونية ١٩٢٥ ص ١ •

(١٧٣) صديق شيبوب في البصير — ٥ يونية ١٩٢٥ ص ١ والشايب

في أبولو م ١ ج ١١ ص ١٣٠٧ — ١٣٠٨ •

والواقع ان مطران عاش عيشتين : عيشة مادية في عالم الواقع ، تتوضح صورتها في جهاده في الاعمال المالية والاقتصادية والزراعية • وعيشة ذهنية تتظاهر في الحياة الشعرية التي عاشها غير ان الحياة الذهنية كانت غالبية عليه ، ولهذا لم ينجح مطران في حياته في عالم الاعمال . وهو نفسه يعترف بأنه لم يخلق للجهد العملى وان مملكته الحقيقية لا تخرج عن عالم الذهن (١٧٤) •

وحياة مطران التي دارت في معظمها في عالم الذهن . كانت حياة شعورية يتعارض في شبكة انفعالاتها الفكر والعقل • ومن هنا كان مطران شاعر الفكرة في الأدب العربى الحديث (١٧٥) ، وقد عرف ذلك معاصروه منه فاعترفوا له به وفى ذلك يقول حافظ ابراهيم :

« هو فى طبيعة أولئك الذين خرجوا من أفق التقليد ، وصعدوا قيود التقليد ، وأوسعوا صدر الشعر العربى للخيال الأعجمى وأنفسحوا فيه القصص وتصوير الحوادث وطوفوا بسرد وقائع ، التاريخ ففتح بذلك فتحا جديدا » (١٧٦) •

كما أن الأستاذ الشايب يعترف له بذلك فيقول :

( ان مطران ليس شاعرا فقط أو هو شاعر من الطراز المثقف ، هو عالم وأديب : صياغة بديعة ، وشعور صادق ، وخيال عام ، وأفكار سديدة ) (١٧٧) هذا والشيخ ابراهيم اليازجى يشهد له بتمكنه فى الادب إلى حد أن ليس بين المعاصرين من يقدر أن يمشى معه فيقول عن قصيدته فى رثاء نجيب الحداد •

---

(١٧٤) مطران فى حديث له مع سلامة موسى بالهلال م ٣٦ ج ٩ ص ١٠٣٤ - ١٠٣٨ •

(١٧٥) أحمد الشايب فى مجلة أبولو م ١ ج ١١ ص ١٣٠٧ - ١٣٠٨ •

(١٧٦) الشعراء الثلاثة ص ٢٥٣ - ٢٥٤ •

(١٧٧) الشايب فى أبولو م ١ ج ١١ ص ١٣٠٧ •

( م ٢١ - شعراء معاصرون )

« هذا هو شعر خليل مطران الحقيقي ولو كان شعره على هذه الصور والمعاني وهذا الحسن في الصنعة في إظهار العواطف لما مشى معه أحد من المعاصرين » (١٧٨) •

وليس المجال استقصاء كل ما قيل في خليل فهو لو جمع لكان كتابا ضخما (١٧٩) •

### خاتمة

يبلغ الآن (\*) من سنى حياته العامة بحافل الاعمال والآثار الثامنة والستين من عمره وقد عرضنا لهذه الحياة في خطوطها العامة ونزلنا الى الأصل الثابت من نفسه مستعينين على ذلك بكلام خليل حيناً وبما كتب عنه حيناً آخر ، مائين الفراغ الذي في هيكل حياته بما يمكن أن يستخلص من شعره • وهكذا انتظمت معنا حياته في سلسلة تدرج جميعها في صورة مطردة تركز على الواقع • أما امتداد هذه السلسلة في المستقبل فمتروك إلى الزمن بحيث لا يخرج ما يجد لمطران من وقائع وآثار عن نطاق الخطوط التي رسمناها لشخصيته في دراستنا •

على أنه مما يحسن التنبيه إليه هنا في أثناء استعراض سيرة الرجل ( أننا ) لم نتوسع في سرد الشواهد التي اعتمدناها لتفصيل حياته والاستدلال منها على الأصل الثابت من شخصيته لان الكثير من هذه الشواهد مبثوث في المراجع التي أثبتناها في الحواشى وقد تركناها لمراجعة القارئ وفطنته •

---

(١٧٨) أنيس الجليس ، السنة ٩ ج ٩ ص ٣٧١ •  
 (١٧٩) انظر العدد الخاص بمطران من مجلة سركيس — عام ١٩١٣ —  
 والشعراء الثلاثة ص ٣٥٢ — ٢٥٥ ومن المهم أن نقول أن في المصدر الأخير يوجد كلام عن مطران ص ٥٣ منسوب للمنفلوطى وهو في الأصل منشور بمجلة سركيس م ٢ ج ١٩ سبتمبر ١٩٠٦ ص ٢٧٦ جاء ضمن مقال بعنوان طبقات الشعراء بدون توقيع ويظن أنه للرافعى •  
 \* ( أغسطس ١٩٣٩ ) •

## المبحث التاسع \*

### شخصية مطران

( توطئة ) في الانسان وراء المظاهر التي تلابسه أصل ثابت هو الشخصية البشرية • وقد تتغير المظاهر التي تلابس الانسان في الحياة • ولكن الشخصية رغم ذلك ثابتة لا تتغير مثلها في ذلك مثل مثل مختلف الأضلاع ، إذا نظرت إليه في مختلف أوضاعه ، فإنك تراه يتغير معك في الشكل ، وهو بعد ذلك مع النظر الدقيق لم تتغير عناصره في شيء •

والشخصية البشرية مجموعة من الصفات الخلقية Ethnic ( النشورية والجسدية والخلقية Ethic ( النفسية والعقلية ) تداخلت ، فكان منها ذلك الأصل الثابت في طبيعة الإنسان الذي يتظاهر من وراء مجموع سلوكه في كلتا حياته : الفردية والاجتماعية • والنزول إلى الأصل الثابت من سلوك الإنسان في الواقع كشف عن الخطوط الاساسية التي تتداخل في بناء نسيج الشخصية •

وشخصية خليل مطران في الواقع لا تخرج دراستها عن هذه القاعدة ولا تشذ عنها • فحركاته وسلوكه في حياته التي انعكست على مدى ثلاثة أجيال من الزمان ، تفصح عن الأصل الثابت من ذاتيته ، ذلك الأصل الذي تقوم به في سلوكه في حياته ، والذي اتخذ امتدادا منتظما في الزمان •

ولفهم شخصية الخليل على حقيقتها من كلتا الناحيتين الخلقية والخلقية يجدر بنا أن ننظر في نشأة الرجل • ومعرفة هذا أمر تكتنفه المشاق لتغلغل أصول شخصيته في دور الطفولة حيث لم يكن الوعي قد تيقظ • ومع ذلك في وسعنا أن نضع موضع النظر هذه الحقيقة : وهي أن الخليل أفصح

في طفولته عن مزاج عصبى أصيل وطبيعة ذات حيوية مستفيضة ولا شك أن هذا المزاج وتلك الطبيعة ألجمهما في نشاطهما ، نشاط الغدة النخامية التى كانت سببا في ان يراجع الخليل أعماله بنفسه Self-control ولا شك أيضا ان ظاهرة المراجعة لم تبد واضحة إلا في سن متأخرة من سنى الشباب • آية ذلك ما كانت تنساق اليه شخصية الخليل الأولى من مغامرات ، الأصل فيها شدة الحيوية وزخور المشاعر واتقادها • من ذلك ما كان من شأنه حين حاول مجازاة كبار أفراد أسرته في السباق على متن الجياد فكان أن غلت الزمام من يده وتردى من متن جواده على الأرض ، فنكسرت نتيجة لسقوطه بعض ضلوعه وعظمة أرنبة أنفه • وهو لا يزال يحمل آثار هذه المسقطة في أنفه إلى اليوم •

والواقع أن هذه الحيوية الفائضة ، لأنها لم تكن خاضعة لأية مراجعة من النفس ، كانت تتقلب إلى بعض الطيش • وكان يساعد الخليل على ذلك ما كان يلقاه في جو الأسرة من الحرية وعدم المراجعة فلما شب الخليل وكثرت عثراته أخذ يخلص مع الزمن والتكرار من عثراته بفكرة مراجعة ذاته — ولا شك أنه عاود نفسه وراجعها كثيرا فيما كان يعزم عليه خصوصا بعد ان تشبعت عقليته اللاواعية بهذه الفكرة التى أوحتهل إليه عثراته — ولا شك في ان نقطة التحول في سلوكه كانت سقوطه من متن جواده وانكسار عظمة أرنبة أنفه • فما كان يحمله من التشويه في أنفه المستوقف للنظر كان أكبر موح له على الحذر • ولا شك أيضا في أن هذا الحذر لم يكن ليتحقق معه ، إلا بأن يسنده عامل داخلى • ويظهر أن الخليل وجد في ذلك الحين في نشاط غدته النخامية ما يسند محاولته هذه ، فكان من ذلك أن نشأت فيه مع الزمن قوة على ضبط النفس ومراجعتها • وهذا التحول وان كان طبيعيا فإنه لم يكن وليد يوم وليلة • وإنما كان نتيجة محاولات من الخليل لضبط نفسه يسندها نشاط العضو الضابط للشخصية • فكان من ذلك مع الزمن القوة على ضبط النفس ومراجعتها •



فنحن نرى أول ما نرى في شخصية الخليل قوة العقل وضبط النفس • ولهذا تجد عقل الخليل نما فأصبح أقوى من قلبه • ومن هنا أيضا كان تفكيره أزخر من عاطفته • ولا شك أن هذا هو الأصل بما يلاحظ على شعره من تداخل العقل في شبكة الانفعالات والعمل على خلخلتها وضبطها في نسب موزونة تنزل عند حكم الفكر • فأنت ترى غصة غرام مطران كما سجلها في حكاية عاشقين من الديوان رغم ما تتطلب مواقفها من إرسال المشاعر حادة مترعة بالوجدان فائضة وعلى وجه خاص في المواقف التي أملت عليه قصائد « تذكّار » و « مثال في مرآة » و « الى حبيب ميت » ، عناية بالتصوير (١٨٠) وهذه العناية بالتصوير تبين ان نفسه لم تكن ممثلة بالمواقف ، وإلا لنسى في غمرة المشاعر ريشة المصور ، وأطلق أحاسيسه نبضات حارة من القلب •

كذلك ترى هذه الصفة في اعتكاف الخليل بضاحية « عين شمس » بعد أن فقد ثروته في المضاربات المالية التي كان كلفا بها ، وتفكيره في الانتحار يفقد الروابط التي تربطه بالحياة الاجتماعية في هذه العصر المالى . ثم في تناوله فكرة الانتحار بالنظر ، وخلوصه من ذلك بأنها نداء لا يحقق غرضا إلا الهروب من مواجهة الحياة ، ثم بعد ذلك تجد في عملية التعويض التي قام بها مفرجا عن نفسه ، ونظمه قصيدة « الأسد الباكي » بعض ما يبين هذه الطبيعة الغالبة على شيء شخصيته •

على أن الخليل وإن خلص بحكم المراجعة الذاتية بقدرة على ضبط النفس ، فإن طبيعته الأصلية كرجل عصبى المزاج مرهف الإحساس سريع

---

(١٨٠) التصوير عناية بالنسب والالوان والظلال والأنوار وجعلها مستقلة ، وهى تحتاج الى عنصر الفكر الذى يضبطها ، ولا شك ان الاستغراق أساس في فن التصوير ، وهو لا يترك المجال لاي شعور آخر . ومن هنا تؤخذ عناية الخليل بالتصوير في الحالات النفسية الثائرة دليلا على تداخل عنصر الفكر من جهة وضبط المشاعر من جهة أخرى حتى لا تطفئ وتفسد على الريشة عملها التصويرى .

الانفعال ، كانت تهىء أعصابه للتأثر بالانفعالات الدقيقة للوهلة الأولى وهو بعد ذلك يضبطها ويحللها ويصفها في نسب دقيقة وينزلها عند حكم العقل بادخال عنصر الفكر فيها •

## - ١ -

كل منا يخرج الى الحياة بمجموعة من الميول الفطرية والغرائز التي تتشظ من عقالها وتطلق شحناتها الكامنة تحت تأثير البواعث stimuli المختلفة • وتجاربنا الأولى وأعمالنا في الواقع تلون ميولنا وغرائزنا الطبيعية بلون خاص ، تدخل في نسيج شخصيتنا الذي يتكون مع الزمن • ولما كانت الميول والغرائز التي نخرج بها الى الحياة تقريبا واحدة جميعا في تأثيرها في دور الطفولة الأول ولا تصل إلى دائرة الوعي ، فإن تجاربنا وأعمالنا في تلوينها لها تعمل على نشأة الواعية من أعماق اللاواعية ، كجزائر منفصلة تتحد تدريجيا وتكون وحدة من الوعي المستمر • ونشأة الوعي برجوعها إلى تجاربنا التي نخلص بها من معاملتنا الخارجية مع الحياة ، تتقوم بالمؤثرات التي نكتنفها ، ومن هنا كان ما للبيئة من شأن وتأثير في إنشاء الواعية وبناء الشخصية •

ومما هو جدير بالنظر ملاحظة المؤثرات الخارجية التي تعمل كعوامل مساعدة لإطلاق الشحنات الكامنة في غرائزنا ، والموازنة التي خلص بها الخليل في حياته ، تثبت أن المؤثرات الخارجية في تأثيرها في غرائزه كانت متوازنة ، عملت على خلق المراجعة والمعاودة في طبيعته • ولا شك أيضا أن الخليل نشأ خلواً من التعقيدات Complexes النفسية ، لأن إطلاق الحرية لميوله الفطرية وغرائزه وعدم الضغط عليها ، أتاح لها ان تنمو متوازنا طبيعيا • ومن هنا لا تحس في شخصية الخليل بالتقبض على الذات والتفرد ، الشيء الذي يثبت أنه لم يعان أزماة نفسية في طفولته • وسلوك الخليل يثبت أن انطلاق الطاقة المخزونة في أعصابه ، لا يسيل في

مجرى ضيق يُحسَّدُ فيها • ومن هنا يمكن القول بأن انطلاق طاقة الرجل تأخذ صورة فيض وسيل في مجرى متسع في غير جلبة أو ضجيج ، مثله في ذلك مثل انطلاق السيل في مجرى نهر متسع ، يجري فيه بهدوء حتى يصب في النهر • وهذا ما يبدو في صبه انفعالاته الشعرية في تفاعل رحية متسعة • ومن هنا لا تبدو الذبذبات السريعة والحركات والأصوات المتعالية الرنين في توقيع شعره على أوتار نفسه لأن هذه الأوتار غير مشدودة كل الشد ، وإنما هي مربوطة عند الحد الذي يرسل الذبذبات هادئة طويلة النغم خافته النبرات •

والواقع أنه إذا كان الشعر وما يلبسه من الصور مظهرًا لشخصية الشاعر ، فإن الإيقاع الذي في شعر الخليل مظهر للإيقاع الذي تستنيم (تستهوى) له أعصابه من الإيقاع الذي في الطبيعة • آية ذلك أن الخليل شاعر تظهر في شعره قوة التوقيع • غير أن اتساع أفق النفس ورحابة مدى الانفعالات ، يجعلان هذا التوقيع يظهر في صور خاصة وضروب من التفاعل يختص بها في شعره • ودراسة تفاعل شعر الخليل تبين أن جلتها يجيء من أبحر محدودة وتفاعل خاصة • المطرد منها في شعره ، تلك الأبحر المعروفة برحابتها واتساعها ، كالديد والطويل والوافر والكامل فهي أكثر اتساعاً للفكرة • وعنصر الفكرة غالب على شعر الخليل • هذا من جهة ومن جهة أخرى لأن نفسية الخليل أكثر استقامة واستواء لهذه الأبحر الرحبية الواسعة • والواقع أن لهذه الاستقامة دلالتها على روح الرجل ، فإن في تلك الأبحر من المدات الطويلة التي تلج النفس وتبرز منها ، ولوج الأمواج الجديدة للسلطى وبروزها من البحر ، بعض ما في شخصية الخليل •

فنحن نعرف أن جميع آثار الشاعر تستمد عادة من سوائق vehicle وخصائص • السوائق في الشاعر غيرها في الناثر وهذه حقيقة تبدو واضحة للنظر من مراجعة آثار شخص مثل الخليل له آثار في كل من بابي النظم والنثر من الكلام ، والواقع أن كل إنسان منا له مدى ضيق يدور فيه

بطاقته لاوصول إلى غرضه ، والترابط بين طاقة الشاعر والتفاعيل التى يصب فيها مشاعره وأحاسيسه وأفكاره ، تبين نوع استهوائه ، الشيء الذى يشير إلى طبيعته •• هذا ويجب ألا ننسى ما للغرض ( أو الموضوع ) من الاثر فى تلوين المدى والطاقة بلون خاص ، فشعر الرثاء يسوجب من أبحر الشعر الوافر أو البسيط وما يقاربهما ، وأن كان بعد ذلك تقطيع البحر الذى ينظم فيه الشاعر هو الذى يدل على طبيعته ثم يجب ألا ننسى أن للغة اثرا فى تكييف آثار الشاعر ، كذلك لضرب التفاعيل المستخدمة فى شعر تلك اللغة نفس ذلك الأثر ، وهذا ما فطن اليه المتقدمون من نقاد الافرنج (١٨١) فلاحظوه فى دراستهم النقدية • هذا ونحن نعرف من دراسة بحور الشعر العربى دراسة يراعى فيها مقتضى الحال من النفسية — ان بحر الرجز لا يصلح للرثاء ، لأن ما فيه من الامتدادات السريعة لا يستقيم مع ما فكرة الرثاء ومقامه من التوجع والترثى ومن هنا نتبين أن الموضوعات والأغراض التى يقال فيها الشعر إن كانت تملأ إلى حد كبير التفعيلة التى يقال فيها الشعر ، لكن التقطيع الخاص لضرب البحر يدل بعد ذلك على ذاتية خاصة للشاعر •

والمواقع أننا لمسنا فى نظم مطران غلبة البحر المديد وما يتفرغ عنه من الأغاريض والأضرب ، وميلا للتخمين يظهر فى أكثر من قصيدة طويلة من منظومات الديوان ، فإن الأصل فى ذلك ليس محاولة إفراغ الفكرة المتصلة المتسلسلة فى الخواطر فيما يتسع لها من الأبحر فصب ، وإنما الأصل فيه طاقة الشاعر التى تناسب فى الأبحر الطويلة المتسعة ، مما يبين أن أعصابه ترسل انفعالاتها ( التوقيعية ) طويلة الذبذبة مديدة الحركة •

وهذه الحقيقة ان خلصت بها من دراسة أبحر شعر الخليل ، فإنك يمكنك أن تصل إلى نفس النتيجة من دراسة موسيقية شعره • فلشعر

مطران موسيقى هادئة خافتة النبرات ، ولعل هذا الهدوء وخفوت النبرة ، هو السبب في إنكار الذوق المصرى العام لموسيقىة الرجل في شعره • فقد حدثنا الأديب الشاعر عبد اللطيف النشار أن الذوق المصرى لا يؤخذ بموسيقىة شعر الخليل ، لأن الذوق المصرى لا يستهويه ( أو يستنيمه ) غير النبرات الظاهرة والموسيقى الصاخبة والحركة والجلجلة في التوقيع • وهذا صحيح ، وأظهر ما تكون الروح المصرية في الشعر في موسيقىة شعر البهاء زهير ، ثم موسيقىة شاعر كعثمان حلمى أو صالح جودت من المعاصرين •

على أنه بعد ذلك لنا عودة إلى الموضوع في شىء من الاستفاضة المدعمة باشواهد والاستقرءات حين نعد إلى الكلام عن فن مطران وصناعته الشعرية •



مثل هذه الطبيعة الرحبية الجنبات بعيدة عن التعصب ، لأن الأصل في التعصب ، انطلاق الشحنات المفرغة من الأعصاب في مجرى ضيق • ومن هنا يمكننا أن نعرف الأصل في سماحة نفس الخليل واتساع أفق شعوره ورحابة مدى ذهنه • فالرجل حر الفكر ، إلى أقصى ما تعرفه حرية الفكر من حدود • وذاتيته لا تعرف معنى التعصب لمذهبية دينية كانت أم جنسية ، فكرية كانت أم أدبية • فأنت ترى أن الرجل وإن كان من المجددين ولف لفهم ، فإن الجديد لم يملك على نفسه المسالك • ومن هنا تجده في تجديده ، يعمل للجديد بلا ثورة • يلتزم القديم حين يجد في هذا الالتزام تحقيقا لغرض فنى ، ويتخلص من القديم حين يرى القديم لا يتفق والغرض الفنى الذى يرجوه • وهذا يفسر لنا قوله :

( عدت الى الشعر وقد نضج الفكر ، واستقلت لى طريقة في كيف ينبغي أن يكون الشعر • فشرعت أنظمه لترضيه نفسى حيث أتخلى • أو لتربية قومى عند وقوع الحوادث الجلى • متابعا عرب الجاهلية في مجارة

الضمير على هواه ومراعاة الوجدان على مشتهاه ، موافقا زمنى فيما يقتضيه من الجرأة على الألفاظ والتراكيب لا أخشى استخدامها أحيانا على غير المألوف من الاستعارات والمطروق من الأساليب ، ذلك مع الاحتفاظ جهدى بأصول اللغة وعدم التفريط فى شىء منها ) ( ١٨٢ ) •

كذلك تجد أن الرجل وإن كان من الروم الكاثوليك ، وصاحب عقيدة خالصة فى الدين ، فإن الدين لم يملك عليه شغاف قلبه ، ومن هنا تجده صاحب مرونة فى عقيدته الدينية ، وصاحب فكرة فى الإصلاح الدينى بلا ثورة • ويمكن استقراء أفكار مطران فى الدين من قصيدته « الطفل الطاهر » من الديوان • وهذه المرونة وهذه الرغبة فى الإصلاح تبرز بقوة فى انتصاره للحرية الفردية ضد تسلط رجال الكهنوت •

والقصيدة كلها انتصار لحرية الشخص فى الحياة : فى العمل وفى الاعتقاد ، وهو يرى عكس ما يراه رجال الكهنوت من الهوة السحيقة بين مذاهب ديانة سمحاء مثل المسيحية ، فجميع المذاهب عنده تلتقى عند أصل واحد ، ثم تتفرق لصالح الناس لا لضرهم •

## — ٢ —

الناس أحد اثنين ، رجل ذى طبيعة فعالة ( مؤثرة ) active أو رجل ذى طبيعة منفعة ( متأثرة ) passive ، والطراز الأول من الناس يحملون فى نفوسهم صورة الذكر animus بعكس الطراز الآخر فإنهم يحملون صورة الأنثى anima فى روحهم • والطراز ( أو الطابع ) الذكر Masculine type يتميز عادة بالقدرة على مراجعة النفس وحس التسلط والقوة ، وطلب الجاه والمقام • ومعظم القائمين بالأعمال من هذا الطراز • أما الطابع المؤثر feminine type من الرجال فيتميزون بقوة الإحساس وزخور المشاعر والجرى وراء المثاليات • ولا شك أن مطران مزيج من هذين

الطابعين ، فله من الطابع الأول القدرة على مراجعة النفس ، وطلب الجاه وحب المغامرة • وهذا ما يظهر في الجانب العملى من حياته • كما أن له الطابع المؤنث الاحساس الدقيق وزخور الشعور والتعلق بالمثل والجري في عوالم الخيال والتخليق في سماوات عوالم الابهام Fantasies على أن خروج الخليل بهذا المزيج في شخصيته ، جعله يلف مشاعره واحاسيسه في صور • ومن هنا جاء الأصل التصويرى في طبيعة الرجل (١٨٣) •

ولف الخليل مشاعره واحاسيسه في صور يبدو من استقراء دقيق لشعره ، فحكاية عاشقين وهى تسجل قصة حب الشاعر ، طغى على مواقفها الشعرية التصوير والوصف ، والواقع أن مطران وصاف مصور من الطبقة الاولى بين شعراء العربية لا ينافس في هذا غير ابن الرومى • وبراعة الخليل في الوصف والتصوير مشهود له بها والأصل فيها طبيعة المراجعة التى تأصلت في نفسه • والتى تدفعه إلى العناية بتفاصيل الأمور وجزئياتها ، ومن هنا إعادة الكرة تلو الكرة على الشئ الواحد حتى ينتزع منه مجموع أشكاله وينزل بها إلى مقوماته من الجزئيات والتفاصيل ولعل هذه الناحية التصويرية والوصفية هى التى أعانت الخليل على أن يكون شاعرا قصاصا ، لأن القصص يتطلب الوصف والتصوير ، وهما صفتان غالبتان على شخصية الخليل الفنية •

والخليل بعد ذلك كله صاحب شخصية تغلبها صفة التشاؤم • فهو لا يرى من العالم غير جانبه المظلم ، المظلل بالقتام ، والشقاء عنده أغلب على الحياة من السعادة • ولكن هذا اللون التشاؤمى عند الخليل يخفف من قتامة عنده ، غلبة العقل ، الذى يدخل عنصر الفكرة فيتحول تشاؤمه

الى رجاء في المستقبل • وهذا اللون من التشاؤم ، هو أخف الألوان في الواقع ، ويغلب على ظن الكثيرين أنه من باب النزعة التفاؤلية من حيث يعكس منها فكرة الرجاء في المستقبل • ولكن هذا الظن خاطيء • لأن الحكم على نزعة إنسان بأنها ذات لون تشاؤمي أو تفاؤلي هو نتيجة في الواقع للملاحظة غلبة الأضواء المشرقة على آثاره أو الظلال القاتمة عليها ، لأن الطبيعة الداخلية تتظاهر لنا من آثار الرجل ، في اللون الذي تعكسه عليها • فالطبيعة المتفائلة تأخذ بناحية الألوان المشرقة من الأشياء والطبيعة المتشائمة على الضد تستهويها الظلال القاتمة • ويبدو من استقراء شعر مطران • أن الرجل تستهويه الظلال القاتمة من الأشياء فليست قصة « الجنين الشهيد » وقصيدة « فاجعة في هزل » وقصتا « شهيدة المروءة وشهيدة الغرام » و « وفاء » وقصتا « العقاب » و « فنجان قهوة » ثم قصة « فتاة الجيل الاسود » سوى آثار يغلب عليها جانب الفاجعة ( المأساة ) — tragedy — ثم عندك بروز الخليل في الشعر القصصي الذي يغلب عليه عنصر المأساة ، وفي شعر الرثاء ، دليل على أن الرجل ينفعل بعناصر الفواجع في الأشياء أكثر من انفعاله بعناصر الفكاهة أو الملهاة منها ، حتى أن عنصر الهزل استحال بين يديه في قصيدة « فاجعة في هزل » إلى مأساة فاجعة •



إن صَحَّح أن الخليل يغلب على شخصيته اللون التشاؤمي فلاكتئاب قرين هذا اللون • والواقع أن مطران من الطراز المكتتب من الناس • ولكن اكتئابه بلا انقباض وتفرد • وسر هذا أن الرجل يحاول أن ينسى كآبته في الناس ، ومن هنا جاء تعلقه الشديد بالعالم الخارجي • وقد لاحظ أحد النقاد : « ان مطران لم يصور نفسه في شعره بل صور الناس الذين يحيطون به » ( ١٨٤ ) • وهذا صحيح وخطأ • فحقا ان مطران لم يصور



نفسه قدر ما غنى بتصوير الناس • ولكنه فى الآن نفسه كان يصور نفسه فى الناس • لأن حياته لم تكن لتستقيم إلا فى خروجه إلى العالم الخارجى من ذاته ، ونسيان نفسه فى رحاب العالم الخارجى • وتلك خلة لأصحاب الطبائع التى تلونها الكتابة بلون ، والتعلق بالحياة بلون • لأن المكتئبين عادة من الناس الذين ينزلون ويغرقون فى طيات أنفسهم ولكن إذا كان أحدهم من الطراز « الفعال المنفعل » فإن هذا الاكتئاب يقترب بالتعلق بالحياة ، ومن هنا الهرب من النفس إلى الخارج • وعادة هذا الطراز أن ينجح فى التصوير والتحليل ، فالطراز المكتئب المنزول ينجح فى تصوير خلجات النفس وتحليلها إلى أبعد الحدود كما هو الحال فى شاعر عبقرى كعبد الرحمن شكرى • والطراز المكتئب المنسحب على العالم ينجح فى تصوير الحياة الخارجية وتصوير الناس كما هو الحال مع شخصية مطران •

وهرب مطران من نفسه إلى الناس ومحاويلته أن ينسى نفسه بينهم ، هو الأصل فيما يبدو فيه من أنس المعشر ، وحب الاجتماع • والحق أن الرجل مشهود له بأنه من خير الرجال الذين عرفتهم مجالس مصر • فرحابة صدر الرجل تجعله من كل مجلس ومن جميع الناس فى موضع القبول والترحيب • فضلا عن اتساع أفق شعوره يجعله يتغاضى عن أخطاء أصحابه ومعارفه ، ويحاول أن يجد لهم العذر فى سلوكهم المخطئ • وعلى ذلك كان الخليل صديق الجميع ، حتى أن مجلة سركىس كتبت عنه تقول : ( ومما انفرد به أن كل انسان فى مصر يعرفه من سمو الخديوى فنازلا ) ولا شك أيضا أن لثقافة مطران المتعددة النواحي ، وحديثه المتنوع الزاخر ، ولباقته فى الكلام أثرا كبيرا فى نجاحه كرجل من رجال المجالس • وانا وإن كنت لاقيت الخليل مررا معدودة خلال النصف الثانى من عام ١٩٣٩ ، فإن أول ما استرعى نظرى منه أمران : الأول أنه يملك على الجالسين شغاف قلوبهم بحديثه • وثانيهما أن حديثه ليس من مبتذل القول ، وإنما تتمشى فى تضاعيفه حكمة ونظرة صائبة وتعمق فى تناول الموضوع من مختلف مناحيه وجزائه • وأذكر اننا تقابلنا يوما صيف عام ١٩٣٩ فى الاسكندرية وكان الوقت مساء وجاء الدكتور بشرفاوس ، وتجاوزنا اطراف

الحديث وانتهى بنا المطاف عند بحث المروءة « من كتاب جديد للدكتور بشر » فكان الخليل يعرض الموضوع عرضاً شاملاً حتى أنني تعجبت من معرفته للدقائق من الموضوع تغيب عن غير الاخصائيين في شؤون اللغة ، وقمت وفي نفسى فكرة عن الخليل ، لا أظن أن أدبياً من أدباء العربية المعاصرين من الذين عرفتهم شخصياً تركها في نفسى . والواقع أن الخليل نسيج وحده بين أدباء العربية المعاصرين .



قلنا إن مطران من الطراز الاجتماعى — Sociable — ، وهذا الطراز من الناس عادة تكون متحوطاً ، في سلوكه رقة ، وفي حديثه بلباقة ، سريع خاطر ، قوى الحافظة ( أو الذاكرة ) . له مقدرة في التنقل من حديث إلى آخر بلباقة ، يتولى إدارة المجالس وتحريك الكلام فيها من موضوع لآخر ، ويحول الحديث ويخرجه عن دائرة إذا لمس انه يمس أحد الحاضرين في المجلس . وهذا الطراز من الناس يعرف « برجال الصالونات » في أوربا ، غير أن مطران وإن كان منهم فهو في الواقع أكثر من « رجل صالون » بمواهبه . غير ان حياة المجالس والروح « الصالونية » جعلت لطفه ينقلب في الكثير من الأحوال إلى صورة من الزلفى . ولعل هذا هو نقطة الضعف في شخصية مطران . على أننا يمكننا أن نجد في كون مطران غريباً على المجتمع المصرى من جهة ، ثم اضطرابه أن يحصل معاشه في بلد قام على الزلفى من جهة أخرى ، أصل هذا الضعف في شخصيته . على أن مطران بعد ذلك يدل شعره الذى قيل في المديح والمرثى على شعور صادق ، تلونه صلات الرجل بالناس . وما يظهر من التكلف على بعض المواضع من شعره هو بعض جنائية المجتمع المصرى عليه من جهة واسترساله مع لطفه وطبيعته الاجتماعية من جهة أخرى . على أن هذا قليل في ديوان مطران وهو أقل في القصائد التى نظمها بعد ان اخرج ديوانه ، وهذه القلة تعود الى مقدرة مطران على التخلص من المواقف المتكلفة موضوعاً الى العنصر الشعرى الذى يفعل به ، وهذا يثبت انه من الطراز الباطنى

النظر introverts

آية ذلك انفعاله بالعناصر الباطنية من الأشياء ، كنفوذه إلى العناصر الشعرية من الموضوعات التي تبدو متكلفة من حيث تمليها الملابس + دلالة ذلك انه طلب إلى مطران أن ينظم قصيدة في حفلة زفاف دعى إليها ، فكان ان نفذ من هذه المناسبة إلى العنصر الشعرى المرتبط بفكرة الاقتران ، فكان من ذلك قصيدة من عيون شعره ، تلك هي قصيدة « الاقتران » وهى من منظومات الديوان .

### - ٣ -

هنالك من الناس من تعرفهم فتشعر وكأن لك بهم معرفة من قبل + ذلك انهم لا يعرفون عن طريق الحوادث التي يخلقونها ، إنما هم يعرفون عن طريق الجو الذى ينشرونه حولهم ، وهذا الجو يفعل فى النفوس فعل مجال مغناطيسى فى برادة الحديد + ولا شك أن خليل مطران واحد من هؤلاء . أول ما تظالعك منه مهابة تملأ ما حوله من الأجواء + ويكون فى المجلس ، فلا تحس بوجود غيره ، ويملا على النفس شغافها وعلى الإنسان مشاعره .

تراه فتترى من النظرة الاولى امامك صاحب « جسم ضامر نحيل ، ووجه واضح القسمات ، وجبهة عريضة وحاجبان منفرجان وعينان فيهما هدوء وثورة ، وأنف طويل ضخم لو كان قطعة من المرمر لسهل جعله تمثالا ، ولو كان قطعة من الماس لثارت من أجل الحصول عليها حرب كونية ، وذقن مغموز ، يدل على الطموح وشفقتان تنطبقان وتتهدل سفلاهما لتدل على ميل صاحبها للصرامة من جهة وعدم الاكتراث من جهة أخرى . وصدغان صقيلان يدلان على افراط فى تقدير الحب + وصمت غامض يشير إلى أن صاحبه خلق للسياسة وغموضها » .

هذا هو هيكल الخليل كما خرج من ريشة ناقد فنان (١٨٥) من أبناء هذا الزمان .

ومطران يتمتع — على حد قول الناقد — بشهرة تكاد عالمية • يعرفه أدباء العرب ، ويذكره المستشرقون وهم يذكرون ألمع شعراء العربية وأدبائها • ولخليل مطران بعد ذلك اسم من ألمع الأسماء في الشرق العربي • هذا الاسم هو : شاعر القطرين ( سوريا ومصر ) والواقع أن مطران لم يصل إلى هذه الشهرة وذلك المقام إلا عن جدارة ، فله من مواهبه ، ثم من ثقافته ما يؤهله عن حق لهذه الشهرة وذلك المقام •

أما مواهب خليل مطران فقد مرت إليها الإشارة متفرقة أثناء تحليل المناحيين الخلقية والخلقية من شخصيته • وأما ثقافته فهنا نقصر الكلام عليها مع عرض لعقليته ومناحيها المتباينة •

كان مطران في ثقافته الأولى مثاليا خياليا • غير أن هذه المثالية والخيالية في ثقافته طرأ عليهما بعد عنصر الواقعية والتحليل ، فكان أن تطورت لذلك ثقافة مطران • والعنصر الأول من ثقافته يظهر في تأثره بالفرد دي موسيه الشاعر الفرنسي • ويظهر أن مطران شغف في شبابه بشاعر الفرنسية وما في شعره من زخور الإحساسات والمشاعر ، ثم كان بعد أن نضجت شخصية وتغلب عنصر الفكرة على عنصر العاطفة فيه أن تلفت إلى الآثار الأدبية التي تتميز بعنصر الفكرة ، ومن هنا كان شغفه بشكسبير وراسين وكورنيل من اعلام الأدب الغربي • غير أن الناحية الواقعية التحليلية التي أخذ بها مطران في الطور الأخير من حياته لم تكن إلا نتيجة لنضوجه من جهة ولازدياد خبرته من جهة أخرى • من هذا من الخطأ أن نرى تحليل مطران يعود لفكرة سيكولوجية ، والأصح أنه يعود إلى المدرسة الأدبية التحليلية الفرنسية التي تأثر مطران بآياتها •

على أنه بعد ذلك يجب ألا ننسى أن مطران وهو من الطراز الباطني النظر ، يغلب على ثقافته عنصر التأمل والتفكير والنظر • وهذا العنصر يجعل مطران يهضم ويمثل ما يخلص من مطالعته عن طريق إدارتها في ذهنه والتفكير فيها والتأمل في مقوماتها • ولا شك أن الخليل خلص بالكثير من

النتائج من المطالعات التى ساعده الحظ عليها ، ولا شك أن هذه النتائج أكثر مما يمكن أن يحصل عليها آخرون من المطالعات نفسها • لأن قيمة المطالعة لما كانت ليست وفقا على عدد الصفحات التى تشملها وإنما على نوع المطالعة ، أمكن لنا معرفة الذهنية التى كانت تتعامل مع الكتب التى يتاح له قراءتها • ولا شك أن مطران وقد تفرغ للأدب والشعر على وجه خاص حتى حفظ ديوان أعلام الأدب من الفرنسيين ، ثم طالع فى العلوم وفلسفتها كثيرا ، خلص بذهنية قياسية سليمة تخضع لمقتضيات التحليل العلمى الذى تسنده روح فنية قوية • وآثار هذه الذهنية واضحة فى ما كتب الخليل من بحوث فى الأدب واللغة •

على أننا بعد ذلك يجب أن نعترف أن لمطران اطلاعا كبيرا على التاريخ العام فى عمومياته ومما لا ريبه فيه أن الخليل وقف فى اطلاعه التاريخى عند المجمل فلم ينزل إلى التفاصيل والدقائق وهذا يتضح من دراسة كتابه « مرآة الايام فى التاريخ العام » • ثم يجب ألا ننسى ما له من الاطلاع والمعرفة بشئون الاقتصاد والمال وقد ساعده على التفقة فيها اشتغاله بالشؤون التجارية ردحا طويلا من الزمان •

واللغات التى يعرفها هى العربية فالفرنسية فالانكليزية فالتركية فالاسبانية • وقد تعلم الفرنسية والتركية فى وطنه الأول : التركية فى الدار والفرنسية فى الكلية • أما الانكليزية فدعاه إليها حب الدراسة بعكس الإسبانية التى دفعه لها داعى العمل ، حين فكر فى الارتحال الى شيلى والاستقرار فيها أيام كان ببباريس •

وأقوى قراءات مطران فى الفرنسية والعربية • قرأ فى الاولى آثار كورنيل وراسين وموليير وفكتور هوجو ولامارتين كما قرأ فيها آثار شكسبير وميلتون وبيرون وشيللى وسوينبون ووردسورث وكيتس من أعلام الأدب الانكليزى ، وعن الفرنسية ترجم إلى العربية ما ترجم من شكسبير مما سبقت إليه الإشارة • وعنهما كذلك ما ترجم عن كورنيل وراسين مما سيجىء بيانه فى البحث •

أما قراءاته العربية فكثيرة • غير أن أقوى قراءاته العربية لابن الرومي وهو يرى على ما حدثنا به ، أن ابن الرومي لم يعجب الذوق العربي لأنه أخذ من أصوله الأعجمية الوصف والسياقة الدقيقة • والطبيعة العربية لا تتذوق ذلك ، وإنما تتذوق الأشياء قدداً ، كل قدة منفصلة عما قبلها وعما بعدها ، ولها وحدتها في ذاتها • ومن قراءاته الأدبية كذلك مطالعته لشعر البحتری ، وهو عنده — على ما حدثنا — في الطبقة الأولى من شعراء العربية بنسجه الشعري وصناعته • أما المتنبي فيفضل عنده ، جميع شعراء العرب لا بكل شعره ولكن ببعضه الذي بلغ الذروة • وهو معجب من الأدب العربي برثاء صاحب لامية العرب لزوجته ، وهو يرى أن مراثيه لم تكن مفهومة كل الفهم للعرب ، وأن الجيل الحديث يجب أن يدرسها ويتفهمها من جديد ليكتشف عما فيها من العناصر الفنية الرائعة • كذلك يروى الخليل انفعاله بمرثية التهامي لولده وبحكم المعري والمتنبي ، ويذكر أنه كثير الاستشهاد بحكم المتنبي في كلامه • والواقع أن لمطران ذكره يقظة ، لا تخطيء الرواية والنقل • وهو في هذا من القلائل الذين عرفوا في هذا الجيل بقوة الحافظة •

ويروى الأستاذ محمود كامل المحامى : أن مطران قرأ هوغو وراسين وكورنيل وموليير وفهمهم وحفظ اشعارهم عن ظهر قلب (١٨٦) ولا شك أن هذا إن صح فإن مطران يكون معجزة زمانه في قوة الحافظة •

ومن الاضافة اللازمة هنا لتمام العلم بجوانب ثقافة مطران الرحبية ان نقرنها بالخصائص الذهنية التي كانت ظاهرة عليه وهذه الخصائص تجرى مجرى الاتساق مع شخصيته : نفوذ نظر إلى بواطن الاشياء ، وقدرة على التحليل ، وقياس سليم ، ونظر صادق وإحساس دقيق بالأشياء وفهم صائب لها • ثم ذاكره تعي ولا تتعب ، تتذكر ولا تنسى • ولا شك أن لنفس مطالعة مطران أثرا في ذلك — فهو كما حدثنا — حين يعتمد

للمطالعة • يعالج الموضوع الذى يتناوله فى القراءة بصبر وجلد ، يتبين مواضع الجمال فى تؤدة فيما يقرأ ويترك نفسه للكاتب يرتفع به فى أجوائه حتى يخلص من الكتاب بروحه التى تتمشى بين سطوره • وبعد ذلك يعود معيدا الكرة على الكتاب بنظر الناقد الفاحص فى غير ميل أو تحامل حتى يخلص من الكتاب بفكرة ثابتة عنه • ومثل هذه المطالعة تثبت فى الذهن موضوع القراءة ولا تذهبها ، وتعين على الفهم الصائب ، وتمكن على التحليل والنظر الصادق •

### خاتمة

عاش الخليل أعزب بلا زواج ومن غير نسل • ولم يكن ينتظر من شخص فى مكانه غير هذا وله مزاج يلمح الكون فى ظلال قاتمة ، وطبيعة لا تحب القيود وإن لابسها وبدت عليها أنهارضيت بها • ولا ريبه أنه وقد صدم فى آماله وحبه بوفاة قرينة روحه وهو فى أوائل العقد الرابع من عمره أن امسك عن الزواج ، مخلصا لذكرى تلك التى أحبها وماتت عذراء لم يعرف قلبها حب إنسان غيره ، ولم يعكر فؤادها رياء المجتمع ونفاقه • وعزم مطران على أن يبقى مخلصا لذكرى حبيبته مثل من أمثلة الوفاء العجيب ، وهو غير مستغرب عليه ، فهو بعد أن اجتاز دورا خضع فيه لنزوات الشباب عاد وقد اجتاز العقبات وأصبح صخرة من الأخلاق الثابتة قال : ولم أر شيئا كالفضيلة ثابتا نبت عنه آفات البلى والمعاطب

لا يعرف قلبه الانعطاف لحب أو هيام ، ولا تعرف أخلاقه اللف والمصانعة اللذين يعرفهما من عاشوا عزابا بلا زواج •

وخلاصة القول إن الخليل شخصية ، فيها لطف وتسامح وكرم أخلاق ، وعفة لسان ، وسمو نفس يمثل فيه نموذج الأخلاق اللبنانى الاشتم من سكان السهول شرق الجبل • والواقع أن مطران نموذج كبير لهؤلاء تتمثل فى صورة قوية من شخصيته خلال القوم وأخلاقهم •

## المبحث العاشر \*

### آثار مطران

(توطئة) : لم تخرج بعد مجموعة كاملة لآثار الخليل رغم شهرته العريضة في العالم العربى ، ورغم كونه فى الكهولة من حياته فجهاده الأدبى طيلة نصف قرن تقريبا ، واشتراكه الفعال فى نهضة الأدب العربى الحديث ، لم تنشر صحائفها جميعا بعد . والقليل الذى نشر منها وطبع ، ونفذت نسخه فى حينه ، وأصبح اليوم جل آثاره نادر الوجود ، حتى ان بعضها لا تصيبه فى دور الكتب العامة كدار كتب « بلدية الاسكندرية » فانها لا تحتوى على نسخة من ترجمة الخليل لمسرحية « عطيل » أو « السيد » . كذلك لا تحتوى على نسخة من قصة « القضاء والقدر » التى نقلها عن قصة افرنجية ، ولا كتاب « الموجز فى علم الاقتصاد » الذى ترجمه عن الفرنسية بالاشتراك مع المرحوم حافظ بك ابراهيم . على أن هذه الكتب بعد ذلك لو أصبتها محفوظة فى خزائن « دار الكتب المصرية » وفى بعض الخزائن الخاصة ، فهى فى حالة لا تسمح لها بالتداول وبالتالى بالذيع والانتشار . وهذا ما يمكن قوله بخصوص الجزء الاول من « ديوان الخليل » النادر الوجود الآن ، وبخصوص بعض آثاره الأخرى ، نخص منها بالذكر ترجمته لمسرحية « تاجر البندقية » وكتابه « مرآة الايام فى التاريخ العام » والمجموعة التى جمعها من مراثى الشعر لمحمود سامى البارودى وبشارة تقلا باشا وترجمته لقصة « السيد » إحدى روائع كورنيل العظيم . والأخيرة وإن كانت محفوظة فى خزائن وزارة المعارف المصرية — بعد أن طبعتها الوزارة لحسابها الخاص — إلا انه لا سبيل إلى الحصول عليها ، ولو ببذل الجهد الشديد (١٨٧) .

ومن شأن هذه النذرة أن تبعد بين أبناء الجيل الذى نشأ بعد الحرب

---

(\*) المقتطف ، ديسمبر ١٩٣٩ ، ص ٥٣٨ وما يلى :  
(١٨٧). هامش الصحافى العجوز بالأهرام — عدد ١٩٨١١ .



العالمية وبين هذه الآثار ، كما كانت بدورها سببا من الأسباب التى وقفت بعد الحرب فى وجه الاعتراف بما للخليل من الفضل على حركة التجديد فى الأدب العربى (١٨٨) • ولم يكن ما نشر له فى الصحف والمجلات فى الحين بعد الحين كافيا لإنشاء فكرة واضحة بينه المعالم والخطوط عنه •

فإذا أخذنا موضع النظر آثار الخليل ، وجدنا أن جلها لم ينشر ، فمن ثمانى مسرحيات أو عشر ترجمها عن « وليم شكسبير » لم يقدم للطبع غير ثلاث : « عطيل » و « تاجر البندقية » و « هاملت » ولم يقدر للأخيرة الظهور ، كذلك من بين ترجماته الآثار « كورنيل » و « راسين » لم يطبع له غير رواية « السيد » أخرجتها له وزارة المعارف المصرية • ومن منظوماته لم ينشر له مجموعا فى ديوان غير الشعر الذى نظمته فى الفترة التى جاءت بين مستهل (يناير) سنة ١٨٩٤ وربيع (مارس) سنة ١٩٠٨ • وما جاء بعد ذلك التاريخ الى اليوم مما يشكل ديوان شعر فى ثلاثة أضعاف حجم المجموعة الشعرية التى خرجت له ، ولم ينشر على الناس مجموعا فى ديوان • هذا فضلا عن أن هناك قصة أو قصتين ، ومسرحية مؤلفة — على ما يروى — لم تقدم للطبع • وان كانت قد صبت كلها فى قالبها ، وروجعت المراجعة التى تؤهل ، تقديمها للطباعة • وإلى جانب جميع هذه الآثار ، هناك طائفة غير يسيرة من آثار الرجل النثرية وكتابات الأدبية منشورة فى صفحات المجلات والصحف ، ولا شك أن جميع هذه المواد لو جمعت ونظمت وروجعت ثم أخرجت للناس لكان من ذلك ثروة كبيرة للأدب العربى الحديث ومغنى للفن الرفيع • وأظن أن هذا سيكون محل نظر محبى أدب الخليل — وهم كثر — ومن بين أبناء هذا الجيل •

كان كتاب « مرآة الايام فى التاريخ العام » أول أثر من آثار خليل مطران أخرج للناس وقد جاء فى جزئين كبيرين ، انتهى فيهما المؤلف إلى

أخبار أسوج ( السويد ) ونروج ( النرويج ) حتى سنة ١٨٩٦ • وخرج الجزء الأول من هذا الكتاب سنة ١٨٩٧ عن مطبعة البيان في القاهرة في ٤٠٣ صفحات منها ٣٨٢ متناً والباقي فهارس ( مسارد : عن بشر غارس ) لمادة الكتاب • أما الجزء الثانى فقد خرج سنة ١٩٠٥ عن مطبعة الجوائب المصرية في ٤٢١ صفحة منها ٤١٣ متناً والباقي مسارد لمادة المتن • وخرج مع الجزء الثانى ، الأول فى نفس التاريخ فى طبعة ثانية • ومما تجدر الإشارة إليه هنا ، أن الطبعة الثانية للجزء الأول خرجت صورة طبق الطبعة الأولى فى صفحاتها وموضوعها وتوزيع الموضوع على الصفحات •

والكتاب مصدر بقصيدة توجه فيها المؤلف ( الناظم ) الى خديو مصر عباس حلمى الثانى ، مقدما الكتاب إلى سموه وهذه القصيدة تجدها أيضا فى الديوان ( ديوان الخليل ١٢٦٦ / ٢٦٧ ) ، وهى من بحر الطويل • ولكنها فى الديوان تحمل تاريخا يجعلها من آثار شهر يونيو سنة ١٩٠٦ ( الديوان ٢٦٧ من ٢٠ ) • على أننا بعد ذلك نجد أن كتاب « مرآة الأيام » صدر عام ١٩٥٠ ، والقصيدة منشورة فى صدره ، وهذا يرجع بتاريخ نظم القصيدة الى سنة ١٩٠٥ ، أعنى إلى ما قبل التاريخ الذى وضعه لها الناظم ، وعلى هذا فيكون الوضع الطبيعى لهذه القصيدة بين قصائد الديوان ومنظوماته فيما بين قصيدتى « الطفل الطاهر » ( الديوان ٢٤٢ / ٢٥٠ ) و « نفحة زهر » ( الديوان ٢٥١ / ٢٥٤ ) • والقصيدة فى ثلاثين بيتا منها أبيات يمكن ان تجرى مجرى الأمثال السائرة لما فيها من عمق الفكرة وسداد النظرة والحكمة البعيدة ( الديان ٢٦٧ : ١١ ) • وطريقة الناظم فى هذه القصيدة ، ظاهرة بوضوح فى مخاطبة خديو مصر بلا تحفظ ، وان كان فى أدب يليق بمقام أمير البلاد •

أما الكتاب فمن فن التاريخ • • • ، وموضوعه التاريخ العام • وفى صفحات جزئية نرى الخليل يلخص فى شئ من الاقتضاب الظاهر الآراء الذائعة ( المشهورة ) فى تواريخ الأمم ، بدون اتخاذ قاعدة يفحص على

أساسها واستنادا إليها الحوادث والواقعات حتى يتميز الجانب الأسطوري من التاريخ عن الجانب الحقيقي .

مثال ذلك كلام المؤلف عن العرب الجاهليين ، فهو في العموم تلخيص لما هو شائع عن تاريخ الجاهلية عند كتاب العرب الاخباريين ، الذين وصلتنا آثارهم المدونة في القرن الثالث والرابع لتاريخ الهجرة . فما قيل عن العرب البائدة ثم العاربة والمستعربة ، تجد الخليل يردده ، معتمدا على ما جاء في تاريخ أبى الفداء ( مرآة الايام ، ج ١ ص ٧٢ / ٨٠ ) ، وهو كله من باب القصص التى حكيت من حول وقائع الجاهلية مع مر الزمان ، والتى كشف عن أوجه حوكها الباحثون في تاريخ الجاهلية العربية من المستشرقين . ولا أحب أن أتوسع في الدلالة على صحة هذا الكلام ، فهو معروف لابناء هذا العصر ولا سيما المتصلين منهم بمد الحركة التاريخية في العالم . غير أنه قد يقال في معرض الدفاع عن مطران ، أنه ألف هذا الكتاب ، في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، وهو شاب يافع ، ولم تكن تحقيقات الباحثين من الإفرنج في تاريخ العرب قد ذاعت في الأوساط الشرقية ، حتى يطالب الخليل بالاطلاع عليها ، فضلا عن أن الرجل لم يكن مؤرخا ، وما كان التاريخ بمادته . وهذا الكلام وإن بدا صحيحا لدى النظرة الأولى ، إلا أنه لدى الحقيقة تبرير للنقص المحوظ على كتاب الخليل . ثم إن العالم العربى شهد في نفس ذلك التاريخ جورجى زيدان صاحب الهلال ، يظهر تحوطا في تقبل مزاعم مؤرخى العرب عن الجاهلية لأنه كان صاحب عقلية تاريخية فاحصة ناقدة استكملت أسبابها من الارتياض والاطلاع في كتب البحاث الغربيين . وذهن الخليل في هذا الكتاب ذهن آخذ بطريقة السرد والتقرير في فهم التاريخ ، يستند الى المراجع ، دون أن يمحص ، ولا يحاول أن يستخلص العبرة التاريخية من وراء واقعات التاريخ . ولا يعرض للتيارات التى تفعل في كيان المجتمع وتدفعه ليلبس مختلف المظاهر التى يتكون التاريخ من مجموعها فالكتاب من الآثار التدوينية في التاريخ ومما يظهر منطق التدوين في تأليفه أن المؤلف اتخذ في تقسيم الكتاب الى فصول الزمان ثم الممالك والاقطار في عهود حكامها أو ولاتها الذين توالوا عليها

أساسا • فالكتاب بعيد عن كونه كتابا تاريخيا في الروح ، وان كان له بعد ذلك من التاريخ الاسم •

فالكتاب من الحوليات Annalas وأما ميزته ، فميزة الأسلوب الذى هو نموذج للأسلوب التاريخى فى العصر الذى كتب فيه • فهو يمتاز بالدقة والتحديد والوضوح فى التعبير ، إلى جانب بعض الخصائص الأدبية التى يمتاز بها أسلوب مطران عادة فى النثر ، وأظهر ما يكون منها فى هذا الكتاب الجزالة والقوة ولا عجب فالخليل تلميذ الشيخ اليازجى إمام اللغة العربية فى عصره وعلى طريقة اليازجى فى اللغة نشأ وتقوم أسلوبه على أساس من العربية الفصيحة الجزلة •



جمع مطران مراشى زملائه الشعراء للمرحوم محمود سامى باشا البارودى فى كتاب أخرجه للناس سنة ١٩٠٦ • ولا يهمننا من هذه المجموعة الشعرية الرثائية غير شيئين الأول مرثاة الخليل لسامى البارودى • والآخر الدلالة النفسية لعمل الخليل • أما عن الأمر الأول ، فالمرثاة — كما يرى الاستاذ الشاعر خليل شيبوب — خير مرثاة نظمت فى وفاة سامى البارودى وقد جاء فى ديوان الخليل ( الديوان ٣٣٨/٢٤١ ) وهى من بحر المتقارب وفى القصيدة يظهر مطران ممتلكا فن الرثاء فيمكنك ان تخلص من قصيدته بصورة صادقة الدلالة على نفسية سامى البارودى وشخصيته ثم حياة الرجل وجهاده • والأساس فى هذا ما بثه الشاعر فى المرثاة عن طريق الوصف من حياة الفقيد • والقصيدة فى (٦٤) بيتا فيها أوصاف وتساویر فنية وتهاويل شعرية تتمشى مع فكرة الرثاء لانسان جمع بين الوزارة والفروسية والشاعرية ، ولقد استوقفت هذه القصيدة بأوصافها نظر المستشرق العلامة الدكتور كارل بروكلمان فى الفصل الذى عقده عن مطران فى الجزء الثالث من « تكملة تاريخ الآداب العربية » وهى إلى جانب ما فيها من قوة الوصف القائمة على اتساع الخيال ، قوية فى بنائها وفى أسلوبها جزالة وتفخيم وقوة ، تكرر الأبيات بسهولة تحمل فى أعظافها ، عاطفة خالصة تجىء

من شعور الانفعال بالحزن • ولكن واضح أن العقل ضبط من تأجج هذه العاطفة فخلخلها • ففقدت بذلك تأججها ، وهكذا لم تأت نيرانا مندلعة من القلب ، وإنما جاءت نورا انعكس على حياة الفقيد فأبرزها • وأما الأمر الثانى فيقع على ما يحمل هذا العمل من شعور وفاء الخليل نحو علم من أعلام الأدب الحديث ، خدم الشعر العربى الاتباعى وقدم إليه أعظم ما يقدر أن يؤديها إنسان نحو أدب قومه فلقد نقل الشعر العربى دفعة واحدة من ضعف عصور الانحطاط إلى جزالة وفخامة الشعر العربى القديم •

والكلام عن المجموعة التى أخرجها الخليل من مراثى الشعراء لسامى البارودى ، يحملنا على الرجوع إلى مراثى الشعراء لبشارة تقلا باشا فقد حدثنا الاستاذ النقادة صديق شيبوب فقال : إنه وقف فى خلال أيام الحرب العالمية على مجموعة مراثى الشعراء لبشارة تقلا باشا • وهو يذكر ان الخليل هو الذى أصدرها • على ان هذا ان صح فلا شك أن هذه المجموعة غير قصيدة مطران • وهى منشورة فى المجلة المصرية (م ٢٣ ص ١٠١/١٠٣) وقد نقحت وشذبت ونشرت بعد ذلك فى الديوان (١١٧ / ١١٩) والتشذيب يتناول على وجه خاص ختام القصيدة • فقد حذف الخليل ، خمسة أبيات جاءت فى لأصل المنشور بالمجلة المصرية وأثبت مكانها البيت الذى يختتم به قصيدته فى الديوان • والمرثاة من بحر الطويل ، وفى ٣٣ بيتا فى الديوان و ٣٧ بيتا فى المجلة المصرية • ولا تتميز بأكثر من عاطفة الوفاء نحو الفقيد ( المجلة المصرية • ص ١٠٣/١٠١ : ٣٢ — ٣٤ ) ومما يحسن الإشارة اليه هنا ، أن الابيات التى تدل دلالة صريحة على هذه العاطفة ، حذفت من النص المثبت فى الديوان • ولا شك أن مجيئها شخصية هى التى أملت على الخليل فكرة الحذف •

## - ٢ -

في سنة ١٩٠٨ أخرج خليل مطران الجزء الأول من ديوان « ديوان الخليل » عن مطبعة المعارف بالقاهرة ، فجاءت في ٣٠٢ صفحة من قطع الثمن . والديوان يحتوى على ١٦٤ منظومة متفاوتة ( الطول ) ، فضلا عن بيان موجز من قلم الناظم استغرق صفحتين وبعض صفحة في أول الديوان ، فيها أشار إلى طريقته في النظم والأسباب التي دعت إلى قرض الشعر . ويمكن أن يضم إلى هذا البيان قصيدة « حكاية نشر هذا الديوان » ( ديوان الخليل ٢٩٠/٢٩٤ ) ففيها توضيح وتأكيد لأغراض الشاعر من النظم والأسباب الدافعة له للقرض . والديوان مصدر بكلمات ثلاث يتوجه بها الناظم في كل واحد إلى بعض خلانه من الاكابر يقدم إليهم الديوان . وفي الكلمة الثانية والثالثة أسطر وجيزة ، فيها براعة التقدير للقرء . والديوان أول ما يطالعك من منظوماته قصيدة « ١٨٠٦ — ١٨٧٠ » اشارة الى معركة ( يانا Jena ) ودخول نابليون برلين في الشق الأول ، والحرب السبعينية ودخول الالمان باريس في الشق الآخر .

وقد نظمها الشاعر — على حد قوله — سنة ١٨٨٨ ، وهو في السادسة عشرة من سنن حياته . فهي من آثار الصبا . والناظم في هذا يقول : « ولقد نشرتها على علاتها أتتسم نسمات صباى من خلال سطورها » ( الديوان ص ٩ سطر ٥ — ٦ ) . وإن كانت طبيعة القصيدة اشعرية تدل على حالة الناظم العقلية والنفسية ، فإن دراسة هذه القصيدة في أجزائها المنفصلة تبين أن خيال الشاعر مربوط بصور الأشياء وأوصافها . ينتزعها قطعة قطعة ، ويصبها في البيت ، مستكملا الصورة في البيت مستقلة عما بعدها وقبلها ، متأثرا بالقوالب التقليدية ، فهي من هنا تبين أن الناظم كان في سن التقليد والمحاكاة لم تستقم له بعد طريقة في النظم تقوم على أساس تكون شخصيته المستقلة . على أنه بالرغم من كونه لم يخلص بشخصية مستقلة في ذلك الحين ، فأغراض القصيدة ومعانيها تبين أنه كان في حالة نزوج مبكر .

وتجىء بعد ذلك قصيدة قوامها اثنا عشر بيتا من البحر الخفيف عنوانها « في تشييع الجنازة » ( الديوان ١٢ ) نظمها الشاعر في مستهل ( يناير ) سنة ١٨٩٤ من الطريقة التي خلص بها في النظم نتيجة نضوج فكره . وهى إن كانت فيها بدايات فن الخليل الذى عرف به ، ولكنها في صورة بدائية ، لا تثبت لل خليل مقدرة ممتازة في عالم القريض . على أن هذا الضعف قد يكون مبعثه أن القصيدة كانت أول ما نظمه بعد الترك الطويل كما أشار إلى ذلك في مقدمة القصيدة ( الديوان ص ١٢ س ٣ - ٤ ) . وتتوالى المقطوعات والقصائد بعدها في الديوان ، وكلما تقدم الباحث في صفحات الديوان ، وقف على آثار التقدم والنضوج في شعر الخليل ، وأول هذا النضوج قصيدته الوصفية الرائعة « المرأة الناضرة أو عين الأم » ( الديوان ١٣/١٤ ) ، ففيها براعة الوصف والاقتدار على التصوير .

والديوان يحتوى على ٣٥٧٥ بيتا مفردا كاملا من الشعر و ٣٧ سطرا من الشعر المنثور ( النثر التوقيعى ) Proserhythme و ٢٦١ قدة خماسية و ٨٢ قدة ثلاثية وبالجملة ٤٤٦٤ بيتا من الشعر .

وبمراجعة القصائد يتبين أن المتوسط للقصيدة في الديوان ٢٧ بيتا . أما اذا استثنينا ما جاء في « المزدوجات » ، فإننا نجد المتوسط يرتفع الى ٣٢ بيتا . وهذا يثبت أن الصفة الغالبة على شعر الخليل القدر المتوسط وما يميل منها الى الطول . ومما يثبت صحة هذا الكلام أن جزءين من خمسة أجزاء من شعر الديوان تقريبا يجيء في القصائد المتوسطة الطول . ويليها في مقدار القصائد الطويلة فهى تجىء جزءين من تسعة أجزاء مما يثبت أن الصفة الغالبة على قصائد الديوان القدر المتوسط وما مال منها الى الطول .

هذا الاستقراء يابى أن نفس الخليل في الشعر طويل ، ولا يجب أن ندخل في حسابنا الشعر الافرنجى ومقدار طوله ، فإن خلص الشعر الاوروبى من التزام القافية الواحدة في القصيدة أفسح للشاعر الاوروبى مدى

لا يمكن أن يفسحه للشاعر العربى الذى يلتزم قافية واحدة فى القصيدة ، وإذن يكون مرد هذا الحكم ملاحظة اعتبارات الشعر العربى ، واستقراء مقدار ( طول ) القصائد العربية • وهذا وحده هو الذى يملأ علينا الرأى فى طول النفس الشعرى عند الخليل •

واستقراء الأبحر التى جاء فيها شعر الخليل ، تثبت أن أكثر الأبحر شيوعا فى شعره ، الكامل فالطويل فالخفيف فالمتقارب فالمتجث • وهذا الاستقراء مبنى على تقطيع أوزان قصائد ثلثى الديوان الأول تقريبا ، أعاننا فى إجرائه أخى الشيخ ابراهيم بمعهد الاسكندرية الدينى ( القسم الثانوى ) ثم أثبت الاستقراء الكامل لشعر الديوان — وقد أعاننا عليه الاستاذ الشاعر خليل شيبوب — أن شعر الديوان يجىء فى العموم من أبحر محدودة المطرد منها فى شعره ، تلك الأبحر المعروفة برحابتها واتساعها ( البحث التاسع — الفقرة الاولى ) • فاذا نظرنا إلى أغراض ( موضوعات ) شعر الديوان ، وجدنا الصفة الغالبة عليه الوصف ، والواقع ان الخليل شاعر وصاف من الطبقة الأولى ، ومن فن الوصف عنه يتفرع شعر القصص والثرثاء والوجدان ويجىء ما يجىء من شعر المناسبات • فمن بين ١٣٠ منظومة تقريبا من منظومات الديوان جاءت نحو ٦٠ منظومة من الوصف ، وتبلغ مجموع أبياتها ١٣٧٤ بيتا و ١١ منظومة من باب القصص تبلغ مجموع أبياتها ١٢٥٢ بيتا و ٢٥ منظومة من باب الرثاء تبلغ مجموع أبياتها ٧٢٩ بيتا و ٢٣ منظومة من الأغراض الوجدانية ، تبلغ مجموع أبياتها ٤٥٧ بيتا • أما شعر المناسبات ، فهو يجىء من باب الوصف • وعدد منظوماتها فى الديوان ١١ منظومة تبلغ عدد أبياتها ٢٤١ بيتا • وهذا الاستقراء يبين ان الغرض الوصفى والقصصى غلبة على قصائد الديوان ( ١٨٩ ) •



من الأهمية في مكان وقد تكلمنا في الفقرة الثانية عن بحور شعر الخليل في الديوان وأغراضه ، أن نستعرض هنا في صورة مجملّة شعر الديوان ، وقد سبقت الإشارة إلى قصيدتي مطران في رثاء بشارة تقلا باشا وسامي باشا البارودي وقصيدتيه اللتين يستهل بهما الديوان من الأغراض الجديدة التي نظم منها الشعر بعد عودته إليها بعد الترك الطويل . وهكذا نجد أن القصيدة « بدرى وبدر السماء » ( الديوان ١٤ / ١٥ ) أولى المقصائد التي تصادفنا في استعراضنا لشعر الديوان . وهى في ٢٨ بيتا جاءت من بحر « المجتث » ، وليس فيها ما يسوقف النظر من براعة النظم أو القدرة على الوصف ، وإن كان فيها عاطفة ظاهرة تترقرق مع كر أبيات القصيدة ويجيء بعدها حسب الترتيب الموضعي والزمني في الديوان قصيدة « فاجعة في هزل » ( الديوان ١٦ / ١٧ ) . وموضوع القصيدة أن شبابا في قرية من قرى لبنان ، اجتمعوا للمندامة في دار أحدهم ، فسمعوا بجوارهم حفلة نسوة وغناء ، فأرادوا أن يتحايلاوا عليهن ويفوزوا بالاجتماع بهن . فتماوت أحدهم ، وانتحب الباقون ، هرعت النسوة وقد راعهن المصاب النازل ، وطفقن يبكين الحى الميت . فما كان من صاحب الراقد إلا أن أسروا إليهن بحيلتهم في دعوتهن اليهم ، فحفلن حول سرير الراقد يعاتبنه وينهرنه ، ولكن بلا جدوى ، فقد ذهب الراقد ينام النوم الأبدية . وهكذا تحول فرحهن إلى مناحة وسرورهم الى بكاء والقصيدة أنتت في ٢١ بيتا من الشعر من بحر الكامل ، ومعانيها تجرى في اكسيتها اللفظية بجلال ، وتكر بسهولة كالنهر الواسع العميق . وقد ساعد على ذلك اتساع البحر ورحابته . وهذه القصيدة نشرت في مجلة أنيس الجليس ( م ١ ج ١٠ ص ٣٢٧ / ٣٢٨ ) في صيغة تختلف بعض الاختلاف عن الصيغة التي جاءت في الديوان . وأبرز ما يكون الاختلاف بين الصيغتين في مختتم القصيدة . فلأبيات الخمسة التي في الختام بالديوان ، ليست موجودة في الأصل المنشور بمجلة أنيس الجليس ، ويجيء بدلا عنها ، ثلاثة أبيات أخرى لم يثبتها الناظم في الديوان . كذلك البيت الحادى عشر في قصيدة الديوان لا وجود له في الأصل

المنشور بأنيس الجليس . فضلا عما هنالك من الاختلاف في التعبير والصيغ لبعض أبيات القصيدة . ويستوقف النظر بعد ذلك من منظومات الديوان قصيدة « نابليون وجندى يموت » ( الديوان ٢٢/٢٤ ) وهى فى ٤٠ بيتا من بحر الوافر . ويغلب عليها جانب الوصف . ويجىء بعدها بيتان من الشعر من بحر الكامل عن « نابليون وهو يرقب السماء فى أخريات أيامه » وهى على الأرجح مترجمة عن فيكتور هوغو .

ولطران فى الديوان تهنئة لخديوى مصر على أثر فتح السودان ( الديوان ٣٥/٣٦ ) جاءت من بحر الكامل . والجانب الوصفى غالب على بقية الجوانب فيها . وله بعد ذلك بعض مقطوعات وقصائد لا يستوقف النظر منها غير قصيدته « النجمتان » ( الديوان ٣٣/٤٣ ) و « الوردتان » ( الديوان ٣٥/٣٧ ) وقد جاءتا من بحر المجث ، والصفة الغالبة عليها ، الوصف أما الثانية ففيها سوانح فلسفية من المذهب الفلسفى المعروف باسم الاسمية Nominalism ( القصيدة ٣٥/٢ : ٧ ) وبها أثر التوفيق والجمع بين الازداد ، واعتبار الخليقة جمعا لها وعملا على موازنتها .

ويستوقف النظر بعد ذلك قصيدة مطران فى « وداع مصر » ( الديوان ٧٩/٧٦ ) وقصيدته فى « لقاء الشام » ( الديوان ٧٥/٧٦ ) و « تذكّار صبى » ( الديوان ٧٦/٧٩ ) والاولى والثانية من بحر الرجز ، بينما الاخيرة من بحر الخفيف . وقد سبقت الإشارة الى هذه القصائد فى غير هذا المكان عند الكلام على قصة حبه . ويجىء بعد ذلك قصيدته عن « الأهرام » ( الديوان ٨٣ ) وقد نظمها الشاعر فى ربيع عام ١٩٠٠ على أثر زيارة له لأهرام سقارة . والقصيدة من بحر الرجز ، فيها قوة الوصف والتصوير وسعة اللوحة وبروز الألوان . وتأتى بعدها قصة « وفاء » ( الديوان ٨٤/٨٨ ) جاءت من بحر الطويل وبلغت أبياتها ٨٧ بيتا . وقد نشرت فى الاصل فى المجلة المصرية ( م ١ ج ١٢ ص ٤٩٩ / ٥٣ ) وهنالك بعض الاختلاف بين ما جاء فى الديوان ، وما جاء فى المجلة المصرية وأبرز هذه الاختلافات قول الشاعر ( ص ٨٤ س ٥ - ٧ ) :

ولو شئت قال الحب امرة قادر      لجذب هذا العيش أزهر وأمرع  
وللقفر كن صريحا مشيدا لأنهما      وللصخر كن روضا وأورق وأفرع  
وللظلمة الخابى بها النجم اطلعى      لها أنجما إن تغرب الزهر تسطع

فهى فى الاصل المنشور بالمجلة المصرية جاءت هكذا :

ولو شئت قال الحب أمرة قادر      لجذب هنا العيش أزهر وأمرع  
وللقفر كن نسألها فهو كائن      وللصخر كن روضا فيورق ويفرع  
وللظلمة الخابى بها النجم اطلعى      شموسا واقمارا عليها فتطلع

والقصيدة — كما يقول مطران — أخذ طريقتها من الغربيين ( المجلة المصرية م ١ ج ١٥ ص ٦١٦ ) ولم يتقدم قبل الخليل شاعر عربى فى كتابه القصة الشعرية على هذا النمط ( المرجع ذاته ص ٦١٥ ) • وموضوع القصة ليس من وضعه ولكن سمعها الناظم من أحد اصدقائه ، فأدار فكرتها فى ذهنه حتى أخرجها فى الكساء الذى ترفل فيه • ومما يمكن أن يؤخذ على هذه القصة أن الناظم نسى الإشارة معتمدا إلى كون قرين الفتاة العوادة التى تحكى القصة حكاية حالها ، بادنا دموى المزاج مع قلق فى العاطفة وتقسيم فى القلب • وقد كنت هذه الإشارة لازمة لإعداد الأذهان لتصديق ما حل به على أثر وفاة قرينته • على أن مطران يدفع هذا المأخذ ، بأنه الضرب عن ذكر ذلك متعمدا ، لأن موقع الألفاظ الدالة على هذه المعانى تقع موقعا سيئا من الشعر ( نقد القصيدة فى المرجع السابق ذكره ) • ويظهر أن مطران قد شجعه نجاحه فى نظم الشعر فى الغرض القصصى ، فنظم بعد قصيدة « وفاء » قصيدتين ، الأولى « العقاب » ( الديان ٩٢ / ٩٧ ) وهى فى الاصل منشورة بمجلة سركيس ( م ١ ج ١٦ ص ٤٨٩ / ٤٩٣ ) وقد جاءت من بحر الطويل فى ٩٥ بيتا ، والأخرى « فنجان قهوة » ( الديوان ١٢٣ / ١٢٨ ) وهى فى الأصل منشورة بالمجلة المصرية ( م ٢ ج ٢٠ ص ٨٤٦ / ٨٤١ ) وقد جاءت من بحر الكامل فى ١٠٤ أبيات • وفى هاتين القصيدتين تظهر قوة الخليل لفن القصص الشعرى •

وفى النطاق الذى بين القصيدتين ، قصيدة « المساء » ( الديوان ١١٩ / ١٢١ ) وهى من أروع القصائد الوجدانية التى فى الديوان . جاءت من بحر الكامل ، فى ٤٠ بيتا نظمها الشاعر وهو عليل فى مكس الاسكندرية ، وهو يظن نفسه مريضا بنفس الداء الذى ماتت به معشوقته ( الديوان ١٨٦ ) من هنا تجد ارتباطا بين هذه القصيدة وبين قصيدة « من ماتت بدائه » ( الديوان ١٨٦ ) . وهذا الارتباط يوحى بأن نعتبر هذه القصيدة من منظومات قسم « حكاية عاشقين » ( الديوان ١٥٦ / ١٩٥ ) التى سجل فيها مطران قصة حبة ، لأنها تصور حالته الشعورية فى حالة الحب مع الحبيبة وبعد فقدده لها .

ولمطران قصيدة عن حرب البوير عنوانها « حرب غير عادلة وغير متعادلة » ( الديوان ١٤٧ / ١٥٣ ) وقد جاءت من بحر الكامل وهى تصور فى دقة وقوة وقائع هذه الحرب وله كذلك فى أول نشوب حرب البوير قصيدة « الطفلة البويرية » ( الديوان ١٣٧ / ١٩ ) . وفى استئنافا قصيدة أخرى عنوانها « فى استئناف حرب جائرة » ( الديوان ٢٢٢ / ٢٢٣ ) . والأولى من بحر المجنث والأخيرة من الرمل . وهذه القصائد الثلاث تنطوى على شعور الشرق العربى ومصر إزاء هذه الحرب والعطف الشعرى أساسه الاشتراك فى النعمة من العدوان الواقع على جنوب افريقية والشرق العربى وفى هذ يقول ( الديوان ١٤٧ س ٥ - ٦ ) :

بين الذين يقاتلون وبيننا قربى النقم  
من يستبحه عدونا فله بنا صلة الرحم

ويستوقف النظر من منظومات الديوان فى القسم الذى يجىء قبل « حكاية عاشقين » التى تشغل حيزا مستقلا فى قلب الديوان . وبعد قصيدة مطران عن حرب البوير ، قصيدته « فتاة الجبل الأسود » ( الديوان ١٥٤ / ١٥٨ ) وهى من بحر المتقارب بلغت جملة أبياتها ٧٣ بيتا وفيها وصف دقيق لمعارك الترك مع أهل الجبل الأسود وبسالة هؤلاء فى الدفاع وإقدام الآخرين على الهجوم ومن بين المعارك يبرز فتى مشرق الجبين ويكر على

جموع الترك ويعمل فيهم السيف طعنا ، حتى يحيط به جموع الترك ويأخذونه أسيراً إلى حيث أمير الجيش التركي الذى يصدر الأمر بإعدامه ، فيشق الفتى عنه ثيابه بعد أن يقصى عنه حراسه ويظهر للجمع أنه فتاة كعاب وتصرخ فى وجه جحافل الترك منددة بعدوانهم على قومها ، وان شعور نصرة أبناء جلدتها ، هو الذى دفعها الى هذا المسلك الخشن • فيأخذ العجب بالأمير ويأمر أن تنقل إلى مضرب وتكرم ويقول لمن حوله : إن بلدا تفقديه النساء كهذا الفداء لن يستعبد • وفى القصيدة وصف رائع لموقف الفتى حين أتوا به الى محضر الأمير ، وكيف كشف عن نفسه الغطاء فإذا به فتاة حسناء وفى وصف حسنهما يبلغ الناظم الأوج • والابيات التى تصف حسنهما جرت مجرى الشعر الذائع فتناقلتها المجلات والصحف ( الزهور م ٢ ج ٦ ص ٣١٥ مثلا ) • وأبرز ما فى هذا الوصف ، وصف الشاعر لنهدى الفتاة •

ومن القصائد الوصفية التى فى القسم الأول من الديوان ، وهى تدل على مقدرة الخليل على الوصف ، قصيدة فى « فنجان قهوة » ( الديوان ١٢٩ / ١٣٠ ) وهى فى ١٩ بيتا من بحر الكامل تدل على قوة فى الخيال وسعة فى ملكة التصور ، يكاد لا يقف فيهما بجانب النظم أحد من الشعراء المعاصرين • والقصيدة منشورة فى الأصل بالجلّة المصرية ( م ج ٢٤ ص ٩٩٨ / ٩٩٩ ) • ويظهر أن بيتا سقط من النص المنشور بالديوان وهو :

أفما ترين عوالم الفنجان فى أطوارها كعوالم الوجدان

وموضعه من القصيدة بعد البيت الرابع فيها •

تشغل « حكاية عاشقين » القسم الثانى من الديوان ( الديوان ١٥٦ / ١٩٥ ) ، فتفصل الديوان إلى شطرين • ومعظم شعر هذا القسم تغلبه الناحية الوجدانية ، وإن لم يخل هذا الشعر الوجدانى من أبيات أو مقطوعات وصفية • وقد سبقت الإشارة إلى شعر هذا القسم حين الكلام فى قصة حب مطران •

أما القسم الثالث والأخير وهو الذى يجيء بعد حكاية عاشقين ، فأول

( م ٢٣ - شعراء معاصرون )

ما يسوتقف النظر منه قصيدة « الجنين الشهيد » ( الديوان ١٩٩ / ٢١٨ )  
وهى قصيدة جاءت من بحر الكامل وعدد أبياتها ١١٦ مخمسة • وتعتبر هذه  
القصيدة أروع ما فى الديوان ، بما فيها من التصاوير الشعرية والأوصاف  
الفنية والأخيلة المكنة والإحساسات الجياشة • على أنه يلاحظ على هذه  
القصيدة أن الناظم استقصى المعانى والمشاعر والأحاسيس وسبرها إلى  
غورها ، ومن هنا جاء ما فى الوصف من الدقة التحليلية والمبنى القوى ،  
والأبيات تكرر بسهولة ، رغم طول القصيدة ، وتجمعها وحدة الموضوع  
والفكرة المتمشية فى أبيات المنظومة • على أنه يلاحظ بعض العيوب العروضية  
فى المنظومة ، اضطر إليها الخليل لاطراد الفكرة معه وتسلسلها ، وأظهر  
هذه العيوب التضمين فى تعليق بعض الأبيات بما بعدها ( القصيدة ٣٣ و  
٦٩ و ٨٩ ) •

وتجىء بعد القصة قصيدة « الاقتران » ( الديوان ٢١٩ / ٢٢٣ ) وهى  
من بحر الخفيف مخمسة ، وفيها وصف رائع لخلق حواء من ضلع آدم •  
فالقصيدة القصصية « غرام طفلين » ، ( الديوان ٢٢٣ - ٢٢٦ ) وهى فى ٣٤  
بيتا من بحر الكامل ، وفى هذه القصة براعة الوصف والتعمق فيه الى  
أقصاه ، وهذا ما يظهر فى المقطوعة الثانية من القصيدة ، التى تريك المظهر  
الأول لحب الطفلين • وقصيدة « حلوى العيد » ( الديوان ٢٢٧ / ٢٢٨ ) ،  
هى ٢٢ بيتا من بحر الكامل وفيها يظهر عنصر الدعابة البريئة والملاطفة ،  
ثم يبدو من خلال أبياتها عنصر الرقة • وفيها وصف شائق لسرب غيد  
اجتمعن اصنع حلوى العيد • ثم تجىء بعدها قصيدة « الطفل الطاهر  
والحق الظاهر » ( الديوان ٢٤٢ / ٢٥٠ ) وهى مخمسة من بحر الكامل  
وفى هذه القصيدة انتصار لحقيقة روح الدين التى تغيب عادة عن رجاله ،  
وحملة على الجامدين من رجال الدين ، وقد سبقت الإشارة الى هذه  
القصيدة • أما قصائد مطران عن « عنتره » ( الديوان ٢٦٢ / ٢٦٤ ) و  
« شيخ أثينة » ( ٢٦٤ / ٢٦٦ ) و « عرس قانا » ( الديوان ٢٦٩ / ٢٧٠ )  
و « رثاء الشيخ ابراهيم البازجى » ( الديوان ٢٧٤ / ٢٧٦ ) فتستوقف

النظر من بين قصائد القسم الأخير من الديوان بأخيلتها وصورها • ويجيء في هذا القسم من الديوان سطور من الشعر المنثور ( الديوان ٢٧٦ / ٢٧٨ ) في الرثاء وقد توقف عندها البروفسور بروكلمان ( تكملة تاريخ الآداب العربية ، ج ٣ ص ٩١ ) وقرر ان الناحية الغالبة عليها ، الناحية التأثرية وان التأثر واضح فيها بوالث ويتمان Walt Whitman الشاعر الامريكى ، الذى كان عظيم التأثير في شعراء المهجر في أمريكا •

ويختتم الديوان بقصيدة « حق الوطن وحق الآباء » ( الديوان ٢٩٨ / ٣٠٢ ) وهى في ٩٥ بيتا من بحر الكامل ، وتعتبر آية في الاعجاز ، وهى في رثاء مصطفى باشا كامل رجل الشرق المفرد وبطله الأوحد ، كما يقول الناظم ( الديوان ٢٩٧ ) • وفى القصيدة بيتان من الشعر يعتبران مثالا للوضوح الشعرى والبلاغة المسافرة • وهما قوله :

مصر العزيزة قد ذكرت لك اسمها وأرى ترابك من حنين قد هفا  
وكأننى بالقبر أصبح منبرا وكأننى بك موشك ان تهتفا

فهنا صورة كاملة تلهمك اياها بخفة السحر هذين البيتان رغم ما فيهما من السهولة في التعبير التى تكاد بوضوحها تشف عن معانيها • وقد توقف عندها معجبا المستشرق الروسى كزيميرسكى فى كتابه ( « منتخبات من الادب الحديث » ١ : ص ١٦ الهامش — موسكو ١٩٣٧ ) •

ولما كان الشعر الذى نظمته الخليل بعد خروج ديوانه ، مفترقا بين صفحات الصحف والمجلات ، وسبق أن أثبتنا فى البحث الثامن ما أمكن لنا العثور عليه أثناء تنقيبنا فى صحف الجيل الماضى وهذا الجيل ، فنكتفى هنا باثبات ما لم يتسن لنا اثباته هنالك من باب التسجيل التاريخى (١٩٠) • — « تحية الطيارين العثمانيين » ( المقطم — الاسبوع الثانى من مايو ١٩١٤ ) ٢ — « عظة العيد » ( الروايات الجديدة م ٢ ج ٣٤ ص ٤١٣ —

٤١٦ ، القيت في فندق شبرد بمناسبة عيد الدستور العثماني ( ٣ - « غيبة التمثال » ( المصور ، العدد ٧ ص ٢ - ٥ ديسمبر ١٩٢٤ ) ٤ - « أناشيد وطنية » ( الهلال نوفمبر ١٩٣٩ ) ٥ - « الشباب المنقضى والصدافة الباقية » ( الروايات الجديدة ، السنة الثانية ، العدد ٣٢ ٣٥٢ / ٣٥٥ ) ٦ - « الحياة الحب » ( السياسة الاسبوعية ) « السنة السادسة » عدد ٧٤١ ص ١٨ •

وهذه القصائد بالإضافة الى ما سبق إثباته وما سيجيء في لاحق البحث ، تحصر ما تفرق من شعر الخليل على صفحات المجلات والصحف ؛ ودراسة هذا الشعر واستقراء أغراضه وأنواعه وأبحره من الصعوبة في مكان إلا لأنه غير مجموع في ديوان ، ولهذا صرفنا النظر عنه مكتفين باستقراء شعر الديوان واستعراض منظوماته •

### \* \* \*

في سنة ١٩٢٢ أخرج الخليل عد دار الهلال بالقاهرة ترجمته لمسرحية « تاجر البندقية » وقدم لترجمة بمقدمة ( ٨/٣ ) تكلم فيها عن أصل القصة ، وبين أنها أحدوثة جرت على الألسن بإيطاليا ، ثم تداولتها نقلا عنها سائر الأمم • وعرض لقصة كتابه شكسبير لها فقال : « طالعا شكسبير ، فما أجالها في ذهنه حتى طفق يهوى أجزاءها ويرتب مشوقاتها ويصل بين أوائلها وأواخرها • وصور حادثة إنسانية شعورية معطيا إيها من الجدة والندرة ما رفعها الى أروع ما أبدعته القرائح » ( المقدمة ٣ ) • والمسرحية على الغالب مترجمة عن الفرنسية وفي هذا يقول ميخائيل نعيمة في الغريال : « لقد لاح من غضون بعض سطور ( ترجمة الرواية ) ان ( مطران ) نقلها عن ترجمة الفرنسية لا عن أصلها الانكليزي » ( الغريال ١٩٦ ص ١٧ - ١٨ ) وقد أكد هذا توفيق حبيب في الفصل الذي عقده عن تراجم شكسبير في العربية بمجلة الهلال ( م ٣٦ ج ص ٣٠٣ / ٣٠٤ ) • ويظهر أن نتيجة هذا ، كان تسرب بعض التعابير والألفاظ الفرنسية الخاصة بالترجمة الفرنسية الى الترجمة العربية • من ذلك - كما يقول نعيمة -



استعمال كلمة « موسيو » في الترجمة العربية ، واعتبار لفظ « لطيفة » عربيا وكأنها ناظرة الى Gentile في الانكليزية • (الغريال ١٩٦/١٩٧) • على ان مطران بعد ذلك تمكن من استيعاب أغراض وليم شكسبير في مسرحيته فنجح في نقلها إلى العربية وأداها بأمانة تكاد تبلغ حد الكمال : والواقع أنه على الرغم من جميع مآخذ صاحب الغريال على ترجمة الخليل فإنه لم يكتف نفسه عن الاعتراف بأن الخليل « أو فر كتاب العربية مادة وأتمهم عدة لتعريب شكسبير » •

وقد جاءت الترجمة العربية في أسلوب فخم جزل قوى ، ويظهر أن المترجم وضع نصب عينيه « الكساء اللفظي الخليق بأن تكتسى بها أرواح المعانى الشكسبيرية » ومن هنا جاء ما في الترجمة من شوارد الألفاظ وأوابدها ، التى جعلت البعض يأخذ عليه تعقد الترجمة ( الغريال ٢٠١ / ٢١٢ ) اما ترجمة الخليل لمسرحية « عطيل » فقد خرجت عن مطبعة المعارف خلال الحرب ( ؟ ) • وبرو كلمان لا يشير في « تكملة تاريخ الآداب العربية » في الفصل الذى عقده عن مطران ، الى تاريخ صدور المسرحية ( ٣٣ ص ٩٥ ) • ولكن بعض القرائن تحملنا على أن نقول بأنها صدرت قبل تاجر البندقية ، في فترة الحرب ، أو في سنة الحرب نفسها وما يقال عن ترجمة الخليل لعطيل ، هو صورة مما قيل عن ترجمته لتاجر البندقية • أما ترجمة الخليل لرواية « السيد » عن كوريل وقصة « القضاء والقدر » فلم نظفر بالاطلاع عليهما ، كذلك كتابه « الموجز في عالم الاقتصاد » •

والواقع انه لا يهمننا في دراستنا هذه ، من آثار خليل مطران إلا الجانب الشعري منها وما استطرادنا الكلام عن آثاره ، إلا من باب استكمال الحديث عنه • أما آثاره المخطوطة وأوراقه الخاصة المكتوبة ، فالحديث عنها ملك الأجيال القادمة ، وما على الخليل ومحبيه وأبناء هذا الجيل ، إلا أن يعملوا على حفظ هذه الآثار وتسليمها إلى الاجيال المقبلة •

## البحث الحادى عشر \*

### طبيعة مطران الفنية

( توطئة ) : — الشاعرية الحققة وليدة الطبيعة الفنية التى خاصتها الأساسية القدرة على استيعاب الحياة فى الأشياء عن طريق الخيال ثم الفيض بها من الوجدان . والحياة تنعكس عادة من مرآة نفس الشاعر متخذة لونا معينا تستمد من مزاج الشاعر الخاص وطبيعته الخاصة . واستقراء هذا اللون ذو شأن كبير ، لأنه يدل على منحى الطبيعة الفنية فى الشاعر . والواقع أن الشعراء يختلفون فيما بينهم من جهة طبيعة شاعريتهم ، وذلك نتيجة لاختلاف طبائعهم الفنية . ونحن لا يهمنا من دراسة أدبية يبتغى بها وجه البحث الفنى غير أصحاب الشاعرية المتميزة بخصائص تدل على نسق عال من طبيعة فنية ذات منحى خاص .

ولما كانت الشاعرية نتيجة للطبيعة الفنية ووليدتها ، فمن الممكن أن نرد الشعراء من جهة طبيعتهم الفنية إلى أنواع ثلاثة : الأول : شاعر بسيط الشخصية ، يعكس الحياة فى صورة بسيطة ، ويتصف بعدم وجود جوانب متعددة فى شخصيته ، فتعكس الحياة من مرآة نفسه على دائرة ضيقة من الفكر والخيال ، لأن الحياة تجيء من خلال شخصيته الفردية ( الضيقة ) وتغيب فيها .

الثانى : شاعر معقد الشخصية ، نفسيته كمنشور ذى أضلاع وجوانب متعددة ، تنعكس عليها أشعة الشمس فى أشكال وتتحل فى وجهات مختلفة فتأخذ صورا متعددة ، فهى تعكس الحياة التى تخالطها فى صور شتى وأشكال مختلفة حتى أن العنصر الشخصى ( الذاتى ) فيهم تحتجب وراء ستار من الموضوعية الخارجية .

الثالث : شاعر يثشد إلى نطاق شخصيته الظاهرة شخصيات أخرى منطوية فيها ثم إن طبيعته وصل بها التعقد إلى غايته • وكل شخصية من الشخصيات التي يحتويها في ذاته معقدة ، تعكس الحياة في صورة متنوعة • ويدعو تعدد شخصياتهم المشدودة إلى نطاق واحد إلى القدرة على عكس الدراما الفنية للحياة من مرآتها في صورة قوية غنية زاخرة • واعتماداً على هذا الأساس العلمى ، يمكن أن نتخذ قاعدة لتقسيم الشعر والشعراء إلى طبقات ثلاث تقابل كل طبقة منها نوعاً من الأنواع الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها • وهذه الطبقات هي :

الأولى : الشعراء الوجدانيون : وهم عادة يتغنون بالحياة أو بالطبيعة بالإضافة إلى نفوسهم ، فتجىء الحياة من نفوسهم نغمة واحدة من وتر واحد ، هو الذى تتألف منه نفسيتهم •

الثانية : القصاصون وأشباه التمثيليين quasi -- dramatists وهم يعبرون عن الحياة والطبيعة في الصورة التي تأخذها في نفوسهم غير أن الحياة في مجيئها من نفوسهم تأخذ نغمات متنوعة وتخرج لحناً • وإن كانت بعد ذلك خارجة من وتر واحد •

الثالثة : التمثيليون الحقيقيون : وهؤلاء هم الخالقون الذين تجىء الحياة عندهم من خلال مرايا في صورتها الحقيقة المتنوعة الزاخرة وتخرج أحياناً لتعدد الأوتار في نفوسهم •

والطبقة الأولى يلتحق بها عامة الشعراء ، ومنها يجىء معظم شعراء العربية ، سوى نفر قليل في طبيعتهم ابن الرومى والمتنبى والمعرى وأبو تمام والبحترى وابن هانئ فهم بين الطبقة الأولى والثانية ، والطبقة الثانية يلتحق بها نفر محدود من الشعراء ، هم أقل كثيراً من الذين يلتحقون بالطبقة الأولى • ومن بين الملتهقين بها عدة أسماء أدبية ضخمة في تاريخ الآداب العالية ، مثل بندار والفردوسى وجامى وفرجيل ودانتى وتاسو وميلتون وجوته وبيرون وكولريديج وشيللى وكيتس ووردزوث وراسين

وفيكتر هيفو وحامد • وإزاء هذه الأسماء الضخمة المختلفة المناهى والأنماط لا نجد قاعدة عامة تنضم هؤلاء فى نطاق واحد ، غير كونهم يجيئون من طبيعة فنية معقدة فى أصل شخصيتها • أما الطبقة الثالثة فيكاد لا يمكن أن يظفر بشرف الالتحاق به إلا نفر يعدون على الأصابع فى طبيعتهم : شكسبير واسخيلوس وسوفوكليس وكورنيل وهوميروس وتشوسر •

وبمعاونة النظر نجد أن شعراء الطبقة الأولى يمثلون طبيعة فنية خالصة الأنا وبسيطة الشخصية • وهم عادة يشغلون بعواطفهم الباطنة عن أن يكون لهم عطف عميق على الحياة التى تكنفهم • وأسمى الشعر الذى يمثل شعر هذه الطبقة ، الشعر الاسرائيلى الوجدانى ، فكله يجىء إنشادا عذبا شجيا جميلا ، إلا أنه يدور فى عالم النفس ويجىء من المشاعر التى تخالطها ، ألما أو فرحا ، حزنا أو سرورا ، خوفا أو طموحا • ومن هذا الباب يجىء جل الشعر العربى إن لم يكن كله • أما شعراء الطبقة الثانية فهم لا يفترقون عن شعراء الطبقة الأولى ، إلا فى كونهم لا تشغلهم عواطفهم الداخلية عن أن يعطفوا على الحياة المحيطة بهم • وذلك يرجع إلى أنهم أصحاب خيال واسع رحيب عميق ، إلا أنه لكونه يجىء من أطواء ذاتهم فهو نسبى يظهر عليه عنصر الذاتية ( من الذات أو الأنا Ego ) ونظرتهم وإن كانت متفتحة للحياة والطبيعة ، إلا أنها لا تذهب حتى ترى جملة الأشياء ، وعموم الحياة ، ومجموع البشرية ، فى جميع الحالات إلى تلابسها ، لأن الحياة والوجود متركزان فى ذاتهم • والذات أو الأنا عندهم كمنشور يعكس عدة أشكال من الأنا ، إلا أنه يعجز عن عكس أنا جديدة • أما شعراء الطبقة الثالثة ( وهى الأخيرة ) فهم المبدعون الخالقون حتى أن روح الألوهية المتصفة بصفة الخلق تستولى عليهم وتقودهم • ولهؤلاء القدرة على تصوير الحياة فى جميع الأوضاع التى تلابسها وتمثلها •

والحد الفاصل بين شعراء الطبقتين الأولى والثانية يبدو واضحا متميزا عند النقاد الحديثين • إلا أن الحد غير واضح ومتميز عندهم بين شعراء الطبقة الثانية والثالثة ، وهذا صحيح إذا اتخذنا الأسس التى يتخذونها

في التقسيم ، ولكن اذا جعلنا موضع النظر القاعدة السيكلوجية في تقسيم طبائع الشعراء الفنية كما فعلنا ، فإن هذا الحد يتوضح ويتميز بأن شعراء الطبقة الثانية يسحبون الحياة إلى نفوسهم ، بعكس شعراء الطبقة الثالثة الذين ينسحبون على الحياة نتيجة لتعدد الشخصيات في نفوسهم . والشق الأول يقودنا حتما إلى العنصر الذاتي بعكس الشق الآخر فهو يسوقنا إلى العنصر الموضوعي . وبعد فالشق الأول ذاتيته محتجبة تحت ستار من الموضوعية ، وهذا هو الفرق بين شعراء الطبقة الثانية وشعراء الطبقة الأولى الواضحة ذاتيتهم (١٩١) .

هذه مطالعات أولية ، يجب ان نضعها نصب النظر ، فهي في منزلة مبادئ لتقسيم رئيسي للطبائع الفنية إلى أنواعها .

وما طبيعة مطران الفنية إلا مثل عال لمنحى خاص متميز من نوع من الطبائع الفنية . ونحن إذا نظرنا إلى طبيعته الفنية وجدناه من النوع الثانى فهو على هذا من شعراء الطبقة الثانية الذين يسحبون الحياة الى نفوسهم غير أن هذا السحب لا ينتهى بهم إلى الوقوف عند الحدود الوجدانية نتيجة لتعدد المناحى في شخصياتهم ، ولهذا يعطفون على الحياة والطبيعة . ومن هذا الاتجاه ( المنحى ) تستمد طبيعة مطران الفنية الخيوط الأساسية التى تدخل في نسيجها العام .

## - ١ -

أساس الشاعرية اندماج الحياة في الطبيعة الفنية ولكن فهم الطبيعة الفنية يقتضى منا ملاحظة وجه الاندماج . وقد أشرنا الى أن الشعراء

---

(١٩١) وازن ماجاء هنا بما ورد في مادة Ency. Britannica Poetry الطبعة الحادية عشرة والبحث للأستاذ دنتون Walter Theodore Watts-Dunton النقاد الانجليزى الشهير ، وذلك لتمييز مالنا وما استمددناه منه .  
وانظر تلخيصا عربيا للمادة عند نسيب عازار : نقد الشعر - بيروت ١٩٣٩ ص ٣٧ - ٤٠ . ومن المهم أن نقول ان الأستاذ دنتون يعرب في بحثه عن الراى الشائع فى الموضوع .

الذين من طراز مطران يسحبون الحياة إلى نفوسهم فتجىء من أطواء ذاتهم • وهؤلاء عادة يجعلون الحياة جزءاً من شخصياتهم فيتصل عندهم الموضوعى بالذاتى والخارجى بالداخلى ، ولكن هذا الاتصال أساسه الاضافة الى شخصياتهم ولما كانت شخصياتهم متعددة المناحى كالمشور ذى الاضلاع والجوانب العديدة فإنهم يعكسون الحياة التى تخالط نفوسهم فى صور شتى وأشكال مختلفة ، إن سقطت على بعضها وكملت بعضها : جاء التصوير عندهم ، وهكذا يحتجب العنصر الذاتى عندهم وراء ستر من الموضوعية • والواقع أن مطران شاعر مصور ، ولا أدل على ذلك من أن شخصيته وذاتيته تغيب وراء الصور التى تجىء من العالم الخارجى ( عالم الموضوع ) والتى تمر خلال نفسه المتعددة النواحي والجوانب فتتحلل إلى أوصاف وصور تصويرية (١٩٣) مثل ذلك ان مطران فى قصيدة ( العالم الصغير مرآة العالم العالم الكبير : فنجان قهوة الديوان ١٢٩ / ١٣٠ ) يقول :

- |                                |                            |
|--------------------------------|----------------------------|
| ١ : أرأيت صوغ الدر فى العقيان  | هذا حباب البن فى الفنجان   |
| ٢ : فلك تمثل شمسه ونجومه       | أفلا كنا فى السير والدوران |
| ٣ : ليلى أجيلى الطرف فيه تنظري | سر الكيان وآية الأزمان     |
| ٤ : تجدى سماوات وسعن عوالم     | فاتنة الإبداع والاتقان     |
| ٥ : منثورة أفرادها منظومة      | جمعا بما لا تدرك العينان   |
| ٦ : سيارة خلل الجهات حوائرا    | مرتادة فى البحث كل مكان    |
| ٧ : كل يصير إلى حبيب مرتجى     | حتى يدانيه فيلتصقان        |
| ٨ : فيذوب كل منهما فى صنوه     | وكذلك يحيا بالهوى الصنوان  |
| ٩ : جسمان يغتديان جسما واحدا   | كتوحد الحبين يقتربان       |
| ١٠ : روحان تمتزجان حتى تصبجا   | شبه الصبا والطيب يمتزجان   |

ففى هذه القصيدة التى نقلنا لك بعض أبياتها بلغت قوة التخيل —

---

(١٩٢) التصور لغة تمثل الصورة والشكل فى الذهن — انظر مادة ص و ر فى المصباح المنير — ومن هنا يمكن تحميلها معنى البروز وهكذا تنظر للمصطلح الافرنكى .

imagination عند الشاعر مبلغا جعله يصور حباب البن في الفنجان وكأنه من الأحياء • على أن هذا الشيء ليس مما يقع من غرضنا من هذه الأبيات هنا • وإنما الغرض يقع على ما يظهر عند الشاعر من ظاهرة لفته مشاعره في صور تصويرية • فمطران في هذه القصيدة يتراءى للنظر وقد ألبس مشاعره وإحساساته صورا وأوصافا استمدتها من العالم الخارجى وخلع عليها من احساساته البشرية ما جعلها حية ، وهكذا كان اختلاط الغرضين الوجدانى بالوصفى • فضلا عما هنالك من مظاهر العطف على الجماد من الشعور ، وهو يظهر غنى النفس • وهذه أشياء يمكنك أن تخلص بها كقاعدة regle من امعانك في مطالعة شعر ديوان الخليل • فهو في قصيدته القصصية « الجنين الشهيد » ( الديوان ١٩٩ / ٢١٨ ) يقول على لسان الفتاة الفلاخية التى غرر بها مخادع حتى حملت منه وهى تخاطب جنينها وهى في معرض التخلص منه :

فيا ولدى المسكين غلظة مهجتي  
ومن كنت أرجوه لسعدى وبهجتي  
وأمل أن يحييا ويرجع لى بعلى

تموت ولما تستهل مبشرا  
وتبرح قبرا فيه عذبت أشهرا  
دونك والنحل وتموت وما سلمت حتى تودعا

وتنفيك من جوف به كنت مودعا  
من الحزن والآ  
وأملك تسقيك السموم لتصرعا  
لتكفيك عمرا لا يطاق بما وعى  
لام والفقر والذل

فإن تلق وجه الله فى عالم السنى  
فما اقترفت شيئا ولكن أبى جنى  
وأمطره نيرانا  
فقل ربى أغفر ذنب أُمى محسنا  
علينا فعاقبه بتعذيبه لنا  
تذيب ولا تبلى

كفرت بحبى فى ذهول تغضى      ففوك يا ابنى ما أبوك بذب  
فقل ربى أمدى أهلكتنى لا أبى      وأمدى زنت حتى جئت ما جنته بى  
فزدها شقاء وأجز      ها القتل بالقتل

( الجنين الشهيد : ١١٤ )

فهنا نجح الشاعر عن طريق قوة خياله ، فى أن يلقى دائرة غنية من الشعور والإحساس خارج شخصيته وقد نجح فى ذلك على أساس إعارته شخصيته للفتاة ، ولبعسه لموقفها من جو القصة اللبوس الصادق الذى يتفق وحالتها . ومن هنا جاء إنطاق الفتاة بهذه الأبيات التى نقلناها لك ، وأنت لا تخطئ ما فيها من غنى الشعور ، وفيض الإحساس ، والقوة فى التعبير والتجيش بالروح الدرامية . كما أنك لا تخطئ صدق التصوير ، فى إظهار الفتاة فى حالة طبيعية من توزع الشاعر : بين حملة على أب جينيتها . ثم استيقاظ شعور حبها له ، فتحاول أن تسوغ فعله ، بإلقاء اللوم على نفسها ، لاستسلامها له . من هنا جاء دعاؤها على نفسها بزيادة الشقاء وتمنى جزاء القتل لشخصها لإسقاطها جينيتها بالسهم من جوفها .

ومهما يقل فى خيال الشعراء العرب فهو أضيق من أن يلقى مثل هذا النور الشعرى على مثل هذه الدائرة الواقعة خارج شخصية الشاعر ، ومن هنا نجد مطران أوسع أفقا وأرحب فى طبيعته الشعرية ، من الشعراء العرب الذين تقدموه أو عاصروه على أنه بعد ذلك من المهم أن نقول إن الخيال الشعرى عند مطران إضافى relative لا ينتهى به إلى الخاص ، وإن وقف به عند العام . وهذا يجعل مطران يقف من الطبيعة البشرية والحياة عند القسط المشترك بين الناس والأفراد ، الذى يشترك هو معهم فيه . ومن هنا يجىء خياله . على أن هذا ليس بالعرض الذى يقع من بحثنا هنا ، وإنما الذى نرغب الإشارة إليه هو توضيح وجه اندماج الحياة فى طبيعة مطران الفنية .



الآن وقد بان لنا وجه اندماج مطران الحياة في شعوره ووجدانه فجدير بنا أن نلاحظ الصورة التي تأخذها الحياة في وجدانه • وأول كل شيء يستوقف النظر أن الحياة تندمج في وجدان الخليل من وجهها العام ، الذى يشترك فيه كل الأحياء • وهذا يثبت أن نظرة مطران رغم عمقها واتساعها فهي لا تزال نسبية لا تصل إلى أبعد من رؤية الحياة العامة الكلية ممثلة في شخصه • ببيان ذلك أنه ينطق في قصصه الشعرية الشخوص على أساس إعارته شخصيته لهم ، ولهذا تبقى شخوص قصصه ناقصة من حيث أنها لا تدل على أنماط خاصة تنتهى شخصياتها الى الجزئيات والتفاصيل التى تقوم بها ، والتى تختلف باختلاف الأفراد • فنحن نلاحظ أن صرخة الفتاة الفلاخية في قصة « انجنين الشهيد » الشعرية ( الديوان ٢١٦/٢١٨ ) ، ليست صرخة امرأة معينة ذات طبيعة خاصة ، وإنما هى صرخة كل امرأة ، تجى من القسط الشائع من كل انثى إذا أصيبت بمثل ما أصيبت به فتاة قصة « الجنين الشهيد » • وهذه الصرخة يصح أن توضع على لسان أية امرأة أخرى في الحالة نفسها من دون أن تفقد قيمتها • والحالة هنا متصلة بالجو الذى يوحى صرخة الفتاة ، والذى يعبر عنه الشاعر في قوله

أضاعت به مما تقاسيه رشدها      وعانت من الأوضاب فيه أشدها  
يغالب آنا وجدها فيه حقدها      ويغلب آنا حقدنا فيه وجدها

وتصرخ من فرط التألم والأثر

( الجنين الشهيد ٢١٦ : ١ )

هذا ••• ، والحياة تجىء من نفس مطران متعددة المناحي مختلفة الأشكال • وهذا التعدد والاختلاف يرجع إلى كون الحياة تنعكس من مرآة نفسه المتعددة الجوانب • وهذا التعدد يجعل الحياة تجىء من خلال وجدانه في صور شتى • فهو ساعة ينطق عن نفسه ويصور أحلامه وأمانيه وآلامه وأحزانه ولذاته وأفراحه ويترجم عن عواطفه ومشاعره وإحساساته ، وهو

حينما آخر ينطق عن الحياة الخارجية ( وإن كان على أساس الإضافة إلى شخصيته ) فينزل إلى عنصر الشعور المتدفق في أطوار الحياة ويترجم عنها ما تراه واضحا في شعر الرثائي الذي يصور فيه الشخصية التي يرثيها ويترجم عنها لك \* فهو في مرثاته لحافظ ابراهيم ( ابولو ١ : ١٢٩٨ / ١٣٠٩ ) التي بلغت جملة أبياتها ١٧٠ بيتا استطاع على حد تعبير الأستاذ أحمد الشايب - « أن يؤرخ عصر حافظ ، وأن يلم بسيرة حافظ ، وأن يدرس فن حافظ \* نعم استطاع مطران أن يبين أهم الحوادث السياسية والاجتماعية الأولى التي أثرت في شعر حافظ وأنشأته ولا سيما شعره في الشباب والرجولة ، ثم صور لنا حياة حافظ وبؤسه ، ومزاجه وخلقه وطريقة تكوينه الشعري ، ثم هذه الأطوار الشعرية التي أمتاز بها شاعر مصر الكبير ناشئا ، وشاكيا ومترجما روح مصر ونهضتها الأولى ، وأخيرا هذا الرثاء الحار الجميل » ( ١٩٣ ) \* وأنت يمكنك أن تلمس بدايات فن الخليل الرثائي القائم على الترجمة للشخصية التي يرثيها في الشعر الرثائي في ديوانه فمرثاته لسامي باشا البارودي ( الديوان ٢٣٨ / ٢٤١ ) والشيخ ابراهيم اليازجي ( الديوان ٢٧٤ / ٢٧٦ ) ومصطفى باشا كامل ( الديوان ٢٩٨ / ٣٠٢ ) تجيء من هذا المنهاج وتلك الطريقة التي توضحت وأستبانَت خطوطها بنسج فن الخليل الشعري مع الزمن .

وترجمة الخليل عن الحياة الخارجية تسوقنا الى النظر في قدرته على نقل الأشكال التي تأخذها الأحياء في العالم كما تقع من حسه وشعوره وخياله وهذا يرجع إلى ما في نفسيته من تعدد الجوانب التي ينعكس من كل جانب منها فنجد لخليل مطران قدرة على التشخيص ( تمثيل الأشياء في موضوعيتها : عن العقاد ) وهذا يرجع إلى ما في نفسيته من تعدد الجوانب التي ينعكس من كل جانب منها مظهر من مظاهر الحى أو شكل من أشكاله ، وباتساقها وعمله على ضبط نسبها يمثلها في صورة بارزة ، ولوحة لها العمق بجانب الأطول والعرض \* والقدرة على التشخيص لا شك وليدة خيال قوى

واسع وشعور عميق زاهر وهى تبدو حيناً فى صورة من شعر الوصف والتصوير  
وحيناً آخر فى صورة من شعر القصص ومن أبرز القصائد التى تجىء من القسم  
الأول قصيدة « المرأة الناظرة أو عين الأم » ( الديوان ١٣ / ١٤ ) ففى  
هذه القصيدة يقول الشاعر :

عاجت بروض فى الأصيل تطوفها  
حسناً أمرها الجمال فأنشأت  
والحسن أكمل ما يكون شبيبة  
سترت بأخضر سدسى جيدها  
وتمايلت فى ثوب خز مورك

فإذا دنت فى سيرها من زهرة  
أو جاورت فرعاً رطيباً ليناً  
وتحفها مقل الورى فيخزنها  
كالندى طفن بزهرة ثلثعنها  
حتى إذا حلى العياء جبينها  
جلست تقابل أمها وكأنما  
والروض ساكنة إلى نسوماتها  
اذ هب فيها عاصف مالت به  
وتناثرت ضفر الفتاة عمائمها  
فتحيرت فيما تحاول وهى قد  
فدنت تحاذى أمها وتناظرت  
وكذا الفتاة اذا اضلت ساعة

فهذا وصف دقيق قوى بارز يتمثل فى الذهن كمشهد منحوت أكثر منه  
لوحة من صنع الخيال . والواقع أن الشاعر أظهر مقدرة على محاكاة المشهد  
الذى استوقف نظره والذى يقول فيه : « كنت فى حديقة الجيزة أصيل

يوم هبت فيه ريح السموم فرأيت فتاة تنظر في عيني أمها وتصلح شعرها ،  
 ( الديوان ١٣ : ١ ) • وهذه المقدرة نتيجة ملكة التصوير التي تنقل الأشكال  
 الموجودة في الخارج كما تقع في عالم الحس والشعر والخيال • وأنت  
 لا تخطيء في القصيدة التي نقلناها لك التصوير ، فالألوان مضبوطة بقدر ،  
 والشكل منقول ، والحركة وهي أهم شيء في فن التصوير ممثلة في جملتها  
 وتفصيلها بوضوح وصدق • أما القصائد التي تجيء من الشعر القصصي  
 وفيها التشخيص قوى فجمّة في شعر مطران ، نذكر من بينها « فتاة الجبل  
 الأسود » ( الديوان ١٥٤ / ١٥٨ ) وهي تجيء من باب شعر الملاحم Epos  
 وقصيدة « حرب عادلة ولا متعادلة » ( الديوان ١٤٧ / ١٥٣ ) و « فنجان قهوة »  
 ( الديوان ١٢٣ / ١٢٧ ) و « شهيد المروءة وشهيد الغرام » ( الديوان  
 ٦٤ / ٧٤ ) و « غرام طفلين » ( الديوان ٢٢٣ / ٢٢٦ ) و « الاقتران »  
 ( الديوان ٢١٩ / ٣٣٣ ) و « بيرون » التي نظمها مطران عام ١٩٢٤ - ١٩٢٥  
 والتي تليت في الجامعة الأمريكية ببيروت ( أنظر بروكلمان في تكملة تاريخ  
 الآداب العربية : ج ٣ ص ٩٤ ) • وهو في قصيدته « فتاة الجبل الأسود »  
 ( الديوان ١٥٤ ) ،

- |                            |                         |
|----------------------------|-------------------------|
| ٦ : ويوم كأن شعاع الصباح   | كسته مطارف من عسجد      |
| ٧ : تفرقت الترك فيه عصائب  | كل فريق على مرصد        |
| ٨ : يسدون كل شعاب الجبال   | على نازليهن والصعد      |
| ٩ : اسود تراقب أمثالها     | ولا يلتقون على موعد     |
| ١٠ : وكأن عداهم وهم دونهم  | بعد الجنود وذات اليد    |
| ١١ : يوافونهم بلفات اللصوص | ويرمون بالنار والجلمد   |
| ١٢ : ويفترقون تجاه الصفوف  | ويجتمعون على المفرد     |
| ١٣ : ويمتنعون بكل خفى      | عصى على أمهر الرود      |
| ١٤ : وأى رأى شاردًا يختلسه | وأى رأى وارداً يصطد     |
| ١٥ : ويلتقمون جناح الخميس  | اذ العون أعى على النجمد |

- ١٦ : منامهم جاثمين وقوفاً — ولا يهجعون على مرقـد  
 ١٧ : وما منهم للعدى مرشد — سوى غادر ساء من مرشد  
 ١٨ : إذا لم يقدمهم إلى مهك — أضل بحياته المهتدى  
 ١٩ : ويعتسف الترك في كل صوب — فهذا يروح وذا يغتدى

في هذه الابيات تتجلى مظاهر الاقتدار على التصوير . فقد اتخذ الشاعر من ميدان القتال أرضية back ground أظهر عليها القتال في صورة بارزة واضحة الخطوط بينة المعالم ، صادقة الحركة ، دقيقة التصوير . ولا شك أن هذا الاقتدار على التصوير والوصف تابع لقدرة مطران على نقل الأشكال من انعالم كما تقع من الحس والشعور والخيال (١٩٤) .

### — ٣ —

القدرة على التشخيص بما يتبعها من منكة الوصف والتصوير ، ثم التعاطف بين الشاعر والحياة وتعدد المناحي والجوانب في نفسيته ، تهية خليل مطران لخلق الحياة على الطبيعة الجامدة . ومن هنا جاء حياة الطبيعة عند مطران نتيجة اتساع أفق الشعور واخيال وغنى الحس والشعور ومن المهم أن نقول إن حياة الطبيعة عند مطران ليست من قبيل تجريد الشخوص من ابطيعة ومخاطبتها وإسناد صفات الأحياء إليها كما هو شائع عند شعراء العرب الذين يحدثون مظاهر الطبيعة وتحدثهم مظاهرها . . ولا هي نتيجة للمجاز أو التشبيه الذى تسوق اليه ضرورة اللغة والتعبير فتسند الأوصاف الحية إلى الطبيعة الجامدة . وإنما هي نتيجة التعاطف بين وجدان الشاعر والطبيعة يضرمه سعة الخيال وزخوره . وهذا التعاطف الذى ينتهى بمطران إلى النفوذ إلى أعماق الطبيعة ، كما أنه يمكنه من النزول الى أعماق الطبيعة البشرية ( في القسط الشائع بين الناس ) ويترجم عن العواطف والمشاعر . وهذا كله مما لا ريب فيه نتيجة لتعدد الجوانب ، فهو الأساس الذى تجيء منه الخصائص التى تتميز بها طبيعة مطران الفنية .

(١٩٤) انظر لنا Abush â dy The Poet ليزج ١٩٣٨ ص ٢٤ وما بعده بخصوص شعر الوصف والتصوير وقابل ذلك بما هو عند مطران .  
 (م ٢٤ — شعراء معاصرون)

وخلع مطران الحياة على الطبيعة وإغداقه عليها شعورا من شعوره وحياة من حياته ، ان يظهر لك من مطالعة شعر مطران • ولربما لاحظت هذا في الأبيات التي نقلناها لك من قصيدة « العالم الصغير مرآة العالم الكبير : فنجان قهوة • الديوان ١٢٩ / ١٣٠ ) في صدر الفقرة الأولى من هذا البحث • فقد أشرنا إلى ما فيها من قوة الخيال التي جعلت الشاعر يصور حباب البن في الفنجان وكأنه من الأحياء ، خالعا عليه إحساسا من إحساسه وشعورا من شعوره • من هنا يمكننا أن نقول إن الطبيعة الجامدة تتجلى للشاعر على اعتبار أنها قلب نابض وحياة تتدفق في أعطاف الكائنات وشعلة تتأجج في الأشياء، ومن هنا جاء حنين الريح وزفيره، وأنين الحياة التي تذوب منها الصخور ، وحديث النسيم الذي يهب على المروج ، وتفكير الأزاهر الذي يحكيه عنها العبير في قصيدة « بدرى وبدر السماء » ( اديوان ١٤ / ١٥ ) ، وكل هذا يثبت أن مطران يعطى الطبيعة ذاتا حية ويساجلها العطف • أما عن إعطاء الطبيعة ذاتا حية فواضح من قوله في قصيدته « تبرئة » ( الديوان ١٩٧ / ١٩٨ )

- |                                |                         |
|--------------------------------|-------------------------|
| ١٨ : أليس الهوى روح هذا الوجود | كما شاعت الحكمة الفاطرة |
| ١٩ : فيجتمع الجوهر المستدق     | بآخر بينهما أصرة        |
| ٢٠ : ويأثلف الذر وهو خفى       | فيمثل في الصور الظاهرة  |
| ٢١ : ويحتضن الترب حب البذار    | فيرجعه جنة زاهرة        |
| ٢٢ : وهذى النجوم ليست كدر      | طواف على أبحر زاخرة     |
| ٢٣ : عقود منتثرة بانتظام       | على نفسها أبدا دائرة    |
| ٢٤ : يقيدها الحب بعضا          | وكل الى صنوها صائرة     |

فخلع الحب على الطبيعة الجامدة ، مظهر لتمثل ذات حية لها ، وهذه الأبيات التي نقلناها لك تسوق الذهن إلى بعض شعر الفياسوف الدكتور شبلى شميل الذي قاله في الكونيات • أما عن مساجاة الطبيعة العطف فيظهر عند الخليل تارة في الهروب إلى الطبيعة والركون إليها كما هو الحال في قصيدته « وفاة عزيزين » ( الديوان ٤٥ / ٤٨ ) ، حيث يرى في الطبيعة

عزلة يفر إليها من مجال الأسى في الحياة ، وطوراً في شعوره بحياة الطبيعة الخارجية ومساجلتها العطف كما هو الحال في قصيدة « الحمامتان » ( الديوان ٥١ / ٥٣ ) أو قصيدة « وفاء » ( الديوان ٨٤ / ٨٨ ) حيث يقول فيها :

٣٩ : واستشهد الروض الأريض ودوحه

وما فيه من زهر وعطر مضوع

٤٠ : وهذى الظلال الباسطات أكفها وهذى الشعاع المدليات بأذرع  
٤١ : وهذى المياه الناظرات بأعين وهذى الغصون المصغيات بمسمع  
٤٢ : بأنى لا أبغى سواك حليلة ومهما تسمى صوبتى فيك أخضع  
وقصيدة « الوردية والزنبقة » ( الديوان ١١٣ / ١١٥ ) وكذلك  
« قصيدة المساء » ( الديوان ١١٩ / ١٢١ ) التى فيها يظهر التعاطف بين  
قالب الشاعر والبحر على أبلغ وجه وفيها يقول الشاعر :

٢٢ : متفرد بصبابتى متفرد بكأبتى متفرد بعنائى . . . .  
٢٣ : شاك الى البحر اضطراب خواطرى فيجيبنى برياحه الهوجاء  
٢٤ : ثاو على صخر أصم وليت لى قلبا كهذى الصخرة الصماء  
٢٥ : ينتابها موج كموج مكارهى ويفتها كالسقم فى أعضائى  
٢٦ : والبحر خفاف الجوانب ضائق كمدا كصدري ساعة الامساء  
٢٧ : تغشى البرية كدرة وكأنها صعدت إلى عيني من أحشائى  
٢٨ : والأفق معتكر قريح جفنه يغضى على الغمرات والاقذاء

وأنت لا تخطئ الدليل على ما نقول فى الأبيات التى نقلناها لك من هذه القصيدة الوجدانية الرائعة . وترى مطران يحسن الإصغاء إلى سر الحياة فى الطبيعة فيحيا معها كما هو الحال فى الطبيعة المرقصة المنتعشة العامرة بالطيور والبلابل والأزاهر والورود تبدو للنظر من خلال شعر الخليل . والواقع أنك يمكنك أن تلمس من شعر الطبيعة عند مطران وهو جمٌ وضوح خطوط حياة الطبيعة عنده .

على أنه يهمنى أن نلاحظ وجه الحياة التى يخاعها مطران على الطبيعة

وهل هى على أساس بعث الصور التى تلبسها الحياة أم على أساس الامتزاج بالشعور الذى يميز الحياة عن غيرها • والذى يبدو للنظر من استقراء شعر الطبيعة عند مطران ، أن نظره ينتهى إلى عنصر الشعور الذى وراء صور الحياة ، فهو حين يتكلم عن حياة البرتقال ، لا يهتم من حياته الصور التى تلبسه وإنما تجده ينزل إلى الأعماق فيرى حياتها المتصلة بأعضائها والتى تسمد منها عصارة الحياة ، ومن هنا يحىء تشبيه ثمار البرتقال فى تعلقهن بالأطفال الملتقمين ثدى أمهاتهن • فيقول فى قصيدته « يوسف أفندى » ( الديوان ٣١ / ٣٢ ) :

١٠ : حبذا هذى الثمار الرضيعات تعلقن كل طفل بنهد

كذلك فى تصويره لحبه ينزل إلى الأعماق ، فيرى وجه الاتصال بين عاطفة الحب التى تدنى الرجل من فلك المرأة وتجعله يسبح فيه وبين سير الارض مشدودة لفلك الشمس • وفى هذا يقول من قصيدته « تبرئة » ( الديوان ١٩٧ / ١٩٨ ) :

٢٧ : وإنك فى فلك الحسن شمس ونفسى إليك به سائر •

وفى هذا البيت استعارة تمثيلية نادرة ، والمعنى المستعار يحجب وراءه قانونا من قوانين الطبيعة فهى من هنا ليست بالفكرة الشائعة المبتذلة • وتمثيل مطران لحبه على أساس كونى يبين أنه من الأشخاص الذين لا يقفون عند مظاهر الأشياء ، وإنما هو من الذين ينزلون الى الأعماق ويكتشفون عن الهندسة غير المنظورة التى تسيطر على عالم المظاهر والأشكال • ومما تحسن الإشارة إليه هنا أن هذا المعنى الذى أداه مطران فى البيت المذكور أداره مصطفى صادق الرافعى على وجه لا يبعد عن الوجه الذى قاله فيه مطران • فقال :

يا نجمة أنا فى أفلاكها تمر من جذبها لى قد اضللت أفلاكى

وهو — على حد قول الأستاذ محمد أحمد الغمراوى — بيت بقصيدة



من الشعر (١٩٥) • وهذا الكلام يعود أيضا وينسحب على بيت مطران •  
كذلك من الصور العميقة الدلانة قول الخليل في قصيدته « العالم الصغير  
مرآة العالم الكبير » : « فنجان قهوة » ( الديوان ١٢٩ / ١٣٥٩ ) :

١٥ : ..... فأحببتها السعد آخر شقوة الانسان

وأنت لا تخطيء ما في الشطرة من التصوير الصادق للسعد •

والواقع أن مطران شاعر تبرز في شعره الفكرة الكونية المربوطة  
بماهية طبيعة الإنسان وحقيقة الحياة والكون واستقراء الخطوط الأساسية  
التي تدخل في هذا النسيج تلج بنا إلى تناول فلسفة مطران الشعرية ،  
لهذا نتركها إلى مكانها الطبيعي من الدراسة حيث نفرد لها مبحثا قائما بذاته •

## الخيال في الشعر ومنزلته في شاعرية مطران

### شاعرية مطران

( توطئة ) : الشاعرية هي عنصر الحياة الذي يتفرق في تضاعيف قطعة الشعر ، وينساب في طياتها وهذا العنصر لمجيئه من الحياة التي بالإنسان — وللحياة الإنسانية وحدتها — فهو لذلك يجيء مشاعا بقدر في شعر الشاعر مستمدا الخيوط الأساسية التي تدخل في نسيجه العام من ملكات الشاعر الطبيعية \* ولما كانت الملكات التي تتداخل في تكوين الحياة التي بالإنسان هي ملكات الانفعال والخيال والفكر ، فإن عنصر الحياة الذي يتميز به الشعر ، يجيء في صورة تسمح بتجريد ثلاثة عناصر أساسية في بنائه وتكوينه ، وهي عناصر العاطفة Emotion (١٩٦) والخيال والفكرة \* على أن هذه العناصر لا توجد في الواقع مجردة بعضها عن بعض في نفس النص الشعري \* وإنما توجد في حالة متداخلة يسمح تداخلها ببروز الخصائص الشعرية التي تتميز بها قطعة الشعر \* وليست محاولتنا هنا النظر في كل من هذه العناصر على حدة لمعرفة طبيعته الداخلية ، عملية تفكيك — كما ظن البعض (١٩٧) وإنما هي عملية إفراد وعزل في عالم الذهن المحض أو بتعبير أدق هي عملية عزل ذهني Isolation (١٩٨) \* والواقع

✽ المقتطف ، فبراير ١٩٤٠ .

(١٩٦) « الترجمة ليست دقيقة غربا كانت كلمة انفعال أدق أداء وأوفى نقلا ( انظر فؤاد صروف في آفاق العلم الحديث ) ولكني أثرت كلمة العاطفة لشهرتها وجريانها على اللسنة والأقلام في أثناء الدراسات الأدبية ويراد بها ما يملك النفس من فرح أو حزن ، أو حب أو بغض ، أو حماسة أو اعجاب حتى تفيض على اللسنة شعرا هو فيض هذا الشعور » عن أحمد الشايب صحيفة دار العلوم ، السنة الثالثة — العدد الثالث ص ٣٧ .

(١٩٧) خليل شيبوب في « العلم والأدب » . — بصحيفة الأهرام عدد ١٩٦٥١ ( ٢٩ - ٥ - ١٩٣٩ ) ص ٧ .

(١٩٨) انظر في هذه الدراسة التوطئة والفصلان الأول والثاني .

أنه لا يوجد في الحقيقة في الشعر عاطفة بلا خيال ولا فكرة ، ولا يوجد خيال بلا عاطفة وفكرة ، كما لا يوجد فكرة بلا عاطفة وخيال • وإنما توجد قطعة الشعر وفيها هذه الأشياء مختلطة بقدر • وغلبة أحد هذه العناصر على العنصرين الآخرين ، أو تعادل عنصرين منها وغلبتها على العنصر الثالث ، تسبغ على الشعر حالة تميز خاصة • وشعر شاعر معين يجيء عادة متميزا بحالة خاصة من اختلاط هذه العناصر ، هذا راجع الى أن الانسانية كما قلنا ، لها وحدتها • ومن هنا تجد أن شعر كل شاعر يتميز بلون خاص يفترق به عن لون شعر شاعر آخر ، واستقراء هذا اللون ، عن طريق النظر في العناصر الداخلة في تكوينه ، ونوع التكوين ، يمكننا من فهم شاعرية الشاعر •

وتتميز الشعر بأحد هذه العناصر الداخلة في تكوين الشاعرية ، مسألة فطن إليها النقاد المعاصرون ، وإن كانت من المسائل التي غابت عن قدماء النقاد • فنحن اليوم نعرف أن شاعرية شاعر مثل الفريد ده موسيه أو الفرد ده فينى تتميز بعنصر العاطفة فبينما شاعرية فيكتور هوغو تتميز بعنصر الخيال • وشاعرية كونت ده ليل بعنصر الفكرة • ومسألة التميز هذه لها شأن غير قليل في تاريخ النقد اليوم وفي الدراسات الأدبية لأنها في الواقع تعين قيمة الشعر من جهة ومن جهة أخرى تمكن من دراسته دراسة محكمة • فالقيمة العقلية مثلا التي نلاحظها في شعر لوقريطوس أو وردزورث هي غير القيمة الوجدانية التي نلاحظها في شعر سافو وبندار وشيلي • وهاتان القيمتان هما في الواقع غير القيمة الخيالية التي يتميز بها شعراء دانتي وميلتن • وملاحظة هذه القيم ، تولى بنا في درس شاعرية الشعراء مسلكا معينا يكون أكثر انصافا لشاعريتهم ، مما لو كنا نحنكم إلى قاعدة واحدة عامة في دراستهم • وعلى هذا الأساس نعتبر أنه من الخطأ في دراسة شاعرية مطران الاحتتام إلى القاعدة الوجدانية الصرفة ، أو القاعدة الفكرية الخالصة ، لأن مطران شاعر متميز من الناحية الخيالية ، وهذه الناحية غالبية على بقية النواحي في شاعريته • على أن تميز عنصر الخيال

لا يعنى بحال من الأحوال فقدان عنصرى العاطفة والفكرة وتميز الخيال لا يعنى أكثر من أن عنصرى العاطفة والفكرة • يجيئان فى شاعريته فى المقام الثانى بعد عنصر الخيال • على أن مطران فى شعره المتقدم والذى جمعه فى ديوانه يظهر وكأنه صاحب شاعرية منتزعة فيها عنصرا العاطفة والفكرة المتداخلتين • على أن عنصر الفكرة يقوى فى شعر مطران المتأخر بينما ينضب معين عنصر العاطفة عنده • حتى أن قصائده الأخيرة تخرج وصفية صرفة أو تصويرية بهتة لا تثير عاطفة ، ولذا يلحظ عليها الفتور • وتميز شعر الخليل بعنصر الخيال قد لمسها النقاد الأديب انطون بك الجميل ، فكتب فى دراسة له نفيسة عن شعر الخليل عندما صدر ديوانه سنة ١٩٠٨ : « ان الخيال شرط الشاعرية الأول ( عند الخليل ) ( الهلال - السنة السادسة عشرة - الجزء التاسع ، ص ٥٣٢ ) • ولعل مجيء الخيال فى المقام الأول من شاعرية مطران ، يعود بأصله إلى تعدد الجوانب فى طبيعته الفنية ، فتعكس الحياة فى صورة مركبة ، يبدو من خلال تركيبها عمل الخيال فيها • أما أن عنصر الخيال غلب على عنصرى العاطفة والفكرة فى شاعرية الخليل - فلا أدل على ذلك من أن جل أغراض شعر الخليل تنتهى عند الغرضين الوصفى والتصويرى ، ومنهما يجيء شعر القصص والثرثاء والوجدان ، ويأتى ما يأتى من شعر المناسبات • وظهور جانب الوصف والتصوير فى شعر الخليل ، وهما مظهران لعمل الخيال ، دليل على غلبة عنصر الخيال عنده •

وقد فسرنا ذلك فى المبحث الحادى عشر حينما عرضنا لطبيعة مطران الفنية ، فقنا إن شخصيته وذاتيته نخب وراء الصور التى تجيء من العام الخارجى والذى تمر خلال نفسه المتعددة النواحي والجوانب فتتخلل إلى أوصاف وصور • وهذا التفسير للأصل التصويرى والوصفى عند الخليل اثبات فى الواقع لغلبة الخيال على بقية العناصر الداخلة فى تكوين شاعريته •

ودراسة شعر الخليل دراسة تشريحية تثبت صحة هذا الحكم •

فقصيدته « المساء » ( الديوان ١١٩ / ١٢١ ) — وهى من عيون شعر الخليل — من القصائد القليلة ، التى تجىء من الغرض الوجدانى فى شعره ، فترى الخيال عمل على سحب صورة البحر إلى وجدان الشاعر ، ثم تداخل الفكر وطبق صورة البحر على الحالة النفسية التى كان عليها الخليل ، فكان من ذلك تلك الأبيات الرائعة التى تظهر التعاطف بين قلب الشاعر والطبيعة الخارجية ( القصيدة ١٨ / ٢٨ ) ، وعمل الفكر كضابط للشعور (١٩٩) والخيال كمضرم له واضح فى قوله من القصيدة المذكورة :

- ١٨ : إنى أقمت على التلة بالمنى فى غربة قالوا تكون دوائى  
 ١٩ : إن يشف هذا الجسم طيب هوائها أيلطف النيران طيب هواء ؟  
 ٢٠ : أو يمسك الحوباء حسن مقامها هل مسكة فى البعد للحوباء ؟  
 ٢١ : عبث طوافى فى البلاد وعلة فى علة منفاى لاستشفاء

وهذا ما تخرج به أيضا من تشريح قصيدة « الأسد الباكي » ( الشعراء الثلاثة ٣١٥ / ٣١٦ ) و « المنديل » ( الديوان ١٩١ / ١٩٣ ) • ويبدو أثر غلبة الخيال على عنصرى العاطفة والفكرة فى شعر الخليل حين ينظر الانسان فى شعره القصصى • فهو مثلا فى قصيدة « الجنين الشهيد » ( الديوان ١٩٩ / ٢١٨ ) يبدأ القصيدة فاترة ، فلا تشعر بما يحرك فيك ساكنا ولا يثير فيك عاطفة ، حتى إذا ما مضى بك إلى الأواخر ، وعرض لك الفاجعة التى انتهت إليها حياة الفتاة الفلاخية التى يقص حكاياتها ، وجدت فتورها ، استحال حرارة وحية ، حتى أن العجب يأخذ الإنسان كيف دبب الحرارة والحياة فى القصيدة • على أن هذا العجب ولا شك يزول ، إذا لاحظنا أن الخيال هو الذى يضرم العاطفة عند مطران ، ولهذا كان يستهل القصيدة فاترا لأن الخيال كان فى بدء عمله ، فلما مضى واستحكم من نفس الشاعر وتمكن من إثارة عاطفته ، ابتدأت آثار تلك الإثارة تظهر ،

فكان من ذلك تلك الحرارة والحياة وهز العواطف وتحريك المشاعر مما هو مشهود في أواخر القصيدة •

## - ١ -

الخيال Imagination كما قلنا العنصر الأول في شاعرية خليل مطران • ولما كان الخيال في طبيعته هو وضع الأشياء في علاقات جديدة فنفس هذا الوضع يدل على نوع الخيال عند الشاعر • والواقع أنه يمكن رد الخيال في الشعر إلى نوعين أساسيين : الأول الخيال الابتكاري أو الخالق ، والآخر الخيال التصويري والتفسيري • أما النوع الأول فتظهر عادة فيه عملية الخيال في تأليف مجموعة من العناصر المختزنة في الذهن في صورة مبتكرة يتحقق معها كيان خاص لها • وأما النوع الثاني فتظهر عادة فيه عملية الخيال في تصوير الأشياء على أساس الإضافة إلى أشياء أخرى تقويها وتظهرها • ومن هنا كان مظهر هذا النوع فنون البديع والبيان من التشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل وما إلى ذلك (٣٠٠) •

والواقع أنه في الوسع تلمس هذين النوعين بسهولة في خيال مطران ، النوع الأول واضح في شعره وهو في حد ذاته ينقسم إلى ضربين نافذ يعين صاحبه على استحضار طيوف الماضي وتصوير حوادثها وخالق يجسم الإحساسات ويخلق الشخصيات • أما الضرب الأول فهو ملحوظ في جل شعره التاريخي ، وقصيدة مطران عن « الأهرام » ( الديوان ٨٣ ) و « في ظل تمثال رمسيس » ( المقتطف ٦٤ : ٢٩ / ١٣٤ ) وملحمة « نieron » أبرز ما يمثل هذا الخيال ، وهو في القصيدة الأولى يقول :

٣ : إني أرى عد الزمال ههنا      خلأثقا تكثر ان تعـددا  
٤ : صفر الوجوه ناديا جباههم      كالكلأ اليابس يعلوه الندى

- ٥ : محنية ظهورهم خرس الخطى كالنمل دب مستكينا مخلدا  
 ٦ : مجتمعين أبحرا متفرعين ن انهرا منحدرين صعدا  
 ٧ : أكل هذى الأ نفس الهلكى غدا تبنى لفان جدثا ماضا

وأنت لا يخطئك الدليل على صحة ما ترى وتقول فى هذه الأبيات التى نلقاناها لك ، فالشاعر بخيال نافذ ، انتهى أمام مشهد الأهرام إلى الماضى السحيق حيث كانت تبنى الاهرام ، ورأى الخلائق المسوقة لتشييدها ، وصور الموقف تصويرا بارعا مما تلمسه فى أبياته . أما الخيال الخالق فيجىء بكثرة مشاعة عنده ، وجل خيال شعره القصصى منه وعلى وجه خاص خيال ملحمة « فتاة الجبل الأسود » ( الديوان ١٥٤ / ١٥٨ ) « وفاء » ( الديوان ٨٤ / ٨٨ ) و « العقاب » ( الديوان ٩٢ / ٩٧ ) و « فنجان قهوة » ( الديوان ١٢٣ / ١٢٨ ) و « غرام طفلين » ( الديوان ١٢٣ / ٢٢٦ ) و « الجنين الشهيد » ( الديوان ١٩٩ / ٢١٨ ) و « بنت شيخ القبلية » ( المقتطف م ٨٠ ج ٠ ص ٢٣ / ٢٤ ) و « نيرون » ( الاهرام ١٩٢٤ / ١٩٢٥ ) . وسبب مجىء خيال شعره القصصى من النوع الابتكارى راجع إلى أن أسس الشعر القصصى فى العادة هو الخيال الابتكارى ، والواقع أن هذا الخيال يتميز عند مطران بقوة التصوير للخلال والصفات التى يخلعها الشاعر على شخصيات قصصه ، وصفه بدقة للحالات النفسية العابرة بوجدان هذه الشخصيات والمشاعر التى تجتاح قلوبهم . على ذلك من ملاحظة مقتضى الحال بين الشخصية فى روحها وبين البوادر وهذا كله على أساس من الروح التى ينفخها فى الشخصية . ولا أدل على ذلك من ملاحظة مقتضى الحال بين الشخصية فى روحها وبين البوادر التى تظهر منها ، وذلك بين فى تصويره غتى قصة « وفاء » ( الديوان ٨٤ / ٨٨ ) فى حالة من توزع القلب وقلق العاطفة حتى يصدق معه تصويره لما حل به الموت حزنا على أثر وفاة قريبته فهو يقول عن الفتى .

- ١٦ : رآها فتى خال فملك حسنهما قياد الهوى فى قلبه المتوزع  
 ١٧ : وكان ضعيف الرأى فى أمر نفسه رقيقا حواشى الطبع سهل التطبع

١٨ : أدبيا صبيح الوجه بين ضلوعه فؤاد جواد بالمحامد موزع  
١٩ : غنيا على البذل الكثير موطأ له كشف العلياء في كل مفرع

وهو في هذا التصوير يرسم شخصية الفتى في حالة يقتضى معه حبه  
لقرينته وهو يشهد نزعها ، ووفائه معها على أثر إصابة « سهام اليأس  
مقتل قلبه لما نعت إليه » ( القصيدة ٨٦ ) •

هذا ويمكنك أن تتبين أن الشخصيات في قصص مطران ، نماذج  
تنطق عن روحها والخصائص التي تحملها في ذاتها • وهي من هنا تخلق  
الحوادث على وجه طبيعي بالتفاعل مع المحيط • وعلى هذا يمكن القول  
إن النماذج الشخصية عند مطران ليست صنعة الأحوال تحركها الحوادث ،  
كما هي الحال في النماذج الشخصية لمسرحيات أحمد شوقي (٢٠) • وطريقة  
عرض مطران لشخوص قصصه الشعرية ، تعود بأصل إلى فن التصوير  
من جهة وبأصل إلى فن العرض من جهة أخرى • فهو يرسم لك الخيوط  
الأساسية التي تدخل في نسيج شخصياته ثم يحاول أن يشرح ذلك ويحللها  
بإظهاره لك طرائف تفكير هذه الشخصيات ونزعات روحا من تصرفاتها •  
وفن الخليل يبلغ في هذا قمته في قصيدة « الجنين الشهيد » ( الهلال —  
مايو ١٩٥٥ ص ٤٦٨ / ٤٨١ والديوان ١٩٩ / ٢١٨ ) التي تعتبر مطوقة  
الشعر العربي الحديث ومعلقة النهضة الشعرية العصرية ، وفي هذه القصة  
ترى مطران يبلغ القمة في تصويره شخصيتي « ليلي » تلك الفتاة الفلاخية  
التي أتت مصر تستعطي بأعينها النخل و « جميل » ذلك « الفتى الطلق  
المحيا ، ولكن في نفسه ندالة وفي فؤاده ذل » حتى كأنك تظن أنه ينقل  
تصويره من الواقع • وفي هذا التصوير وصف صادق للحالات النفسية  
العابرة بفؤاد « ليلي » والمشاعر التي تجتاحه ، هي تحاول أن تمسك  
جميلا « وتشده إليها بعد أن غرر بها حملت منه » • والملازمة واضحة  
بين الصفات التي يخلعها عليها والمشاهد التي يجعلها تطوف بوجوداتها وبين

(٢٠١) عباس محمود العقاد — تمييز في الميزان — فصل الشخوص التي  
بمسرحية شوقي •



روح شخصيتها وهى مما يستوقف النظر • ومن هنا كان تسلسل وقائع هذه القصة طبيعيا وسياققتها قوية تسترعى النظر •



الملاحظ على شخصيات قصص مطران الشعرية ، وفيها يظهر عمل الخليل الابتكارى ، أنها صور مبتكرة • وإذا كان لها أسس فى الواقع ، فإنها متميزة عن الواقع • وهذه مسألة تعود بأصل إلى طبيعة خيال مطران • فهو خيال لا يجىء من قبل الحس ، ولهذا فالواقع لا ينزل من عنده ، ولكنه يثجد ويخرج بذلك عن الواقع الموجود فى عالم الحس ليجنح ويخلق فى عوالم أشف من عالم الحس الكثيف • ومن هنا يمكننا أن نقول إن الطبيعة الظاهرة فى هذا الخيال أنه ليس بخيال عربى ، لأن الخيال العربى واقعى حسى لا يتجاوز الشئ الواقع تحت دائرة الحس (٣٠٢) • فمثلا شخصية « بنت الملك » فى قصة « فنجان قهوة » ( الديوان ١٢٣ / ١٢٨ ) ملحوظ عابها انه وإن كان فى الوسع الوقوع على نماذج لها فى عالم الواقع فشرط الوجوب ليس أساسا فيها ، لأنها لم تأت من تحت دائرة الحس ، وإنما ألف الشاعر صورة شخصيتها على أساس الصور المختزنة فى ذاكرته ، ونسج منها مثال شخصيتها ، ونفخ فيها من شخصيته روحا • ومن هنا جاءت أشف من الواقع الذى تحت دائرة الحس ، لأن فيها قبسا من ذاته وروحه ، والروح لا تقع تحت دائرة الحس • وبملاحظة مقتضى الحال ، تمكن الشاعر من حوك القصة • فأنت ترى مطران فى هذه القصة الشعرية الجميلة يصور « بنت الملك » وقد نالت منها نار الغرام تحاول أن تجذب إليها حارس أبيها وقد وقعت فى حبه ، فيجلو مطران لك أمرها وهى فى حالة من توزع الخواطر وصورة حبيبها تداعبها فى أحلامها حتى باتت لا تقر من الجرى وتخال داء ما بها وهو الهوى ( القصيدة : ٢٦ ) فلجئت

(٢٠٢) البحث الثانى — نشأة الاتجاه الابداعى — ص ٢٦ من الدراسة والمقتطف ٩٤ : ٢٩٩ وكذلك انظر أحمد الشايب — صحيفة دار العلوم — يناير ١٩٣٨ ص ٦ — ٧ .

الى ظئرها ( مربيتها ) بعد أن استوثقت من أمرها تحاول أن تدفعها إلى تدبير موعد لتتلاقى حبيبها • حتى إذا دنا موعد اللقاء صور لك الشاعر بريشته القوية الموقف فقال :

- ٦٩ : وتواعد المتعاشقان على اللقاء  
٧٠ : حتى إذا دفع الدجى بسيوله  
٧١ : تختال في أثوابها السوداء  
٧٢ : طورا تضل وتارة تتعثر  
٧٣ : وتكاد إن لحت إشارة نور  
٧٤ : لكن ذاك الخوف لم يتجرد  
٧٥ : ورجاء نور مقبل وأمان  
٧٦ : حتى إذا جاءت مكان الموعد  
٧٧ : سمعت خطى بالقرى ثم ورى  
٧٨ : وبدا لها خلل الضياء خيال  
٧٩ : فاشتد خفق فؤادها متوزعا
- في مأمن من طارق أن يطرقا  
مضت الأميرة في خلال سدوله  
عن قطعة تمشى من الظلماء  
وفؤادها متفزع متطير  
تتحل مثل غياهب الديجور  
من لذة الشيء الذى لم يعتد  
وسعادة يأتينها في آن  
حيرى النواظر والنهى لا تهتدى  
لها برق وأغمد في الظلام فها لها  
ذاك الحبيب كأنه تمثال  
بين المهابة والمنى متصدعا

ففى هذه الأبيات لا نخطئ أمرين : دقة التصوير ، ودقة التشريح • أما التصوير فواضح في وصف الأميرة في ذهابها للقاء حبيبها • وأما التشريح فتشريح المشاعر المستولية عليها في أثناء الذهاب • ونحن لا يهمنا من هذا التصوير ومن ذلك التشريح غير عنصر الحياة المتفرق فيهما ، وهو الذى جعل الوصف وهو ذو أصل واقعى — هنا — يجيء أشف من الواقع الكثيف • وعنصر الحياة الملموس في هذا الخيال ، يجعله متنسق الجوانب ، ذلك لا تساق العناصر الداخلة في تكوين الحياة المخلوعة على هذه الصورة المبتكرة ، ويبرز مع هذا عنصر الاتساق في خيال مطران لأنه قائم على أساس تنسيق حدود مختلفة في نظام واحد ، فيمكن لمس تنوع الخيال وزخوره • وقد سبق أن أشرنا في دراستنا لطبيعة مطران الفنية إلى هذا الأمير حين تكلمنا عن قوة خيال مطران ( المقتطف ٩٦ : ٣٤ والدراسة

ص ١٣٢ - ١٣٣ ) ، من هنا كان نجاح مطران في تصوير الحالات المتصارعة في النفس ونجاحه في تصوير صراع الواقع والمثال في نفسه والحياة والجمود في الطبيعة والفكر والمادة في الكون .

ومن هنا لا نجد مكانا لتلك المطالعات التي ساقها الدكتور فايز عون في اطروحته لجامعة باريس عن « فوزى المعلوف وآثاره » وهي التي قرر فيها أن مطران لم يتعد دائرة الإحساسات ، بعكس فوزى المعلوف الذي أبرز الصراع الواقع بين الروح والجسد في قصيدة « على بساط الريح » J. Aoun في Fauzimalufetsonocuvr - باريس ١٩٣٩ ص ١٠٧ ) وذلك لأن مطران بذر في شعره صراع الحياة بين الروح والجسد ، وهذا ما أوضحناه بالنسبة لعاطفته فضلا عن أن زخور خيال مطران وتنوعه يجعلانه قادرا على عكس صورة قوية من درامة الحياة ، لا تفسح مجالا لثل هذا التفكير .



أما عن النوع الآخر وهو النوع التصويرى أو التفسيري ، فيظهر في الاستعارات والتشابه والكنايات . ولقد عرض لهذا النوع بدون أن يتعداه إلى النوع الأول انطون بك الجميل في المقال الذي كتبه عن شعر الخليل حين صدور ديوانه ، وفي هذا المقال استعراض صرف لصور وضروب من هذا الخيال فيقول :

كثيرا ما رأينا خليلا أدق تصويرا وأبلغ رسما من أمهر المصورين ،  
فإذا وصف الجندي الجريح وقائده يثقله وساما قال :

• • • • • وقلده وساما وكل جراحه فيه وسام

وإذا كانت نفسه مثقلة بالهم يرى ذاك الهم :

..... كبحر — ضم في جوفه البعيد غربقا  
واذا شكت عينه المسهدة طول الليل فهي :

وترى الشهب في سماء حروقا — تحسب السرج في حشاه قروحا  
وهذا بيت تكاد تكون كل كلمة فيه صورة حسية ( الهلال — يونيه  
١٩٠٨ ص ٥٢٢ ) .

وأنت لا يخطئك الدليل في هذا الكلام على صحة ما نرى من الأصل  
الخيالى التصويرى عنده • ومطران يبلغ بهذا الخيال قمته في قصائد الرثاء  
والوصف • فهو ينسحب على الصورة الواقعة في العالم الخارجى ( الموضوع )  
وينقل ببراعة المصور أجزاء صورة الشيء واحدة إثر واحدة ويضمها بعضها  
إلى بعض حتى لتكاد تلمس الصورة حين تجتمع أجزاؤها بحواسك وذهنك •  
فهو في مرثاته الأحمد شوقى مثلاً ( أبولو ١ : ٤٨٧ / ٤٩١ ) وفي مرثاته  
لحافظ إبراهيم ١ : ١٢٩٨ / ١٣٠٦ ) وفي مرثاته لأحمد زكى باشا ( أبولو  
٣ : ٥٧٦ / ٥٧٨ ) وفي مرثاته لسليم سيدناوى ( الأهرام — نوفمبر ١٩٣٦ )  
يرسم لك شخصية المرثى حتى تكاد تلمسه في طبيعته وخلانه وأعماله  
وحياته • وأبرز ما يكون ذلك في مرثاته لحافظ إبراهيم • وفي وسعك أيضاً  
أن تلمس قوة الخيال الوصفى أو التصويرى في وصفه للطيارة من قصيدة  
له في تحية « الطيارين العثمانيين » : ( المقطم • الأسبوع الثانى من مايو  
١٩١٤ ) وفيها يقول :

- |                                  |                          |
|----------------------------------|--------------------------|
| ١٤ : فرس كما حل الحدود مجنح      | حتى يؤوب بذلة الغيصان    |
| ١٥ : يدعوى الرياح عصية فتتيله    | اكتأفها بالطوع والاذعان  |
| ١٦ : يسمو فتتضع الشوامخ دونه     | قد حققته بفطنة الأزمان   |
| ١٧ : يطاء السحائب ممعنا في شوطه  | زمل الفؤاد له أزيز الجان |
| ١٨ : فتترى منائرهما هوت وجبالها  | دكت وأبحرهما عفت في آن   |
| ١٩ : وتترى قراها العامرات وروضها | أقوين من حسن ومن عمران   |

٢٠: وترى الصنوف الكثير من حيوانها بادت فما كانت من الحيوان  
٢٢: وترى عوالم ليس منها باقيا الا اختلاط أشعة ودخان (٢٠٣)

هنا دليل على عنصر الخيال التصويرى ( التفسيرى ) فى وصف  
« الطيارة » وصفا ذا صور شتى ، كل منها تلائم صفة من صفاتها المصورة  
( المتمثلة فى الذهن ) • فهى فى البيت الأول فرس مجنح كما حلم به الجدد ،  
حقيقته يد الأزمان • وهى فى البيت الثانى تدعو الرياح العصية فتنتيلها  
أكتافها مذعنة وهى فى البيت الثالث تسمو فى عالم الأجواء حتى لتتضع  
دونها الشوامخ وتأوب بذلة الغيطان وفى البيت الرابع تطأ السحاب ممعنة  
فى سيرها زجلة الفؤاد لها أزيز الجان ( يقصد أزيز المحركات وهى فى البيت  
الخامس يبدو لها منظر منائر الأرض وقد هوت وجبالها قد دكت وأبحرها  
وقد غفت فى آن والصورة المتمثلة فى هاتين البيتين تحملان الى الذهن قول  
الخليل :

١ : البحر ساج والسكينة سائدة والليل داج والمدينة راقدة  
٢ : غمر الظلام هضابها وجبالها وقلاعها وحدودها فازالها

( فنجان قهوة — الديوان ١٢٣ ) والخيال الظاهر فى هاتين الصورتين  
هو نفس الخيال الذى يملأ الصورة فى قوله من قصيدة « المساء » واصفا  
الغروب :

أو ليس محوا للوجود إلى مدى وإبادة لمعالم الأشياء

وفى قصيدة « فنجان قهوة » التى سبقت للإشارة إليها سلسلة من  
الصور ، كل واحدة منها مثال لعمل الخيال التصويرى فى الشعر • ومن  
أدق هذه الصور قوله :

---

(٢٠٣) اخذ هذه الأبيات مطران ، وزاد عليها قليلا ، وقالها فى تحية  
الطيار أحمد سالم .

( الم ٢٥ — شعراء معاصرون )

- ٤ : لا نجم في الأفق المحجب سافر  
 ٥ : وإذا أصاخ إلى الجهات مطيف  
 ٦ : إلا خطى شبح صئيل هائم  
 خذل السحاب ولا سراج ساهر  
 سمعاً فلا ركز يخس خفيف  
 كالوهم يسرى في مخيلة واهم

وكذلك من الأبيات التي تدل على أصل من الخيال التصويرى قوله  
 من قصيدة « الشباب المنقضى والصدقة الباقية » :

- ١٩ : وكنا كموسى حيث بات وفلكه  
 ٢٠ : مشيت فوق تيار البوار تخطرا  
 ٢١ : يعرض الردى أطرافها بنواجذ  
 ٢٢ : ويضحك وجه القاع من رقلة لها  
 ٢٣ : تجانبها الأخطار والطفل نائم  
 على النيل عشب يابس ورطيب  
 تراءى بصافي الماء وهو مريب  
 من الموج تبدو تارة وتغيب  
 وما تحته إلا دجى وقطوب  
 وترعى سراها شمائل وجنوب

( الروايات الجديدة للسنة الثانية — ٣٢ — ٣٥٣ — ٣٥٤ ) •

وغنى عن البيان ما في هذه الأبيات التي نقلناها لك من قوة الخيال  
 التي ظهرت في التشابه والاستعارات والكنائيات •

### \* \* \*

إن معرفة طبيعة الخيال التصويرى تقتضى منا ضبط الصور الشعرية  
 التي هي من عمل الخيال ودراستها من وجهة مجيئها من أصل ينم على  
 طبيعة خاصة • والواقع أننا نلمس في الصور التي تجيء من عمل الخيال ،  
 عنصرين : الأول يجيء مما قرأ الشاعر وسمع • والثاني يجيء مما شاهد  
 وأحس • والأول هو الأكثر شيوعاً في الشعر ، وجل الصور الشعرية التي  
 في الأدب العربى منه • ومعلوم أن الخيال التصويرى يبدو في أنه من  
 التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية والتورية والتمثيل •

والصورة التي تبدو من بين التشبيه والاستعارات والكنائيات تجيء  
 إما من هذا الضرب وإما من ذلك فمثلاً هي تجيء عند

ميلتون وبوب من قراءتهما في الكتب وما انطبع من صور القراءات في ذهنهما وذلك بعكس الحال مع شكسبير ، لأن معظم صورته تتبع من دائرة تجاربيته الشخصية (٢٠٤) . وهذا الفرق ملحوظ أيضا في الأدب العربي ، فمثلا سامى البارودى — كما لاحظ ذلك الناقد الأديب طلبة محمد عبده يصف الأشياء فيما قرأ لا فيما رأى وسمع (٢٠٥) ، وذلك بعكس امرىء القيس الذى يصف ما أحس ورأى وسمع وصوره لهذا تتبع من دائرة اختبارات الشخصية بوجه عام .

ومطران تجد في شعره صوراً ترتد إلى ما قرأ وأخرى تنعكس عن دائرة اختبارات الشخصية . ودراسة الصور الشعرية التى جاءت في ديوانه تثبت أولاً : أن الصفة الغالبة عليها هى صفة مجيئها من دائرة القراءات . فمثلا من ٢٨٧١ صورة شعرية جاءت في شعر الخليل في ديوانه ،

بيدو .

(أولاً) ٦٧٤ صورة شعرية من دائرة الاختبارات الشخصية (مبتكرة) .

(ثانياً) ١٤١٨ صورة شعرية من دائرة القراءات ( ٦١٤ عربية و ٨٠٤

أفريقية ) .

(ثالثاً) ٧٧٩ صورة شعرية مشتركة ( يصح أن تكون وليدة اختبار

شخصى — أو أن تكون من القراءات ) .

وواضح من هذا البيان الإحصائى ما سبقت الإشارة إليه من أن

الصلة الغالبة على الصور الخيالية عند مطران ، هى صفة تجيئها من دائرة

القراءات (٢٠٦) . فأنت ترى كنماذج للصور الخيالية التى لها أصل من

القراءات قول مطران :

See ff Caroline spurgeon in Shakespear's Imagery (1934). (٢٠٤)

(٢٠٥) طلبة محمد عبده — مجلة دار العلوم — السنة الثالثة — العدد

الثالث (فبراير ١٩٣٧) ص ١٠٤ .

(٢٠٦) انظر في النهاية ذيل الدراسة ٤ — القدة stance هنا .

« ويلتف في احشائه المكر كالصل » ( الجنين الشهيد — ص ( ٢٠٩ )  
 القدة الخامسة ( ٤ ) فهي ذات أصل عند « الفريد ده فيني » كذلك قوله  
 من قصيدة « الاقتران » •

والربى فى مسـوـوـحـهـن ———ـ وواجد

من بعيد والافق جاث كعابد ( الديوان

٢١٩ — القدة الثانية ) ذات أصل عند الفريد ده موسىه حيث يقول  
 « حيث كولونيل واستراسبورج ونوتردام وسان بيير جاثيات من بعيد فى  
 مسوحها الحجرية » ( صديق شيبوب • البصير ٨٤٢٤ — ١٢ يونية ١٩٢٥ —  
 ص ١ ) وكذلك قوله من قصيدة « الجنين الشهيد » •

« تموت وما سلمت تودعا » ( القصيدة • القدة ١١٢ )

تحمل الذهن إلى قول المتنبي « كان تسليمه على وداعا » وقوله من  
 قصيدة نغمة وذكرى » •

أو شعاع أن تبينت فنور ضم نورا ( للديوان ١٨٨ : ٢ )

تعود بأصل إلى قول لامارتين • « كئساعين ظاهرين يشتبك الواحد  
 بالآخر » صديق شيبوب • البصير ١٢ يونية ١٩٢٥ ص ١ • وقول الخليل من  
 قصيدة « الحمامتان » ( الديوان ٥١ — ٥٣ ) •

١١ • والليل داج كثيف كأنه فى حـدـاد

تحمل ذهننا بصورتها إلى قول هوغو « والليل من كثافة ظلامه كأنه فى  
 حداد » • وقول مطران « يقيدها الحب بعضا لبعض وكل الى صنوها  
 صائرة » ( الديوان ١٩٨ ) ذات أصل عند « فضولى » شاعر الحب والغرام  
 الذى يقول « والكون قد عمر بالحب الذى يشد كل ما فى الوجود ويجعله  
 متماسكا عن طريق جذب كل موجود إلى آخر يرد عليه النقص الذى فيه »  
 ( داستان مجنون ولىلى ١٥١ — ١٥٢ ) وهكذا يمكن الرجوع بنحو نصف  
 للصور الشعرية فى ديوان الخليل إلى أصول خارجة عنه ، استمدها الخليل



من قراءاته ومطالعته في الأدبين العربي والأوربي • ولا شك أن لثقافة الخليل المتعددة الجوانب واطلاعه الوافر على آداب الأمم ، دخلا كبيرا في مجيء خياله من الكتب والقراءات • ومن هنا يمكن القول أن مطران شاعر ذو خيال مستمد من الكتب bookish imagery poet إلا أن هذا لا يدل إلا على الصفة الغالبة • وبعد فلمطران صور خيالية ذات أصل مستمد من تجاربه الشخصية ، وهي منبثة في تضاعيف قصائده القصصية والوصفية وأكثر ما تصادف النظر في ملحمة « نieron » وقصة « الجنين الشهيد » وقصيد « الاقتران » ومنها في القصيدة الأخيرة قوله :

كنا كغضنى دوحة نبتا      بل زهرتى غصن تعانقنا  
بل حبتين بزهرة نمتا      وتساقتا لما تعاشقتا  
نار الغرام مع الندى العذب  
( القصيدة - القدة السادسة )

وأنت لا تخطئ الصورة المبتكرة في هذا الخمس •



وعلينا كذلك أن نلاحظ وجه مجيء خيال مطران ، وهل هو مثار من قبل الحس ( أى هل صورته حسية ) أم من قبل النفس ( معنوية ) • والواقع أن هذه مسألة ذات شأن لأنها تبين لنا خاصة أساسية في خيال مطران ، وهو أنه خيال أعجمى في العموم عن الخيال العربي ، وذلك راجع إلى أن الخيال العربي مثار من قبل الحس ، أما الخيال الإفرنكى فهو عادة يثار من قبل النفس • والفرق راجع إلى أن الشخصيات العربية بسيطة ، فهي كالمرآة تعكس الصورة التى تنعكس عليها من خلال الحواس بينما الشخصية الإفرنكية ( الغربية ) مركبة فهي كمجموعة مرايا تعطى للشئ المنعكس من خلال الحواس ذاتا متميزة عن الذات الحسية التى تتحقق فيها في العالم الواقع تحت الحس • وفي الإمكان ملاحظة هذا الوجه فيما سبق أن نقلناه من مقطوعات من شعر الخليل •

ومجىء الخيال معنويا عند مطران ، وإن كان هو في الواقع الصفة الغالبة عليه ، إلا أن هذا لا يعنى خلوص خياله من الأصل الحسى ، لأنه لما كانت مادة الذاكرة من رواسب تجارب الإنسان في الحياة ، سواء أشخاصية كانت تلك التجارب أم من طريق القراءة والمطالعة ، فإن التجارب لمجيئها حسية حيناً ومعنوية حيناً آخر ، تدخل في دائرة النفس • من هنا كانت الصورة المستعارة وتأليفها ، ثم وجه هذا التأليف ، لا يترك المجال تاماً لطبيعة الشاعر ، ومن هنا تترسب بعض الصور ، ومنها الحسى بالطبع ، وتبرز في الشعور • من ذلك وصف الخليل للنهد في قصيدته « فتاة الجبل الأسود » ( الديوان ١٥٤ / ١٥٨ ) •

- ٥٠ : كحقى لجين بقفلى عتيق      وكنزين في رصد مرصد  
٥١ : فكبر مما رآه الأمير      وهال كل من الشهد  
٥٢ : وراغهم ذايك التوأمين      وطوقاهما من دم الابد  
٥٣ : ووثبهما عند ما أطلقا      إلى ظاهر الدرع والجسد  
٥٤ : كوئب صغار المها الظامئات      نفرن خفافا إلى مورد

فهنا صورة النهدين كحقى لجين ، صورة حسية مستعارة من الأدب العربى القديم ، قد مزجها الشاعر بصورة حسية أخرى ليكمل عنده النهدين فقال « كحقى لجين بقفلى عتيق » ، كذلك وصفه لانطلاق النهدين إلى ظاهر الدثار بعد أن شقته الفتاة ( القصيدة ٤٩ ) وتشبيههما بوئب صغار المها الظامئات أسرعن خفافا إلى مورد ، ليس إلا صورة تمثيلية بارعة ، ولكن على أساس حسى لا يغذى غير الحواس الظاهرة •

والواقعة أنه يجب ألا ننسى أن الجانب الحسى من الخيال يغلب على الخيال التصويرى عند مطران ، لأن من طبيعة هذا الخيال الوقوف عند صور الأشياء الحسية دون أن يتعداها الخيال إلى ما ورائها من معنويات • بينما نجد أن الجانب المعنوى يكثر في شعر مطران النازل من خيال ابتكارى ،

وأبرز ما يكون هذا في شعره القصصى ، على وجه خاص في قصة « الجنين الشهيد » وقصة « نيرون » و قصيدة « في ظل تمثال رعمسيس » •

على أنه بعد ذلك من الصعوبة بمكان الفصل التام بين هذا الخيال وذاك الخيال عند مطران فإنهما متداخلان مرتبطان وهذا الارتباط ، واضح في أن الصور الجزئية عند مطران حسية ، لأنها لا تقدر على أن تجيء حاملة وراءها معنى ، ولكنها بعد ذلك باجتماعها بعضها مع بعض ، تقدر أن تجيء من أصل معنوى من النفس الداخلية • والفرق بين الخيال الحسى والخيال المعنوى يتضح بالنسبة لمطران في أن الأول مثار من صور الحس الخارجة وهو — كما قلنا — يغلب على الصورة الجزئية في شعر مطران ، بينما الثانى يرمى إلى أصل معنوى وهو مثار من الباطن وهذا الخيال عادة جماع للصور الجزئية عند أصل معنوى تربطه إليها وهذا الأصل المعنوى ينبع من الداخل تؤيد ذلك دراسة تشريحية لقصائد « الجنين الشهيد » أو « في ظل تمثال رعمسيس » ( المقتطف : ٦٤ : ١٢٩ / ١٣٤ ) أو قصة « فتاة الجبل الأسود » التى سبقت اليها الاشارة •

( تنتمى هذا الفصل فى المقتطف القادم تتناول عنصرى العاطفة والفكرة ) •

## العاطفة والفكر

في الشعر ومنزلتهما في شعر مطران

### — ٢ —

## العاطفة والفكرة \*

الخيال بطبيعته بارد وجامد • ودخول الانفعال ( العاطفة ) عليه وامتزاجه به هو الذى ينفحه بالحرارة ، ويبعث عنصر الحياة والشعور متفرقا في تضاعيفه • ويجعله قادرا على إثارة القارئ وتحريك مشاعره وعواطفه • ومطران تجرى في شعره العاطفة • وهو في هذا يقول : « وليس أكثر شعري هذا بين الطرس والمداد إلا مدامع ذرفت وزفرات صعقتها وقطعا من الحياة بددتها ، ثم نظمناها فتوهمت أنى استعدتها » ( الديوان — بيان موجز في التقدمة ) غير أن العاطفة عند مطران ، وإن كانت تجيء من العاطفة التي يحسها ويشعر بها ، إلا أنها غير موجودة لذاتها في نفس مطران • والخيال وحده هو الذى يثيرها ويحركها • ولا أدل على ذلك من أن تمثل الحال هو الذى يستدعى عند مطران ، الألم أو الحزن ، والفرح أو السرور ، والبغض أو الكراهية ، والحب أو الميل ، الشفقة أو الرحمة وما إلى ذلك من سلسلة العواطف والانفعالات المعروفة ولما كان تمثل الحال محتاجا الى عنصر الخيال ، وكان الخيال هو مضم العاطفة عند الخليل ، لذلك كان مجيء العاطفة عند مطران غير واحد فهو أحيانا بارز العاطفة ، وهو في بعض الأحيان الأخرى ينطوى على عاطفة خمدت جذوتها نتيجة تصفية الفكر لها ، فاستحال نارها نورا وحرارتها ضوءا • وهذا التباين في درجة العاطفة وشدتها عقد مطران ، راجع إلى مقتضى الحال من جهة وإلى عمل الخيال وخلخلة الفكر لها من جهة أخرى • والعاطفة التي

تثار عند مطران تميز أنها في طبيعتها تجيء من مشاعر الحس الداخلية يضررها عادة الخيال ، وينظمها الفكر فهو في قصيدة « المساء » ( الديوان ١١٩ / ١٢١ ) يقول :

- |                                |                           |
|--------------------------------|---------------------------|
| ١ : داء ألم حسبت فيه شفائي     | من صبوتى فتضاعفت برحائي   |
| ٢ : يا للضعيفين استبدا بى وما  | في الظلم مثل تحكم الضعفاء |
| ٣ : قلب أذا بته الصباية والجوى | وغلالة رثت من الأدواء     |
| ٤ : والروح بينهما نسيم تنهد    | في حالى التصويب والصعداء  |
| ٥ : والعقل كالمصباح يغشى نوره  | كدرى ويضعفه نضوب دمائي    |
| ٦ : هذا الذى أبقيته يا منيتى   | من أضلعي وحشاشتى وذكائي   |
| ٧ : عمرين فيك أضعت لو أنصفتنى  | لم يجدرنا بتأسفى وبكائي   |
| ٨ : عمر الفتى الفانى وعمر مخلد | ببيانـه لولاك في الأحياء  |
| ٩ : فغدوت أنعم كذى جهل ولم     | أغنم كذى عقل ضمان بقاء    |

فأنت تلمس في هذه الأبيات عمل الخيال في إثارة العواطف ، وتداخل الفكر في تنظيم المشاعر فتجىء الأبيات الأدبية مترنة الخيال والعاطفة والفكرة . على أن توجيه النظر إلى هذا الاتزان ليس غرضنا الأول هنا ، لأن غرضنا ينصب على بيان عاطفة الرجل ووجه مجيئها . ومن هنا يهمننا بيان عمل الخيال في إثارة العاطفة في هذه الأبيات .

والواقع أن عاطفة مطران في هذه الأبيات تتفرق صافية وتكر خلال أبيات قصيدة « المساء » عامة نبضاتها وتياراتها بوضوح آثارها في نفسه تمثل حاله وهو عليل . استبد به قلبه وجسمه ، فالقلب أذا بته الصباية والجوى . والجسم غلالة ، رثت من الأدواء ( القصيدة : ٣ ) ومن هنا تحركت في نفسه مشاعر الألم والحزن ، فكانت محاولته ، التنفيس عن روحه التى تمثلت له أمرها . ومن هنا ، انساق الشاعر عن طريق تمثيل الحال — والتمثل

من عمل الخيال والفكر منظم للتيارات العاطفية التى تنساب فى وجدان الشاعر — إلى المطابقة بين حالة وبين حال الطبيعة انقذمة أمامه فقال :

- ١٧ : إنى أقمت على التعلقة بالمنى      فى غربة قالوا تكون دوائى  
 ١٩ : إن يشف هذا الجسم طيب      هوائها أياطف النيران طيب هواء  
 ٢٠ : أو تمسك الحوباء حسن مقامها      هل مسكة فى البعد للحوباء  
 ٢١ : عبث طوافى فى البلاد وعلة      فى علة منفاى لاستشفاء  
 ٢٢ : متفرد بصبابتى . . . . . ( أنظر المبحث الحادى عشر :

( الأبيات ٢٢ — ٢٨ )

وأنت لا تخطيء الدليل على صحة ما نقول فى هذه الأبيات التى نقلناها لك وما يجيء بعدها فى القصيدة .

والعاطفة كعنصر أساسى فى الشاعرية تظهر فى موسيقى المعانى والذبذبات الشعورية فى القصيدة ومجيئها ماثرة من قبل الخيال عند مطران ( وعمل الخيال يظهر التجريد abstraction ) لهذا تجد العاطفة تتجرد عن المحيط الذى هى فيه وتأخذ وضعا مستقلا فى النفس يعكسها منها على الخارج الشاعر ولهذا نلمس العواطف منسحبه إلى الخارج ، ولا أدل على ذلك من قوله فى قصيدة « المساء » .

٣٥ : وخواطرى تبدو تجاه نواظرى      كلمى كدامية السحاب ازائى

ففى هذا البيت تمثل الخواطر مجردة عن عالم الوجدان ، متمثلة وكأنها منعكسة من لوحة نفسية ولكنها موضوعية إزاء الشاعر . والعاطفة المتمشية فى قصيدة « المساء » عاطفة الألم ، وهى تنتهى ( تقريبا ) الى حالة يأس من احتمال الشفاء للروح والجسد من الداء الذى ألم بهما . وأنت تجد ذبذبات الشعور فى هذه القصيدة — وهى نموذج اخترناه هنا لباقى شعر الخليل — صادرة من أعماق الشاعر ، تثيرها مشاعر الحس الباطنية ،

ولا تهيجها مشاعر الحس الخارجية، ولا أدل على ذلك من ملاحظة ذبذبة التيارات العاطفية التي تنساب في تضاعيف القصيدة والمرتبطة بموسيقى المعاني التي بها (٢٠٧) وهذه الذبذبات والتيارات تمضى في القصيدة على هذا الوجه :

داء ألم « حسبت فيه شـفـائى من صبوتى » فتضاعفت برجائى  
يا للضعيفين « استبدأ بى » وما فى الظلم مثل تحكم الضعفاء  
قلب « أذابت الصباة والجوى » « وغلالة رثت من الالءواء »  
والروح « بينهما نسيم تنهد » فى حالى : التصويب والصعداء

وأوضح ما تكون هذه الذبذبات والتيارات فى انشاد الشاعر لشعره بذاته ( المبحث الأول : خاتمة الفقرة الأولى ) • ولما كان الانشاد غير الالقاء • فان طريقة الانشاد تظهر فى وجه ترنم الشاعر بشعره • ومن هنا كان من الصعوبة بمكان ، اذا لم يستمع الناقد بنفسه الى ترنم الشاعر بشعره ، أن يدلى برأى نهائى فى حقيقة تيارات الشعور والعاطفة التى تتمشى فى تضاعيف شعره • على أنه بعد ذلك فى الامكان — كما بين كربنسى (٢٠٨) — الانتهاء برأى فى هذا الموضوع بملاحظة : درجات الابتداء والانهاء ، والوصل والفصل ، والشدة والتراخى والارتفاع والانخفاض ، والتماسك والتخلخل ، — فى موسيقية القصيدة •

هذا وفى المستطاع فهم عاطفة الشاعر ، وهل هى مثارة من قبل مشاعر الحس الخارجية ( كالغرائز مثلا ) أم من مشاعر الحس الباطنية ( كالعواطف الراقية ) بملاحظة ذبذبات الموسيقى وهل هى آتية من قبل مشاعر الحس الخارجى ، والتى تكون فى تلك الحالة واحدة الضرب ( التوقيع ) متلاحقة

(٢٠٧) انظر توضيح هذا عند B. Croce : بنديتو كروتشى فى كتابه « فلسفة الجمال » Estetica ١٩١٢ الفصل XVIII ص ١٦٥ وما بعده .  
(٢٠٨) فى موسيقية الشعر العربى ودلالاته النفسية  
مجلة المعهد الروسى للدراسات الاسلامية — م ٣٤ (١٩٣٤) ص ٣١١-٣٢٠ .

الذبذبات • بينما تكون متنوعة غير متلاحقة الذبذبات في مشاعر الحس الباطنى • والواقع أنه في الإمكان — بمراجعة القواعد النفسية التى وضعها شاند ومكدوجل ومولروودورث (٢٠٩) — وضع حد فاصل بين مشاعر الحس الباطنى ومشاعر الحس الخارجى ، وذلك على أساس اعتبار الأولى عواطف خاصة ( مركبة ) بينما الثانية عواطف أساسية ( بسيطة ) •

وملاحظة عاطفة مطران من هذه الوجهة من النظر تبين أنها تجيء من مشاعر الحس الباطنى *innerne* من هنا كانت عواطفه راقية • فمطران يظهر مثلا في قصيدة « المساء » بشعور مركب ، تتداخل في تكوينه ، عواطف الحزن والألم ، والخوف والهيام ، ومن هنا يمكن القول بأن إثارة عاطفة مطران تحتاج إلى مؤثرات متعددة مرتبطة بعضها ببعض تقدر كل واحدة على إثارة عاطفة أساسية ، وباجتماعها بعضها مع بعض في تركيب معين ، تتولد عاطفة معقدة يظهر بها مطران طاويا إياها في شعره • ولهذا تجد أن عاطفة الحب مثلا عند مطران لا تثيرها الغريزة الجنسية • وإن كانت تدخل كعنصر عاطفى أساسى فيها ، وإنما يثيرها مجموعة مركبة من العواطف من بينها عواطف الإعجاب والسرور والحنو والحب (بمعناه الحسى) • فأنت ترى مطران في « حكاية عاشقين » تظهر له محبوبته « لكل عين فيها معنى تباح له النفوس ، ولكن لا يرام » ( ليلة سعدة : الديوان ٢٢٤ ) ولأن نظرتة غير حسية تراه يقول :

٢٥ : فيأهند إن زال منك الجمال      فحسب المنى قلبك الطاهر  
٢٦ : وإن بان حسنك عن ناظرى      فإن الفؤاد له ناظر  
( أشعة رنتجن ١٦٨ — ١٦٩ )

أما وقد لاحظنا أن عاطفة مطران تجيء من مشاعر الحس الباطنى (٣١٠)

(٢٠٩) ودورث : دروس في علم النفس — القاهرة ١٩٢٩ ص ١٦٥ •  
(٢١٠) *Estetica* Benedetto Croce ١٩١٢ ص ٢١ وما بعده عن مشاعر الحس الباطنى ومشاعر الحس الخارجى ويمكن أن يقال من وجهة نظر خاصة :



فيهما أن ننظر في هذه العاطفة من حيث تركيبها • ومن الملاحظ أن جميع عواطف الحس الباطنى (٢١١) عواطف مركبة يمكن تحليلها • ومن هنا لو نظرنا إلى العاطفة المستولية على «لبنى» في قصة «الجنين الشهيد» (الديوان ٢١٦ / ٢١٨) وهى تتأجى نفسها وبنينها اذ هى على وشك إسقاطه ، نجد عاطفتين مركبتين : الأولى الوجود وهى مؤلفة من عواطف : الحزن والغضب والاشمئزاز والحب والأخرى عاطفة الحقد : وهى مؤلفة من عاطفتي : الكره (الخوف + الغضب) والألم • فهى حزينة لما آكل إليها حالها ولما ينتهى إليها جنينها ، وهى غاضبة على «جميل» الذى غدر بها حتى سقطت وهو مشتمرة من فعلته وخديعته لها ، وهى إلى هذا تشعر بالحب له (بالمعنى الحسى) • فضلا عن كونها حاقدة ، من حيث تتألم وتخاف عواقب فعلتها • وجميع هذه العواطف تداخلت وكان منها مركب • هو المستولى على نفسية «لبنى» فى مناجاتها لنفسها • كذلك العاطفة المستولية على بنت الملك «فى قصة فنجان قهوة» (الديوان ١٢٣ / ١٢٨) وهى فى ذهابها لملاقاة حبيبها (الابيات ٦٩ - ٧٨ ، تجدها فى الفقرة الأولى من هذا البحث) ، تجدها مع التحليل عاطفة مركبة يتداخل فيها : القلق (الحب + الخوف) • وهذا واضح فى قول مطران •

٧١ : تختال فى أثوابها السوداء      عن قطعة تمشى من الظلماء  
٧٢ : طورا تضل وتارة تتعثر      وفؤادها متفزع متطير  
٧٣ : وتكاد إن لمحت إشارة نور      تتحل مثل غياهب الديجور  
٧٤ : لكن ذاك الخوف لم يتجرد      من لذة الشيء الذى لم يعتد  
٧٥ : ورجاء نور مقبل وأمان      وسعادة يأتينها فى آن

==  
أن مشاعر الحس الخارجى لا تخرج عن رد فعل حسى للبواعث أو حوافز stimuli التى تكتنف الإنسان فى الحياة ، وهى من هذا حالة بدائية من الشعور .

(٢١١) فضلنا لفظة الباطنى على الداخلى لأن فى لفظة الباطن غلبة للجانب المعنوى على الحس بعكس الحال مع لفظة الداخل .

كما أنه يتداخل فيها التطير ( الفرع + الخوف + البغض ) ، وكل هذا واضح في الأبيات التي نقلناها مما لا يحتاج إلى بيان .

على أن هذه العواطف المركبة ، لا يكفي أن تكون مستثارة من قبل مشاعر الحس الباطنى للحكم برقيها وجمالها وإنما يجب أن تكون منتهية إلى غرض انساني Humaitarian والواقع أنه كما قلنا في دراستنا للعاطفة عند أبو شادى ( فى الدراسة الانكليزية التى وضعناها عنه ) ، أن قيمة العاطفة والحكم برقيها تابع للغرض الذى تنتهى عنده . ويجب ألا يغرننا فى الحكم على العواطف النازلة ، مجيئها ، وإنما يجب النظر إلى الغرض الذى تنتهى إليه للحكم عليها . ومن هنا يمكن القول بأن العواطف تجيء رامية إلى غرض نبيل عند مطران . وإن كانت فى حد ذاتها عواطف نازلة ، كما هو الحال فى قصيدة « الجنين الشهيد » .

وقيمة العاطفة وقف : أولا على عمقها ، وثانيا على سعتها ، وثالثا على غناها . أما عن الوجه لأول فمقاطعة مطران تمتاز بصفة العمق ، ويكفى أنها آتية من قبل مشاعر الحس الباطنى للحكم على عمق مبعثها فى الوجدان . وأما عن اتساعها فهى تذهب الى أبعد الحدود معبرة عن الشعور الانسانى ( فى القسط المشترك بين الناس ) . وأما عن غناها فهذا ظاهر فى عاطفة مطران فى التنوع الذى تجيء به العاطفة عنده . فمطران تخرج من شعره ، بجميع العواطف البشرية الراقية ويدخل طبعا فيها جميع العواطف الأساسية المستثارة من مشاعر الحس الخارجى . وقصيدة « الجنين الشهيد » داخله فيها على وجه التقريب مجموعة متعددة من العواطف البشرية الراقية وفى الأمثلة التى ذكرناها من قبل — على قلتها — ما يؤكد هذه الفكرة عن العاطفة عند مطران ( ٢١٢ ) .



لما كانت عاطفة مطران مثارة من مشاعر الحس الباطنية يضررها عادة الخيال ، فإن العاطفة تجيء عادة صادقة معبرة عن إحساس بها • ولكن لكي تثور العاطفة لأبد له من أن يتمثل الحالة التي يوحىها الخيال في ذهنه ، فتتحرك في نفسه المشاعر وتستولى عليه الأحاسيس والعواطف فإذا تمثل الحال ، ولم يثر هذا التمثل في نفسه شعورا ، تجد شعر مطران يجيء من عمل الخيال والفكر ، عليه مسحة فتور ، كما هو الحال في شعره المتأخر • والواقع أن لهذا سببا واضحا هو نضوب معين العاطفة • فالعواطف الراقية التي تستثار من الداخل ، لجيئها من مشاعر الحس الباطني ، تنضب حتى ليعجز المرء عن جعلها فياضة بالعواطف • ولهذا نجد أن مطران كبقية الشعراء المعبرين عن عاطفة داخلية ، انتهى عند حد من عمره ، نضبت معه عاطفته ، وهو في هذا على العكس من شوقي وهو من الشعراء المعبرين عن عاطفة خارجية ، فقد بقي حتى اللحظة الأخيرة قوى العاطفة ظاهرها • وذلك لأن عاطفته مستثارة من مشاعر الحس الخارجية وهي تلبيه وتبقى نشطة طالما تجرى الحياة في شرايين الإنسان • على أن نضوب العاطفة أخيرا في شعر مطران ( أنظر مثلا قصيدته في وداع سنة ١٩٣٩ وتحية ١٩٤٠ بالسياسة الأسبوعية ، السنة السادسة ( العدد ١٥٤ ) ١٣ يناير ١٩٤٠ ص ١٨ ) ، وعدم مجيئها في بعض قصائده المتقدمة — ( وهي عادة التي تجيء من الوصف أو المناسبات ) يجب ألا تؤخذ دليلا على أن مطران لا ينطق في شعره عن عاطفة صادقة كما توهم البعض ، لأنه لو كان ينطق عن عواطف غير صادقة لا يحسها ، لكان في استطاعه أن يجيء بها في كل شعره ، فلا يتباين شعره من ناحية العاطفة هذا التباين الواضح الذي المسناه فيه •

هذا وما في بعض شعره الذي جاء من باب المناسبات من العواطف ، يعود بأصل إلى المشاعر الاجتماعية التي كانت مستولية على الخليل ، ودراستها من هذا الجانب تمكن الباحث من الخلوص بحقيقة صلات مطران بالناس في المجتمع المصري ومنها أنه كان صادق العاطفة في ما عبر عنه ومن

هنا كان حكمنا عليه بأنه انسان اجتماعى ، ويميل للمعاشرة وإنشاء صلات مع الناس ، ولعل فى دوافع نفسه التى تجعله يهرب من نفسه إلى الناس ، بعض ما يفسر هذا • والواقع أن تعبير مطران عن العواطف الاجتماعية واضح فى شعره ، فهو إنسان يشارك الناس أفراحهم وآلامهم ، ومسراتهم وأحزانهم ، فتجده مهنئاً لهم يتمنى دوام الفرح والمسرّة فى أفراحهم ، مواسياً فى الملمات التى تنزل بهم • • ومن هنا تجد أن قسطاً غير قليل من شعره يجيء من هذا الأصل وهو الذى يدخل فى باب المناسبات ، على أن فى بعض هذه القصائد عواطف شخصية ، كان خيراً لو لم يضمها الخليل شعره وهى فى الواقع موضع الضعف الملحوظ فى دراسة عاطفته الشعرية • وقد نال منه الناقدون من هذه النقطة وعمزوا شعره (روكسى زايد العيزى : المجلة الجديدة — السنة السادسة العدد الخامس مايو ١٩٣٧ ص ٣٨ / ٠

### \* \* \*

العاطفة مثارة من قبل الخيال والفكر يدخل عليها ليصفيها ويزنها • ومن هنا كانت العاطفة مسيرة عند الخليل بواسطة المفكر • ودخول الفكر عليها هو الذى يعطيها الثبات • فأنت تقرأ له القصيدة ، فتجد عاطفة واحدة مستولية عليها ، على أن العاطفة إن تغيرت ، فذلك للنزول على مقتضى الحال الذى يتطلب تغييرها • والواقع أن هذا أمر مشهود على شعر الخليل ، فأنت ترى عاطفة واحدة مستولية على قصيدة « المساء » بينما قد استولت على قصيدة « الجنين الشهيد » عواطف متعددة تتصارع • وتعدد هذه العواطف وتصارعها طبيعى للغاية ، ومما يقتضيه الحال ، ولهذا لا يمكن أن تؤخذ دليلاً على عدم ثبات العاطفة عند مطران والواقع أنه فى هذا العكس تماماً من الدكتور أحمد زكى أبو شادى ، الذى تتموج عنده العاطفة وتتموج معها الصور ، وذلك على الرغم من أن تداخل الفكر (أدبى — المجلد الأول — الكتاب الثالث ص ٣٠٠) (٣١٢) وثبات العاطفة

عند مطران مسألة لا ينازع في أمرها ، وهى تجيء نتيجة لإحكام الفكر وضبط خلجات الشعور ونبضات القلب • على أن العاطفة إن فقدت نتيجة لتداخل عنصر الفكر ، قوة البروز والظهور عند مطران ، ففى الواقع تكتسب على حساب ذلك ميزة أخرى ، هى ميزة الصفاء •

وملاحظة انفعالات مطران العاطفية تبين أنها فى العموم تجيء مستثارة بعناصر الفواجع والمآسى فى الأشياء • وهذا نتيجة الأصل التشاؤمى فى طبيعته • ولهذا تجد أقوى العواطف بروزا فى شعر الخليل ، هى العواطف المستثارة من آلام الحياة وأحزانها • ولعل فى هذا بعض السر فى إقبال مطران على ترجمة آثار وليم شكسبير الى العربية منفعلا بعنصر المأساة التى فيها •

### - ٣ -

قلنا إن الفكر عنصر أساسى هام فى تكوين شاعريته • وقد يكون العنصر الثانى المتميز فى شاعريته • والفكر عند مطران منظم الخيال من جهة ، ومسير العاطفة من جهة أخرى • وقد أدرك هذا انطون الجميل بك فقال « قد صاب قدماء اليونان إذ صوروا الشاعر فى مركبة يقودها جوادان جامحان ، وهما الخيال والشعور • وجعلوا زمامهما فى يد العقل ، فلا يطوحان بالشاعر إلى الهاوية • وقد رأينا فى شعر خليل طران عمل القوتين الأساسيتين فى الشعر ، وهما الخيال والعاطفة • وهما قوتان قد تشردان إذا لم يكن هناك قوة ثالثة ، وهى العقل تخفف من غلوائها (٢١٤) وقد تناول أنطون الجميل بك أثر القوة العاقلة فى تكوين شاعرية مطران ، غير أنه وقف من البحث عند الإشارة ، لم يتعد ذلك إلى التحليل ، وتلمس عمل العقل فى ضبط العلاقات بين العاطفة والخيال الداخلتين فى تكوين شاعرية

مطران • والواقع أن القارئ ربما لاحظ فيما سبق تفسير دخول عنصر القوة العاقلة في تكوين شاعرية مطران وضبطها العلاقات بين الخيال والعاطفة • لأنه كما قلنا في التوطئة أن لا العاطفة ولا الخيال توجدان في حالة مستقلة إحداهما عن الأخرى وعن الفكرة ولهذا تسرب إلى كلامنا على خيال مطران وعاطفته بعض الكلام عن فكره ، وعمله في تكوين شاعريته • والواقع أن الاتزان المشهود في معظم شعر الخليل من الناحية الشعرية يعود بأصل إلى عمل القوة العاقلة أو الفكر • والعقل يدخل في تكوين شاعرية مطران في ضبط النسب والعلاقات بين مختلف المشاعر والعواطف التي تستولى على النفس ، فلا تطغى عاطفة على الأخرى • كما أنها تدخل في إنشاء النسب بين الصور المتمثلة في الذهن فلا تطغى الألوان والخطوط بعضها على بعض ، ومن هنا تخرج العاطفة صافية والخيال واضحا •

على أنه بعد ذلك يمكنك أن تلمس بعض الفكرات مستولية على شعر مطران • فشعره لا يجيء خيالا وعاطفة فحسب ، وإنما يجيء ، خيالا وعاطفة وفكرة • والقوة العاقلة لا تظهر آثارها في شاعرية مطران في إنشاء التوازن فقط ، فهذا عمل داخلي ، في تكوين الشاعرية • وإنما تظهر في فيضها بالمعاني والفكر وإدماجها في الشعر • وهذا واضح في جل شعر مطران فهو في قصيدة « تشريف كتاب مرآة الايام باسم الجنب العالى عباس حلمي الثاني » ( الديوان ٢٦٦ / ٢٦٧ ) استخلص عبرة التاريخ كله من دراسته لها فضمنها قصيدته الى خديوى مصر ، وفيها يقول :

- |                                   |                           |
|-----------------------------------|---------------------------|
| ١٦ : يقص حديث الكون منذ ابتدائه   | وما أخلفت أحداثه والتجارب |
| ١٧ : وتمثيل أجيال الورى فيه باديا | خفى طواياها لدى من يراقب  |
| ١٨ : هنالك أقوام تجيء وتتقضى      | وتتبعها أطوارها والمذاهب  |
| ١٩ : ممالك تبنى بالصوارم والفنا   | وتهدمها أوزارها والمعائب  |
| ٢٠ : غرائب أديان وجنس ومشرّب      | وخلق وأخلاق تليها غرائب   |

٢١ : تمر ونور النقد بيدى خفيها سراعاً كما مرت بيدى سحائب  
 ٢٢ : ولم أر شيئاً كالفضيلة ثابتاً نبت عنه آفات البلى والمعاطب

فالدليل على عمل القوة العاقلة ، في تكوين هذه الأبيات ناهض بّين •  
 ففيها خلوص بعبارة التاريخ على أساس إجمالة النظر في سيره ، وهذه العبارة  
 تتلخص في « ثبات الفضيلة على الأرض » •

هذا وظهور عمل القوة العاقلة في تكوين شاعرية مطران ، واضح  
 في تسييره عاطفته النازلة نحو غرض نبيل ، فهو في قصيدة « الجنين الشهيد »  
 يصور لك الرذيلة ، ويحرك النفس بتصويره فتشتمئز منها • ألا تراه يقول  
 مختتما هذه الرائعة :

رأت شهب الظلماء مشهد ظلمها	لدن اسقطت منها الجنين بسمها
فلم تتساقط مغضبات لحطمها	وأشرب نور الشمس من دم اثمها
كما يبلغ الضارى	الدماء ويستحلى
على أن ليلى بعد عام تصرما	سلت في الملاهى أمرها المتقدما
وعاش جميل ناعم البال مكرما	كأنهما لم يستبيحا محرما

وما عوقبت غير الطهارة والطفل

( الجنين الشهيد الديوان ٢١٨ )

وعلى الرغم ما تلمسه في هذه الأبيات من غلبة نظرة التشاؤم إلى  
 الإنسان وأخلاقه فإن هذه النظرة جزئية تتعلق بحالة خاصة يصورها  
 هنا الشاعر ، أما نظرة الشاعر العامة فتتلخص في الإيمان بثبات الفضيلة •  
 وقد يكون من المناسب هنا أن نعود إلى إظهار الخطوط العامة للفكرات المستوية  
 على شعر الخليل • والواقع أن في هذه الخطوط تكمل فلسفة الخليل في  
 شعره •

لكل انسان في العالم فلسفته الخاصة • وهذه الفلسفة تظهر في منطق

فهم الانسان للحياة ، وهى من هنا تفترق عن الفلسفة الرسمية فى أن  
الانخيرة يبرز فيها عنصر التنظيم العام للحياة الكلية ومن هنا لا تناقض  
بين قولنا إن لمطران فلسفة خاصة وبين إنكار الفلسفة الرسمية عليه .  
وربما كان تمثل كلمات بندقروتشى — الفيلسوف الناقد الايطالى (٢١٥)  
عن الفرق بين فلسفة شاعر وفلسفة فيلسوف هى الحد الفاصل فى هذا  
الموضوع ففلسفة الفيلسوف تنفذ من خلال جزئيات الأشياء الى الفكرة  
العامة المستقرة وراءها بينما فلسفة الشاعر تغوص فى عالم الجزئيات (٢١٦) .  
وهذا إن كان صحيحا إلى حد كبير فملاحظة الشاعر وهو غائص فى عالم  
الجزئيات تبين أن صحة هذا الكلام ظاهرية ، لأن الشاعر فى غوصه فى  
عالم الجزئيات ، سينزلها كإنسان له وحدته النفسية ، بكليات تنتظم منها  
الجزئيات على أساس نفسى ، ومن هنا تلتقى الفلسفة والشعر فى نفس  
الشاعر الداخلية . على أنه بعد ذلك لو لوحظ أن هذا الالتقاء ينبع من وحدة  
النفس فإنه يكون لكلمات — كروتشى قيمتها الكبيرة من جهة ملاحظة تفرعهما .

وفلسفة مطران ، فى أسسها فلسفة مسيحية منتظمة ، تظهر واضحة فى  
شعره . وتعود بأصل إلى فلاسفة النصرانية فى القرون الوسطى ، فأنت  
ترى فى شعره ، خلجات الفكر المسيحي فى تلك العصور ، ويظهر مطران  
فى فلسفته طبيعيا لأنها لا تجيء مثارة من قبل مطالعته وإنما من طبيعته  
الشخصية ، وأبرز ما يكون ذلك فى تصوره للمخلوق Creation تمثلا  
( تصورا ذهنيا ) • فهو يقول فى قصيدته « الوردتان » ( الديوان ٣٥ /  
٣٧ ) :

- ١ : تبارك الله فهو لما أراد أن يبدع الكيان
- ٢ : أبدأه فكره ولما يقل لما شاء كن فكان



- ٣ : فجاء ذا العالم العظيم لفظاً لفكر تصوّره  
 ٤ : الشمس والارض والنجوم من مظلمات ومبصره  
 ٥ : كاحرف سفرها الرقيم مذهبة أو محبّره  
 ٦ : جميعها اسم وهو المسمى في سعة الخلق والزمان  
 ٧ : وكل حرف حرى له اسما يضيق عن ضمه المكان

وأنت لا تخطئ ، الأصل المثالى Idealist فى فكرة مطران ، فهو يرى الفكر ( الإلهى ) هو الأصل ، أو المثال تنعكس منه الموجودات ، فهذا الوجود ليس أكثر من لفظة الفكرة تصوّرها الخالق ( تمثّلها فى ذهنه ) ، ومن هنا فهم جميعها ألفاظ لا تعبر عن غير حقيقة واحدة ، الذى وراءها ، أما فى ذاتها الخارجية ، فهم مجرد أسماء أو ألفاظ ، لصقها الناس بها •

والمواقع أن مطران فى هذه الأبيات التى نقلناها لك يظهر من الإسميين Nominalists والأساس فى هذا المذهب أن الإنسان حين يتصور الأشياء ويتمثلها فى ذهنه ، فهو لا يتعامل بغير إشارة أو رمز Symbol أو بتعبير أدق لا يتعامل بغير أسماء يخلعها على الأشياء التى تقع تحت الحس ولا شك أن خليل مطران انتهى إلى هذه الفكرة نتيجة لغلبة الأصل الخيالى فى نفسه • وهو الأصل الذى تنبع منه بقية الملكات عن طريق التمثل فى الذهن •

ومن هنا رأى مطران التمثل الذهنى هو الحقيقة وأما عداها مما يقع تحت الحس ، فهو مجرد أسماء •

وعلى هذا الأساس تصوّر مطران الله فكراً على أساس من طبيعة فكره ، ومطران فى هذا الاتجاه ، واضح عنده عملية تزويده الله بالصفات البشرية تلك العملية التى تعرف اصطلاحياً بالانسانوتية — Anthropoworphism ( عن اسماعيل مظهر ) •

وقد انساق مطران الى أن المسمى الذى فى الوجود ، هو الله ،  
وتصور الله فكره ، أما الأسماء فهى الكائنات • ومن هنا كانت عملية الخلق  
عنده عملية تمثل ذهى ، فاض بصوره ، فكان العالم •

على أنه فى الإمكان ، اتخاذ هذه الفكرة ، أساسا للتوسع فى مبحث  
المعرفة عند مطران ونظريات ما وراء الطبيعة فى شعره • على أن هذا  
التوسع يكون غير مأمون فى نتائجه النهائية ، لأن مطران ، لم يكن فى تفكيره  
هذا معبرا عن فلسفة فكرية تمثلت بجميع دقائقها فى ذهنه فأدركها ، وانما  
كانت اتجاها ينبع من طبيعته ، فهى من هنا ، لا يجب الرجوع بها الى  
الأصول ، الفلسفية عند روسلين Roscelin وأبيلارد Abelard ،  
وان ذكرتنا بها فى عمومها (٢١٧) •

---

(٢١٧) فيكتور كوزين : منتجات من الفلسفة المدرسية فى القرون  
الوسطى ، الفصل الثالث  
و Kuno Fischer فى Geschichte der Neuern Philorophie.  
هيدلبرج ١٨٩٧ — المجلد الأول — « فلسفة القرون الوسطى » •

## المبحث الثانى عشر

### العاطفة والفكرة \*

فى الشعر ومنزلتها فى شعر مطران

— ٣ —

### العاطفة والفكرة

قد يبدو للبعض أن الاتجاه الاسمى Nominalist الذى ظهر به خليل مطران ، يرجع بأصل إلى فلسفة الفيلسوف الفرنسى له رُؤَا Le Roy الذى بعث الإسمية من جديد فى الفكر الفلسفى فى عصرنا هذا ، وذلك على اعتبار أنهما متعاصران ، وأن Le Roy نال من ذبوع الاسم فى موطنه بفرنسا ، ما جعل مطران — وله اطلاع كبير على مختلف مناحى الثقافة الفرنسية الحديثة — يتأثره ، ومن هنا كان ظهوره بالاتجاه الإسمى • غير أن مثل هذا التفكير عقيم فى الواقع ، لأن الفكر ، التى دارت فعلا فى رأس مطران — كما قلنا — آتية من قبل طبيعته التى ركب عليها • فهى لا تعود بأصل إلى الخارج ، وبالتالي فهى منفصلة فى صلتها عن الفلسفة الإسمية التى قال بها Le Roy • ولما كانت فكر مطران آتية من قبل طبيعته الفنية ، فقد انساق خليل مطران مع هذه الطبيعة لاستخلاص النتائج الحتمية التى تترتب عليها ، وذلك على أساس من عقيدته الدينية ، وهى المسيحية الخالصة • ومن هنا كان التمازج بين الاتجاه الإسمى والعقيدة المسيحية عند مطران • والواقع أن الله يتجلى للنظر من خلال شعر مطران — كما قلنا — لا فى صورة مبدع ( خالق ) للكون على أساس الخلق Creation ، ولا على أساس الفيض والصدور كما ذهب إلى ذلك أفلوطينيوس وتابعه فيها بعض آباء المسيحية ، وإنما على أساس اعتبار أصل عملية الخلق فى

التمثل والتخيل • ومن هنا يجوز القول إن مطران يبدو للنظر انسانا يتجه إلى تمجيد الطريقة التخيلية ، وشجب الطريقة العقلية في فهم الوجود ، وإدراك حقيقتها ، وهو بهذا الاتجاه يعبر عن حقيقة الفلسفة الإسمية • فهو في قصيدة « المنديل » ( الديوان ١٩٠ / ١٩٣ ) يتمثل حاله • وعن طريق التمثل يعطى نفسه حقيقتها الواقعية وهكذا تبرز عملية الانتهاء إلى الحقيقة دائما عند مطران من عملية التمثل والتخيل • أما هذه الحقيقة ، فهي الحقيقة الواقعة تحت دائرة الحس ، والخيال الذى بالإنسان يقدر عن طريق مسه الأشياء أن يستحضر صورة منها ، ، هذه الصورة هى الصورة الحقيقة المركبة ، وهى فى صميمها اسم على مسمى ( الديوان - قصيدة الوردتان ٣٥ / ٣٦ البيت السادس ) • أما المعنى الحقيقى فيقصر الخيال عن استحضاره ، آية ذلك قوله :

ولكل جزء من دقائقها معنى كمعنى الكل لم يرم  
(رثاء ابراهيم اليازجى ٢٧٤-٢٧٦)

وهكذا يبدو لنا مطران مع القائلين بإمكان المعرفة ، ولكن على أساس إضافى relative مستمد من الواقع المبذول الحس • وصدور هذا الاتجاه الفلسفى من شخص يمطران طبيعى جدا ، لأن ملكة الخيال غالبة على بقية الملكات فى طبيعته • وهو استنادا إلى هذه الأسس يتنزل على أساس البداهة intuition الذى يحجب وراءه عملية جدل نازل داخلى ، إلى النظر فى خالق الوجود • ومطران يستعين على توضيح فكرته الأساسية عن الخلق ، بمقررات من العلم ممزوجة بصور من اللاهوت المسيحى • فالخلق عنده عملية توازن قائم على توحيد حدود مختلفة وتنسيق عناصر متباينة ، هى فى أصلها قبل أن تتزن تكون فى حالة عماء صرف • • •

أما كون الخلق أساسه الموازنة فواضح فى قوله من قصيدة « الوردتان » ( الديوان ٣٥ ) :

- ٨ : ونور الله بابتسام  
 ٩ : وزان ما فيه من نظام  
 ١٠ : فعقب الشمس بالظلام  
 ١١ : وأنهض الشاهق الأشما  
 ١٢ : ومد ماء جرى خضما
- تمثيله الباهر البديع  
 بكل ضرب من البديع  
 ودبح للعام بالربيع  
 وأقعد الغور فاستكان  
 وتحت النار في أمان

وهو يستشف الموازنة وراء مظاهر الكون المتضادة فيقول في قصيدة « مقتل بزرجمهر » ( الديوان ١٠٠ ) •

- ٢٤ : لكن خفض الاكثرين جناحهم  
 ٢٥ : واذا رأيت الموج يسفل بعضه
- رفع الملوك وسود الأبطالا  
 الفيت تاليه طعى وتعالى

وهكذا نجد مطران يبصر وراء التباين الملحوظ على الناس ثم وراء المظاهر المتضادة في الكون ، عنصر الموازنة وأساس هذه الموازنة غلبة قوى الحب ( الجاذبية ) • وإذا فهي الأساس في قيام الوجود ، وهذا واضح في قوله من قصيدة « تبرئة » ( الديوان ١٩٧ / ١٩٨ ) •

- ١٨ : أليس الهوى روح هذا الوجود  
 ١٩ : فيجتمع الجوهر المستدق  
 ٢٠ : ويألف الذر وهو خفى  
 ٢١ : ويحتضن الترب حب البذار  
 ٢٢ : وهذى النجوم أليست كدر  
 ٢٣ : عقود منثرة بانتظام  
 ٢٤ : يقيدها الحب بعضا لبعض
- • • • •
- بآخر بينهما أصرة  
 فيمثل في الصور الظاهرة  
 فيرجعه جنة زاهرة  
 طواف على أبحر زاخرة  
 على نفسها أبدا دائرة  
 وكل إلى صنوها صائرة

غير أن هذه الجاذبية التي تمسك على الأشياء نظامها وتشدها موحدة إياها في نظام تحمل معها قوى دافعة وهكذا يحمل كل كائن وراء قوى التماسك فيه ميلا إلى الانطلاق • وهذا المعنى يبدو واضحا في قوله

« كل مستأسر يود انطلاقا » ( الديوان ٢٨ ) • واذن فكل كائن يحمل في تضاعيفه أسباب فناءه ، والوجود يخفى وراءه أسباب العدم ، وهذا المعنى صريح في قوله ( الديوان ٢٢٧ : ) :

٥ : لا عتب على الحمام ، هو الظلمة والحياة والنور  
٦ : هو الأصل الأزلى الأبدي والنور حدث زائل  
٧ : فاذا أزهر شارق في دجنة ، فهو يكافحها وينافيهما  
٨ : الى أن ينقضى سببه فيتضاءل ثم يتلاشى فيها

وإذا كان كل كائن يحمل في كيانه أسباب الصراع بين الظلام والنور ، بين العدم والوجود فهو يحمل في أسباب هذا الصراع المقدّر له ، وإن كان هذا المقدّر ، يتوقف ظهوره ، على عنصر الزمان ، الذي يتكشف القدر مع انبساطه • وهذا المعنى تجده في قصيدة « الطفل الطاهر » :

.....  
.....  
عما تكن مشيئة الاقدار ( الديوان ٢٤٣ )

والوجود كنظام بارز من الفوضى ، ونور بزغ في الظلام ، الأساس في ظهوره على النظام الذي هو فيه ، قاعدة الاحتمال المحض ، فهو يقول في قصيدة « الوردتان » ( الديوان ٣٦ ) :

١٦ : نثرت نثرا فجاء نظما بديعه حلية البيان  
١٧ : وكل بيت منه استنما قصيدة تخلب الجنان

فكون الخالق أبرز الكون منتظما ( ويعبر عن ذلك بأنه جاء نظما واستنم قصيدة خلافة ) على أساس رمية كيفما اتفق ( ويعبر عن ذلك بأنه نثرها نثرا ) تبين أن مطران أدرك بفطرته السليمة الصافية الصلة التي

ترتبط الواقع الذى فى الخارج بالممكن ، مثل هذه الصلة فى صورة شعرية رائعة ، فارتأى أن النظم ليس إلا نثرا فى صميمه ، وما فيه من الترقيع ليس إلا نتيجة للأصل المنتظم الذى يحمله الخالق فى وجوده ، فلا يصدر منه إلا المنتظم •

وهو يصور خروج العالم من العدم إلى الوجود ، على أساس من تمازج الصورتين العلمية المادية التى كانت شائعة فى أواخر القرن التاسع عشر ، والدينية كما جاءت فى أول سفر التكوين (Genesis) ، فالوجود أول ما برز منه هو النور ، بزغ من خلال الظلام ، وفى الصراع بين النور وقوى الظلام يتكون تاريخ هذا العالم ( الديوان ٢٧٧ ) وهذا التفكير بما فيه من الثنائية ، يبين أن مطران أحس بالصراع الواقع فى عالم الطبيعة ، على أن الوجود ما برز من العدم — حتى تدرج تبعا لنظريتي كانت Kant ولا بلاس Loplac حتى أنتهى إلى الصورة التى هو عليها الآن • وهذا واضح فى قوله إن الخليقة كانت فى الأصل نثرات من الهباء ، « ما تراخى منها فألف جرما ثم أحياء فأتاه جسما هو الشمس » ( قصيدة الاقتران ) — ( الديوان ٢١٩ / ٢٢٣ ) الخمس الخامس • وهو بين نشوء المجموعة الشمسية على أساس من التفكير السديمى فيقول فى قصيدة « الاقتران » ( الديوان ٢١٩ / ٢٢٣ ) •

وكذا الله أنشأ الشمس قبلا حين كان الوجود جرما فسلا  
منه بكرا مضيئة تتجلى جعلت أهله وأتته نسلا  
بأهرا من نجومها الباهرات ( الخمس الثامن )

وواضح أن مطران هنا يستغل الحقائق الفلكية المعروفة لعده فى بيان نشوء الوجود وأثر العلم أوضح فى قوله من قصيدة « مواساة » ، ( الديوان ٢٢٨ / ٢٣٠ ) :

٤ : ظل جرم قد مر فى سمت نجم فحمى نوره أوان المـرور

وهذا البيت يحجب وراءه حقيقة فلكية معروفة • ويتدرج مطران من النظر في نشوء عوالم الأفلاك ، إلى النظر في عالم الحياة ونشأتها ، وهو يرى الحياة موازنة في الأحياء ، ما تفقد هذه الموازنة حتى تخدم فيها جذوة الحياة ، وهذه الموازنة تكون عادة في جانب الحياة أيام الطفولة والشباب ، ومتعادلة أيام الرجولة ، ومائلة الكفة نحو الموت أيام الكهولة والشيخوخة • ومن هنا ترى مطران يرى غنم الحياة مرتبطا بأيام الصبا والشباب • وفي هذا يقول من قصيدة « قلعة بعلبك » ( الديوان ٧٦ / ٧٩ ) :

٣ : يغنم المرء عيشه في صباه      فاذا بان عاش بالتذكـار

أما كيف ظهرت الإنسانية على الأرض فمطران يتابع في ذلك الميثولوجيا الدينية فتراه يصور في صورة رائعة خلق آدم من ضلع حواء في قصيدة « الاقتران » ( الديوان ٢١٩ / ٢٢٣ ) :

بسّطت أنمل اللطيف القدير      في الدجى من أوج العلاء المنير  
فأماجت بالضوء بحر الأثير      وألت بآدم في السرير  
لاجتراح الكبرى من المعجزات

فتحت جنبه وسلت بعطف      منه ضلعا فجاء تمثال لطف  
جل قدرا عن أصله فاستصفى      من دم الصدر لا التراب الصرف،  
وسماه بباهيات الصفات

وواضح في هذا الكلام روح متابعة الميثولوجيا الدينية في وجه خلق آدم وحواء •

إلا أن مطران في عقيدته الدينية الملقحة باتجاه اسمى يظهر إنسانا يرى الانسان نزل الحياة مكبلا بوزر الخطيئة وفي هذا يقول من قصيدة « الوردتان » ( الديوان ٣٥ / ٣٧ ) عن النوردة :



- ٣٦ : خلقت بيضاء كالرجاء      فهم في حبك النسيم  
 ٢٧ : فراح مژدار في الفضاء      مقبلا تغرك الوسيم  
 ٢٨ : فبث في حمرة الحياء      لذلك المنكر الجسم  
 ٢٩ : ذنب تطلتماه قدما      فلبث الورد وهو قان  
 ٣٠ : كذاك جاءت حواء اثما      فعوقب النسل غير جان

ومطران يظهر هنا متأثرا بفكرة الخطيئة التي حلت بالأنوع البشرية ، وهو في إيمانه بهذه الفكرة متأثرة بالعقيدة المسيحية • ولكن تداوله لها يبين أنه تناول ، قريب من تناول الإغريق لفكرات ميثولوجيتهم • ومن هنا يمكن القول بأن مطران متأثر في اتجاهه هذا باتجاهات الفن الميثولوجي الإغريقي •

قد يكون القارئ لمس ما وراء هذه النظرة من ثنائية الأفكار الأساسية عند مطران • وأن هذه الثنائية تبدو في شكل صراع بين الممات والحياة ، بين العدم والوجود • على أن هذه الثنائية قد تكون الفكرة الأساسية التي تقوم عليها حياة مطران ، والتي تنعكس في فلسفته ، وفي شعره • وهي تظهر بصورة أقوى عنده في نظريته للحياة ، التي يتجاذبها عنده الواقع والمثال ، وهذا طبيعي جدا من شخص كمطران خرج إلى هذه الدنيا مكبلا بقيود الخلق ، مربوطا بالدين من جهة وبأوضاع المجتمع من جهة أخرى ، وعن طريق المراجعة أمكن أن يخلص نفسه من النزوات الدنيا التي كانت تستولى عليه ، ولكن هذا الخلاص لم يكن — في الواقع — إلا في الظاهر ، فهو لم يتعد في التخلص منها مرحلة الكبت فاتفق بذلك العتب ، وإن كان يحس في أطواء نفسه بالضيق من هذا الكبت ، وشعره في الواقع تعبير عن هذا الإحساس بالضيق ، يظهر في صورة بين شهوات النفس ونزواتها وبين المثل التي تعلق بها ، بين قوى الشر والخير في الدنيا • ومن هنا يمكن أن نجد أصلا عند مطران في « الثنائية » التي يظهر بها ، ظلما ونورا ، عدما ووجودا ، موتا وحياة ، رذيلة وفضيلة ، شرا وخيرا •

ومن هنا يمكن أن نلخص الفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة مطران وحياته في هذه الثنائية ، وهي ليست الا الصراع العنيف بين الواقع والمثال ، ومطران يميل في هذا الصراع مع كفة المثال ، ومن هنا جاء تغليب العقل والفضيلة \* فهو يرى أن اكتساب المعرفة جدير بأن يقدم الإنسان نحو المثل العليا ، فتدنيه المعرفة من الكمال ، وهو يرى من هذا للمعرفة لذة فوق سائر اللذات ( الديوان ٢٢١ ) حيث يقول :

.....  
لذة فوق سائر اللذات  
وشعور بأن في العرفــــــــــــــــان

وهو من هنا يخفف من الخطيئة التي ارتكبتها حواء حين اشتهرت بالعلم فقد الدوام ( الديوان ٢٢١ ) ، ولهذا تراه أقرب الى أن يغفر لحواء خطيئتها ، ألا تراه يقول من قصيدة « الاقتران » ( الديوان ٢١٩ / ٢٢٣ ) عن ارتكاب حواء للخطيئة ( ص ٢٢٢ ) :

فلئن كان فعلها ذاك اثماً      أفلم تغد حين أضحت أما  
بمعاناتها العذاب الجما      روح قدس من الملائك أسمى  
مصدرا للفداء والرحمات

كان خسرانها خسارا جسيما      لكن اعتاضت اعتياضا كريما  
أو لم تؤتتا الهوى والعلوما      فنعمنا وزاد ذاك النعيما  
ما حققنا به من الشقوقات

فلهذا نحبها كيف كنا      أن فرحنا في حالة أو حزنا  
أو جزعنا لحادث أو أمنا      وهواها من الابرين منا  
في صميم القلوب والمهجات

فهنا شعور جميل نحو المرأة ، باعتبارها أما ، وهو يرى في هذه الأموية سر الخلق ( ويعبر عن ذلك بأنها بمعاناتها آلام الوضع وهي مظهر

لا نبثاق حياة جديدة ، تستولى عليها روح الخلق ، ومن هنا جاء تشبيهها بروح القدس • وما يغفر للمرأة خطيئتها • على أن المرأة إن كانت قد أخطأت باعتبار أنها ممثلة للأمم حواء ، إلا أنه من الجناية النظر إلى المرأة وهي غير جانية في ذاتها وشخصها ، نظرة الكائنة التي ساقط الانسان إلى الشقاء •

وفي الأبيات التي نقلناها لك من قبل من قصيدة الاقتتران ، تلاحظ أن مطران وضع المعرفة ( العلوم بحسب تعبيره ) مع العاطفة ( الهوى بحسب تعبيره ) جنباً إلى جنب ، وهذا دليل على الصراع الذي كان يجرى في طبيعته بين الواقع والمثال ، وكما قلنا إن مطران لا يأخذ الواقع كما هو مبذول للحس ، وإنما يتناوله عن طريق التجريد ، وبذلك يجعله أشف من الواقع الكثيف وأقرب الى المثال ، فهو لهذا لا يرى في العاطفة ، وهي أصل حسى إلا كل خير ، حيث يخلع عليها صورا من الإحساسات والمشاعر الرقيقة ، يبرز من بينها الحب ، مربوطا بفكرة الفضيلة والعفة • على أن مطران في التعبير عن هذه الحقيقة تجده واضحا في مقطوعات وقصائد « حكاية عاشقين » ( الديوان ١٥٩/١٩٥ ) • ولكنه يصدم بتجاربيته ومعرفته بالواقع الذي عليه الحياة • ويعرف أن الحب والعاطفة ليسا مربوطين بفكرة العفة والفضيلة ، ومن هنا تجيء قصة « الجنين الشهيد » وصرخته في ختامها :

وما عوقبت غير الطهارة والطفل

( ص ٢١٨ )

وإذن يمكن القول ، إن مطران صدم في عقيدته بالفضيلة وانتصارها على الرذيلة ، ومن هنا تجده غاضبا على نفسه ينعى على المجتمع غلبة الشرور عليه ، ويبرز من بين ذلك نظريته المتشائمة للحياة • على أن هذه الفترة كانت قصيرة في حياة مطران ، فهي لم تكن أكثر من امتحان له ،

وسرعان ما رجع ينظر في الحياة ، عامة فرأى من حوادث الزمان حقيقة واحدة تبرز ، هى :

ولم أر شيئا كالفضيلة ثابتا نبت عنه آفات البلى والمعاطب  
( الديوان ٢٧٦ )

وإيمانه بالفضيلة ، جعله يقف نفسه على الدعوة لها ، ومن هنا نلمس الاصل الاجتماعى الخلقى فى شعر الخليل ، وهو نفسه يحس هذا الوضع الجديد الذى استولى عليه ، فيعبر عن ذلك فى صورة واضحة فى قصيدتى « المنديل » ( الديوان ١٩١ / ١٩٣ ) و « حكاية نشر هذا الديوان » ( الديوان ٢٩٠ / ٢٩٤ ) . ومنه جاءت محاولات الخليل الاصلاحية ونعيه على عصره الرياء والخبث والطغيان وتغلب المشاعر البهيمية والقوى الحيوانية ( الديوان ١٩٢ ) وضياح الفضيلة ( الديوان ١٩٩ ) واستبداد الراعى برعيته ( الديوان ٩٤ ) وجمود الإحساس فى الناس ( الديوان ٤١ ) . وقد يكون من ترديد القول أن نذهب فى استقصاء الخطوط الاساسية للفكرات الاجتماعية المستولية على شعر الخليل ، فهى أفكار يمكن الانتهاء إليها على ضوء التحليلات التى قدمناها بمراجعة شعره مراجعة سريعة . على أنه يمكن القول أن مطران يبدو رجلا مائلا مع الفكرة الفردية التى يضبطها شعر ضامى Collective حتى لا ننتهى الى تفكيك أواصر الجماعات .

أما انتصاره للفردية فواضح فى قصيدة « الطفل الطاهر » ( ص ٢٤٥ ) ، وأما أن هذه الحرية يضبطها شعور ضامى ، فجلى فى قوله « الناس بالناس » ( الديوان ٢٩٣ ) . ومن هنا نجد مطران شديدا فى حملته على التفرد ( بشرفارس ) individualism ( ص ١٠١ من الديوان ) ، الذى لا يضبطه شعور ضامى ولا نزول على حكم المشاورة وعلى هذا يصح القول أن مطران يبرز فى اتجاهه الاجتماعى ديموقراطيا اشتراكيا معتدلا . واشتراكيته المعتدلة تجىء من ايمانه بالموازنة بين الطبقات فى دخلها ، والاعتدال واضح عليها من أنه لا يذهب بها الى حد الغاء الملكية .

واتجاهات مطران الاجتماعية مبثوثة في ثنايا قصائده « الجنين الشهيد » و « الطفل الطاهر » و « شيخ اثينا » و « مقتل برزجمهر » • ومن هنا يمكننا أن نعرف العنصر الفكري الأساسى المستولى على شعر الخليل على أساس دقيق • وهذا العنصر الفكري ينطوى في الواقع على فلسفة الرجل الشعرية — وهى فلسفة سامية — لم تعرف لها العربية مثيلا من قبل من عهد حكيم معرفة النعمان أبى العلاء •

### خاتمة

الآن وقد انتهينا من النظر في العامل الفكري الذى يدخل في تكوين شاعرية مطران • فمن المهم أن نقول كلمتين على سبيل المقابلة والايضاح •

مطران شاعر تجده في شعره منعكس الحياة بصورتها الدرامية ، ومن هنا فهو أقرب الشعراء الذين ظهروا في العربية إلى الشعراء الأوربيين ، خياله في العلوم خيال أفرنجي ، وعاطفته على وجه عام أجنبية وفكراته تحمل أصل الصراع بين الواقع والمثال ، بما لا تتظفر بمثله عند شاعر عربى آخر بنفس القوة والظهور ، ذلك لأن الحياة تجيء عادة عند الشاعر العربى من خلال ذاته وتغيب فيها دون أن تلقى عطفًا على دائرة واسعة من الحياة والشعور والفكر • ومن هنا كان الشعر العربى ذاتيا فرديا فى عمومه ، ولم يتمكن أن يتخلص من ذاتيته إلى اليوم ، وإن كانت محاولة مطران أعظم محاولة في سبيل نقله الأدب العربى من الدائرة الفردية الذاتية إلى دائرة أرحب وأشمل من الحياة دارسا فيها الآداب الاوربية من قبل •

والتنوع هو الصفة الظاهرة على شاعرية مطران ، فشعره يمتد من الدائرة الوجدانية حتى يصل إلى أول آفاق الدائرة التمثيلية ، فهو من هنا يحتوى على شعر الغناء والوجدان والوصف والتصوير والقصص وإن قصر عن احتواء الشعر التمثيلى • كما أن هذا التنوع يظهر في أن شعره يحوى ( م ٢٧ — شعراء معاصرون )

نماذج من الغرض الكلاسيكى وأخرى من الغرض البرناسى كما أنك لا تعدم نماذج عنده من الشعر التأثرى ، وإن كانت الصفة الغالبة على شعر الخليل صفة الغرض الرومانسى . أما الغرض الكلاسيكى فواضح فى قصيدة « ١٨٠٦ — ١٨٧٠ » ( الديوان ٩ / ١١ ) وقد سبقت الإشارة إليها . والغرض البرناسى ظاهر فى قصيدة « بنفسجية فى عروة » ( ابولو ١ : ٦ / ٦ ) التى يصح أن تعتبر نموذجا للشعر البرناسى فى الأدب العربى المعاصر . أما الغرض التأثرى فيظهر بكل جلاء فى قصيدتى « اشتباه الضياء » ( الديوان ١٤٠ ) و « شعر منثور » ( الديوان ٢٧٦ / ٢٧٨ ) . وقد لمس هذا الغرض فى الأولى بروكلمان فى « تكملة تاريخ الآداب العربية » ( ص ٩١ ) والواقع أنه لا محل للقول برومانسية هذه القصيدة كما ظن بعضهم ( المقتطف ٩٦ : ٢٢٩ ) ، لأن الفرق بين التأثرية والرومانسية يرجع إلى أن الأولى لا تعمل على تجريد المشاعر من مجموعة الانطباعات والتأثرات بينما الثانية تجردها ، ومن هنا يجىء ما فى اللون الرومانسى من تغليب المشاعر والخيالات لأنها جرّدت عن العالم التى هى فيه ، وما فى اللون التأثرى من تقييدها بالانطباعات . ومما يلمس فى قصيدة « اشتباه الضياء » تداخل المشاعر مع الانطباعات التى تركها المنظر فى نفس الشاعر ، مما القى نوعا من التداخل والانتشار على الاحساسات والمرئى والصور فى هذه القصيدة ، ومن هنا جاء معنى اشباه الضياء فى القصيدة .

هذا التنوع فى الموضوع ، ثم فى الغرض : الصفة الأولى التى يمكن الخلوص بها من شاعرية الخليل على سبيل المقابلة . أما الصفة الثانية ، فهى اتساع المدى ورحابة الشاعرية ، وهذه صفة يمتاز بها الخليل على جميع شعراء العربية ، فالواقع أنه يمكنك أن تجد فى الشعراء العرب من تفوقوا على الخليل من جهة العمق ، فالعربى مثلا أعمق من الخليل من جهة الفكرة والبحترى وابن الرومى من جهة الخيال والمتنبى من جهة العاطفة ، لكن تجدهم جميعا دن الخليل من جهة اتساع المدى . وهذا الاتساع يعطى الخليل ميزة عمق فى التعبير عن الحياة ، لم يظفر بمثلها

غيره ، لأن التعدد والتفرغ الذى هو من أصول نفسيته يجعله قادرا على أن يعكس الدراما الفنية للحياة فى صورة صادقة • فالمتنبى أو المعرى إن تفوقا على الخليل من جهة التعمق فى حالة خاصة ، تجىء من ذاتهما وتغيب فيها ، منهما دونه من جهة التعمق فى الحياة باعتبار أنها كل يقوم على التنوع والتعدد • وهذه مسألة لا يتنازع فيها اثنان ، إذا ما اتبعا الخطوات التى خطونها فى هذه الدراسة الفنية لشاعرية مطران •

والواقع كما قلنا إن مطران مثل عال لمنحى خاص متميز من نوع جديد فى الأدب العربى ، نعتقد أنه خير مثل للأدب العربى لتمثيله بين آداب الأمم الأخرى •

## البحث الثالث عشر \*

### صناعة مطران الفنية

( توطئة ) : قلنا — فيما سبق — إن أساس الشعاعية إدماج الحياة في الطبيعة الفنية ، وقد تناولنا بالبحث في الفترة الأولى من البحث الحادي عشر وجه هذا الإدماج عند مطران كما تناولنا في الفقرتين الثانية والثالثة من البحث المذكور ، الصورة التي تأخذها الحياة في وجدانه • ومن المهم أن نقول إن هذه الصورة حية ، لأنها تنبع من فيض الوجدان ، تنبع من النفس • وهى بذلك ليست نتيجة لتفاعل الألفاظ وليست وليدة تداعى العبارات والجمال • ومن هنا نعتقد أنه من المهم في دراسة شعر مطران ، النظر في كيفية إفاضة مطران للحياة من صفحة وجدانه • وهو الشيء ، الذى يفيض بنا إلى بحث موضوع مجيء شكل التعبير من الروح الشعاعية المستولية عليه • وأول ما يستوقف النظر في هذا البحث ، ظاهرة التناسب أو ما يسميه البعض الاتزان ( أو التعادل *equipoise* ) بين شكل التعبير والمادة التى يحتوئها التعبير • وهذا التناسب يرجع إلى أن الحياة تفيض من وجدان مطران ، متخذة كساءها التعبيري الذى تظهر رافلة فيه تماما على حدّ قدها • وهذا يرجع إلى ما فى شعر مطران من صناعة فنية تلين اللغة وتعابيرها لما يجيش فى نفسه من خواطر ويجتاح قلبه من خلجات ويستولى على مخيلته من صور •

ومن هنا يمكن القول بأن شعر الخليل يتزن فيه وتتناسب الشعاعية الصافية *poesia* مع الصناعة الفنية • والواقع أن كبار الشعراء والفنانين والآدباء تتناسب عندهم الصناعة الفنية مع الروح الفنية ، ولما كانت الشعاعية فى الشعر هى الروح التى تحل فى التعبير الشعري ، أو



بتعبير أدق ، لما كانت هي الحالة النفسية القائمة وراء الجسم المادى للقصيد ، فإن الكمال Perfection فى الشعر يقوم على أساس الاتزان بين الروح الشعرية والتعبير الشعرى من جهة من جهاته • ومن هذه الوجهة فى وسعنا أن نتكلم عن أن مطران أسمى مقاما من أحمد شوقى ، الذى تغلبت فى شعره الصناعة على الشاعرية • هذا ومن جهة أخرى نجد مطران الشاعر العربى فى العصر الحديث ، الذى تجد فى شعره أكبر عدد من القصائد المحققة لهذه الوجهة من الكمال الشعرى •

والواقع كما قلنا فى البحث الأول من هذه الدراسة ، إنه من الصعوبة بمكان وضع حد فاصل بين الروح الشعرية والتعبير الشعرى ، على وجه قاطع ، وقلنا إنه من الممكن عن طريق النظر فى العناصر المتميزة فى الشعر الادلاء برأى فى هذا الموضوع ، فيحكم الناقد بغلبة الشاعرية على الصناعة الشعرية عند شعراء مثل فرلين ورامبو والفريد دي موسيه وبغلبة الصناعة الشعرية على الشاعرية عند شعراء مثل سولى ده برودوم وكونت ده ليل ويتناسبها عند كورنيل ولامارتين وراسين وثانييه مثلا • وفى الأدب العربى يمكن القول بأن أبى تمام تغلبت عنده الصناعة على الشاعرية بينما ابن الرومى والمنتبى تغلبت عندهما الشاعرية على الصناعة والحال عند البحترى والشريف الرضى اتزان وتناسب بين الشاعرية والصناعة • وهذا التوضيح أظنه كاف لبيان الغرض من الشاعرية والصناعة الشعرية حين أنكلم عنهما • ولما كانت الشاعرية متصلة بأجواء الحياة التى فى وجدان الشاعر ، فإن كيفية إفاضة الحياة من صفحة الوجدان ، لا تعنى أكثر من وجه إلباس الشاعرية المجردة كساءها المادى من الألفاظ ، وربطها فى تعابير وصوغها فى أبحر وأوازن شعرية ، وبتعبير آخر هي وجه صب المادة الشعرية فى الشكل المنظور الذى تظهر فيه • وقد يرى البعض متابعة لبعض آراء النقاد الفيلسوف بنديتو كروتشى الايطالى الذى يترجم عن رأى القديم فى هذا الموضوع لابناء هذا الجيل ، أن المادة الشعرية لا توجد فى وجدان

الشاعر إلا ويوجد معها تعبيرها وشكلها المنظور (٢١٨) . وهذا صحيح من جهة أنه لا يمكن تصور مادة بلا شكل . ولكن أليس في الإمكان على سبيل المفارقة تصور المادة بلا صورة ، لا من ناحية الواقع ولكن أخذاً على جانب التصور ؟ اعتقد أن هذا ممكن خصوصاً وأنا نرى في تاريخ الآداب والفنون : كيف أن مادة معينة تلبس صوراً مختلفة . وكيف أن الفكرة الواحدة والإحساس الواحد والصورة الخيالية الواحدة ، تتخذ قوالب تتباين وتتفاضل في دلالتها على الفكرة وقدرتها على أجوائها وهذا هو سر التغيير والتبديل في شكل التعبير دائماً عند البلغاء أمثال بوسويه وأناطول فرانس ، وهى في الآن نفسه سر المراجعة والتبديل في التعبير عند الرافعى إمام البلغاء في الأدب العربى الحديث .

ولا شك أن هذه المراجعة للعبارة ، ومحاولة تنقيحها بأجراء يد التبديل عليها أو التفسير على بعض أجزائها في حقيقة الأمر لا تخرج عن تدقيق يراد به الانتهاء إلى أن تكون العبارة انعكاس صحيح عن الحالة الداخلية المستولية على نفس الشاعر أو الكاتب أو المنشئ أو الأديب . ومن هنا كان التنقيح وسيلة يعتمد اليها دائماً للانتهاء إلى الصورة التعبيرية التى التى تعكس تماماً ما فى نفوسهم ، يسندهم فى هذا ذوق أدبى خلص بالارتياض إلى كلام البلغاء بسليقة وقعت على الصلات الخفية التى تربط الألفاظ عندهم بما وراءها من المعانى والأحاسيس والأخيلة ، وعلى أوجه الموافقة بين الألفاظ فلا يقع بين أفرادها من الشذوذ أو عدم التالكف شيء . وفى هذا وحده سر التغيير الذى لمسنا طروءه على شعر

---

(٢١٨) Benedetto Croce فى Estetic ، بارى ١٩١٢ — فصل وحدة اللغة والجمال ( البديع ) ص ١٦٥ — ١٧٨ ، وتجد صدى هذه النظرية عند مارون عبود فى نقده لمنهج دراستنا أنظر ذلك فى المكشوف العدد ١٩١ ( ١٣ آذار ١٩٣٩ ) ص ٩ والعدد ٢٣٩ ( آذار ١٩٤٥ ) ص ٤ وما بعده ، وهو فى هذا متأثر بفكرة التلازم بين المادة والصورة ، بين الشاعرية والتعبير الشعري . وتجد رأياً فى هذا الموضوع فى كتاب أصول النقد الأدبى لأحمد الشايب ١٩٤٠ ص ٢٢٥ — ٢٢٨ وله أيضاً الأسلوب ١٩٣٩ ص ١٥٥ — ١٦٦ .

## الخاليل بين الصيغ الأولى التى نشرت ، والصيغ الأخيرة التى أثبتت فى الديوان (٢١٩) .

والحقيقة أن مطران من شعراء الصناعة الفنية فى الأدب العربى .  
فتراه ينظم القصيدة ، ثم يعيد النظر فى أعطافها يطلب فصاحة الكلم  
وجزالة اللفظ وبسط المعنى وإبراز الفكرة واتقان البنية وإحكام القافية  
وتلاحم الكلام بعضه ببعض . ومن هنا جاء الجهد المبذول فى صياغة شعره ،  
والصناعة تظهر فى تهذيبه تعابير الشعيرة وصقل ألفاظه بحذف غريبها  
أو متنافرها وحرصه على انسجام موسيقاه الشعيرة وتحريره مساواتها  
وجريه وراء التناسب بين الفقرات والجمل . ومن هنا جاءت جزالة شعره  
وحسن سبكه وخلوه من الفضول اللفظى .

ومطران فى هذا يحذو حذو مدرسة خاصة ، هى مدرسة شعراء الصناعة  
الفنية التى أمامها زهير بن أبى سلمى ومن أنجب تلاميذها الحطيئة وأبى  
تمام ومسلم بن الوليد وعبد الله بن المعتز (٣٠) — ومن هنا جاءت الصلة  
القوية التى تربط مطران فى صناعته الفنية بأبى تمام فى صنعته الفنية فى  
شعره . وآثار هذه الصلة واضحة فى عبارتهما غير أن مطران يفترق عن  
صاحبه فى أن صناعته فنية قائمة على أساس التناسب بين الفكرة والعبارة ،  
ومن هنا كانت صناعته خاضعة لمعانيه المبتكرة وأخيلته وأحاسيسه ، يقابل  
ذلك أن صاحبه أفسدت عليه قوة صناعته شاعريته فى كثير من المواضع ،  
وجرى وراء الصناعة وكأنها مقصودة لذاتها ، ومن هنا كان تعلقه بالبديع :  
وتكلفه الطباق والجناس والاستعارة والتقسيم حتى ذهب ذلك بالكثير

(٢١٩) انظر الدراسة ص ٨١ س ٢٤ وما بعده وص ١٢٣ س ٦ وما بعده  
وص ١٢٤ — ١٢٦ وانظر تعليق النقادة اللبناني مارون عبود على ذلك فى مجلة  
المكتشف البيروتية العدد ٢٣٩ ( ٤ آذار ١٩٤٠ ) ص ٤ وفيما يلى تفسير  
كاف يرد رايه .

(٢٢٠) أحمد الشايب فى الاسلوب ، الاسكندرية ١٩٣٩ ص ١٥٩ .

من روعة شعره وجلاله (٣١) — وهذا موضع الافتراق بين مطران وأبى تمام ، فمطران مع عنايته بالصناعة ، إلا أن الصناعة عنده غير مطلوبة لذاتها وإنما لتكون وسيلة لبسط المعنى وإبراز الفكرة في صورة تتفق مع جلال المعنى وروعة الفكرة ، أما أبو تمام فعنايته بالصناعة انقلبت الى أن طلب الصناعة لذاتها ، ونسى أنها وسيلة كانت عنده لما تحمل وراءها من معنى وفكرة • وهكذا تغلبت الصناعة على الشاعرية عند أبى تمام • بينما هما تتناسب وتوازننا عند مطران •

هذا التناسب بين الشاعرية والصناعة هو الأساس الذى ينبع منه فن الخليل • فأنت ترى أن الأصل الشعري هو الذى يملك على صناعته مداخلها ، وهذا واضح فى الامثلة التالية :

يقول الخليل فى قصيدة « فاجعة فى هزل » ( مجلة أنيس الجليس ، م ١ ج ١٠ ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ) :

١٢ : كالشمس فى اليوم المطير اذا انحلت

كان الضياء مضاعف الللاء

غير أن هذا البيت يثبت فى الديوان فى صيغة أخرى إليك نصها ( الديوان ١٦ — ١٧ ) :

١٣ : كشمس أيام الشتاء إذا انجلت عاد الضياء مضاعف الللاء

فالصيغة الأولى أقصر فى الدلالة على الصورة الشعرية التى فى ذهن الخليل من حيث أنها جزئية بينما هى فى ذهنه كلية • وأنت تراه عمم الصورة الأولى على كل أيام الشتاء وشموسها فانفرجت نتيجة لذلك الحقيقة التى تحجبها الصورة فى مدى أوسع وأرحب من المدى الأول • كذلك تغيير لفظة « كان » بلفظة « عاد » يريك مثلاً فى دقة الصناعة حيث لمس الناظم ، أن لفظة « عاد » تنشر فى الذهن صورة الشمس على أساس

عودتها أكثر إشراقا ، وهى بذلك أدل على المعنى من لفظة « كان » التى  
تتشر معنى الكينونة • كذلك قول الخليل فى قصيدة « النرجسة » ( أنيس  
الجليل م ٢ ج ٨ ص ١ : ٣ - ٣٠٢ ) •

- ٢ : غلبت حميته هواه لعرسه  
٥ : كانت تقبلها وتسقيها معا  
٦ : حتى اذا جاءها منعى الحبيب  
٧ : وكأن ذاك الخطب مما راعها  
٨ : سالت مآقيها وجف فؤادها  
٩ : وتفتقدت فى اليأس زهرتها التى  
فنأى أسيفا مستهما موجعا  
كالأم وهى تضم طفلا مرضعا  
فأوشكت مما شجاها البين أن تتصدعا  
ما كان قبل وقوعه متوقعا  
أسفا وأذكى البين منها الأضعا  
كانت لها أملا وكانت مفزعا

فإنها تغيرت كلية فى الصيغة المثبتة فى ديوان الخليل ص ٤٤ وإليك  
نصها كاملا :

- ١ : داع دعاه إلى الجهاد فأزمعا  
٢ : غلبت حميته هواه لعرسه  
٣ : وقضت « أمينة » بعده أيامها  
٤ : غرست بصحن الدار زهرة نرجس  
٥ : كانت تبالغ فى رعايتها كما  
٦ : حتى اذا ما جاءها عن بعلها  
٧ : شقت مرارتها عليه وأوشكت  
٨ : وكأن ذاك الرزء قبل وقوعه  
٩ : فتفتقدت يوما أليفتها التى  
١٠ : فإذا بها ذبلت كزهرة حبها  
١١ : ذبلت وحلاها الندى فكأنها  
سفرا وجاد بنفسه متطوعا  
فنأى وودع قلبه إذ ودعا  
فى الحزن غير أمينة أن تفجعا  
لتكون سلوتها إلى أن يرجعا  
ترعى عيون الأم طفلا مرضعا  
نبأ أصم المسمعين وروعا  
من هول ذلك الخطب أن تتصدعا  
مما شجاها لم يكن متوقعا  
كانت سلتها حسرة وتوجعا  
كلتاها نمطا وعوجلتا معا  
عين أسال الحزن منها مدمعا

وأنت لا يخطئك الدليل في أن طلب تمام التناسب والمطابقة بين صورة التعبير والمعنى هو الذى ساق الشاعر في إجراء هذا التبديل . وربما كانت الصيغة الأولى تبدو كاملة من حيث تدل على المعنى . ولكن قصورها يبدو للنظر بالمقارنة بالصيغة التالية . والرغبة في الاستكمال هى التى دفعت الناظم إلى إجراء يد التبديل وبعض التغيير على بنائها . فمثلا تبديل عجز البيت الثانى من « نأى أسيفاً مستهما موجعا » إلى « نأى وودع قلبه اذ ودعا » خلع على القصيدة جوا لم تكن فيه من قبل وقوى الحالة النفسية التى يتضمنها عجز البيت وذلك على أساس تعبيره عن الإحساس فى صورة إيحائية بدلا من الصورة المباشرة التى رسمها فى الصيغة الأولى . كذلك التبديل الذى أحدثه الناظم فى البيت الخامس اضطر إليه لإحكام الفكرة ، والحق أن الفكرة مقلقة فى عبارتها الأولى لأن الزهرة التى غرستها « أمينة » بعد سفر بعائها لتكون سلوة لها حتى يرجع ، لا تجعل وجهها يتصور تقبيلها ، وان كان وجه الرعاية هو الطبيعى والغالب . وهكذا نجد الرغبة فى إحكام الفكرة هى التى تمسك على هذا التبديل أسبابه . على أن هناك حالات كان التبديل فيها سببه الرغبة فى تصحيح خطأ وقع فيه الخليل ، كتلك الأبيات التى سبقت إليها الإشارة من قصيدة « وفاء » فى مبحث آثار مطران ( ص ١٢٣ - ١٢٤ ) ، فمطران يروى لنا أن السبب فى هذا التغيير هو تحاشى الوقوع فى صيغة نحوية ضعفها النحويون ( أنظر عن ذلك ما يذكره فى المجلة المصرية م ١ ج ١٠ ص ٦١٥ - ٦١٦ ) ، أو إبدال كلمة بأخرى أوقع وأكثر مواءمة للمكان التى كانت فيه الأولى فى جو البيت ، من إبدال لفظة « نهضت » بلفظة « فبرزت » فى البيت العاشر من قصيدة " فاجعة فى هزل » ( الديوان ١٦ ) ولفظة « نبأ » بلفظة « منبىء » فى البيت الأول من قصيدة « ان من البيان لسحرا » ( الديوان ٣٧ - ٤١ ) ، وفى هذه القصيدة

تغييرات من هذا الباب من ذلك تغيير « الاسود » بلفظة « الليوث » في البيت التاسع عشر ، وعبرة «نقما كبائر» بعبارة « واطرالواتر » بمعنى ثارا اطالبه في البيت الحادى والعشرين منه ، ولفظة « حاضر » بلفظة « غابر » في عجز البيت الرابع والاربعين . وهذه التغييرات جميعها خاضعة لصناعة فنية ، رأت في اللفظة التى اثبتتها محل الاولى ما تؤثر من أجله في الموقع الذى كان لها من الكلام . وفى الجو الذى تعيش فيه العبارة (٢٢٢) . وإدراك سر هذا التفاضل بين الألفاظ متأخذة ، راجع إلى ما استزاده الخليل من فن اللغة وبلاغة العرب وأسرار تأليف التراكيب فى العربية مع الزمن .

وقد تكون جميع الأمثلة وان دلت على الغرض المقصود منها ، لا تدل على الصناعة الداخلية التى تدور مع تأليف العبارات والتراكيب حين نظم القصيدة ، وهذا صحيح ، ولكن هذا مقدمة لتلك ، وقد يكون من المفيد هنا اثبات هذا الخمس من قصيدة « الجنين الشهيد » ( الديوان ٢١٣ ) .

دعنا نرى كيف ارتفع  
من تحت الأرض إلى السماء  
ويفتنض جلاباب الظلام  
ليخلعها  
وعاد فغير لفظة ليخلعها  
ليرفعها  
على أنه لم يثبت عندها هاتين  
الصورتين فعاد وغيرهما وقال :

فهنا الشاعر قال : ويقلق أزرار السماء لتسرعا ) فى عجز البيت الأول . وفى صدر البيت الثانى قال : « ويفتنض جلاباب الظلام ليخلعها » ، وعاد فغير لفظة ليخلعها بلفظة ليرفعها . على أنه لم يثبت عندها هاتين الصورتين فعاد وغيرهما وقال :

وكان يهم الصبح أن يتطلعا	ويفتنض أزرار السماء ليسطعا
ويرفع ثوب الليل عنه ليخلعها	فلم يطو منه الذيل إلا وقد وعى
دما طاهرا	أجراه اثم فتى نذل

(٢٢٢) انظر عن ذلك : عبد القادر الجرجاني فى دلائل الإعجاز ص ٣٨ ، ٣٩ والشايب فى أصول النقد الأدبى ص ٢٣٣/٢٣٤ .

فهنا الفكرة المتسلطة على ذهن الناظم ، أن بطله القصة ذهبت مع عشيقها قبيل الصبح إلى خلوة حيث استسلمت له تحت تأثير إغراء شديد تعرضت له • والشاعر مدفوعا بصناعته لاحظ إمكان استحداث الطباق بين هذه الفكرة وصورة الصبح وهى تفتض اضرار السماء ويرفع ثوب الليل عنه ليخلعه ، فلم يكد يطوى الليل ذيله إلا وأدرك دما طاهرا يسيل من فتاة غرر بها فاستسلمت لرفيقها • والتدقيق فى إجراء هذا الطباق وملاحظة أجزاء الصورتين ، وأن تكون الصورة التعبيرية مبرزة الفكرة وبأسطة المعنى هى المحركة فى هذا المقطع لما جرى من تغيير وتبديل • وفى هذا المثال يتضح كيف أن الفكرة والصنعة معا أمسكتا على الخليل صياغة تعبيره •

## - ٩ -

لما كان التعبير يترجم عما تحته ويعكس ما وراءه ، فهو يجىء عادة من الروح التى فى نفس المنشئ أو الكاتب أو الأديب أو الشاعر • وهذه الروح تبحث عن جسدها التعبيرى لتحل فيه وتظهر به فى أسلوب تتخذه من طبيعة الشاعر ، وما فى خزائنه ذاكرته من الألفاظ ، ثم هى بعد ذلك تريد زينتها عادة من فن الشاعر (٢٣٣) — وبحث الروح أولا عن جسدها ، ثم عن زينتها ثانيا ، يريك أن التعبير من حيث هو أسلوب يخضع للروح الشعرية فى الشعر ، ومن حيث الزينة الداخلة عليه يرجع إلى صنعة الشاعر • واذن يجب أن نفرق فى دراسة التعبير بين هذين الوجهين • أما الوجه الأول فهو مقصدنا فى هذه النظرة • ولما كانت الروح الشعرية تبدو خصائصها فى طبيعة الشاعر الفنية • فإن تلخيص القول فى طبيعة مطران الفنية هو

---

(٢٢٣) البحث الأول ص ١ س ٣ وما بعده وكذلك محمود شاكر فى مبحثه النفيس « الشعر » بالرسالة ، العدد ٣٥٢ ص ٥٨٤ س ٢٦ وما بعده •



صفة تعدد الجوانب وتركب الذاتية • ومن هذه الصفة تجيء بقية خصائصه على ما بينا في بحثنا لطبيعته الفنية في المبحث الحادى عشر • وهذا التعدد في الجوانب والتركب في الطبيعة يضفيان عنصر التعدد والتركيب على أفكاره وأخيلته ومعانيه وأحاسيسه ، وقد لمسنا هذا في دراستنا لشاعريته في المبحث الثانى عشر • وهذا التعدد والتركيب في عناصر الشاعرية يظهران تركيبا في عبارته وفي موسيقاها • وهذا التركيب في العبارة واضحة في كل شعره ، وقصيدته « المساء » ( الديوان ١١٩ / ١٢١ ) و « الأسد الباكى » ( الشعراء الثلاثة ٣١٥ / ٣١٦ ) و « فى ظل تمثال رعمسيس » ( المقتطف ٦٤ : ١٢٩ / ١٣٤ ) ، وجميعها من أروع شعره ، يظهر فيها تركيب العبارة ، من جهة تداخلها بإحكام التركيب شرطا وجزاء واستثناء وترتيبا واستتباطا ، فعبارته مقسمة متتدة ، وهذا واضح فى ختام قصيدة ( المساء ) : ( ٢٢٤ ) •

٣٤ : ولقد ذكرتكَ والنهار مودع

والقلب بين مهابة ورجاء

٣٥ : وخواطرى تبدو تجاه نواظرى

كلمى كدامية السحاب ازائى

٣٦ : والدمع من جفنى يسيل مشعشا

بسنى الشعاع الغارب المترائى

٣٧ : والشمس فى شفق يسيل نضاره

فوق العقيق على ذرى سوداء

---

(٢٢٤) الأبيات ١ - ٩ من القصيدة ص ١٥١ من الدراسة ومن ١٨ - ٢٢ ص ١٥١ منها ومن ١٨ - ٢١ ص ١٤١ منها ومن ٢٢ - ٢٨ ص ١٣٧ منها وهكذا يمكن تكوين فكرة عامة عن القصيدة من مطالعة معظم اجزائها معا .

٣٨ : مرت خلال غمامتين تحدرتا  
وتقطرت كالدمعة الحمراء

٣٠ : فكأن آخر دمعة للكون قد  
مزجت بآخر أدمعى لراثائى

٤٠ : وكأننى أنست يومى زائلا  
فرأيت فى المرأة كيف مسائى

وأنت ترى التطبيق فى ختام القصيدة بين الخارج والحالة الداخلية  
( النفسية ) للشاعر ، وهى صورة تركيبية كما هو واضح للنظر .

وهذا التركيب فى التعبير الذى يقابله تركيب فى الفكرة ، مع ميل مطران  
نحو التحليل ، وتقصى اجزاء الصورة وربطها والعمل على ضبط النسب بين  
خطوطها والتدقيق فى مزجها ، يظهر فى شعره إشاعة للصورة الشعرية فى  
أكثر من بيت ، واستقصاء لاجزائها فى عدة أبيات . مثال ذلك انه يقول  
من قصيدة « بنفسجة فى عروة » ( ابولو ١ : ٦ / ٨ ) فى وصف طفل رأى  
بنفسجة فى عروة الشاعر وذلك بعد أن ينتهى من وصف الزهرة :

- |                               |                          |
|-------------------------------|--------------------------|
| ١٢ : راودنى الطفل حين أبصرها  | عنها بما للصغار من حيل   |
| ١٢ : مطوقا فى التماسها عنقى   | وسامحا ما أشاء من قبل    |
| ١٣ : فاستلها من مكانها وأنا   | أدفعه دفع من يرغبه       |
| ١٤ : كم من حبيب وأنت تبعده    | تصده صد من يقربه !       |
| ١٥ : من ذلك الطفل ؟ صورة بلغت | بها العناية غاية الحسن   |
| ١٦ : فظن ما حسن امه ، ولقد    | أقول بالغ ما شئت بالظن ! |
| ١٧ : أعطيته زهرتى فقلبهـا     | هنيهة محسنا سياسته       |
| ١٨ : حتى اذا ما قضى لبانتبه   | وكاد يبدى لها شرسته      |
| ١٩ : توثبت أمه وقد لمحت       | ما كان منه ، حقيقة القدم |

- ٢٠ : وارتجعتها منه مبالغة  
 ٢١ : فروت العين من محاسنها  
 ٢٢ : ثم اعادت الى ضائعتي  
 ٢٣ : أأصلحت من وليدها خطأ  
 ٢٤ : أم أدركت ما أكن من شغف
- لديه بالترضيات في الكلم  
 وانتشقت عطرها على مهل  
 موردا وجهها من الخجل  
 وليس فعل الوليد بالزكر ؟  
 بها ، فباحث بأنها تدري ؟

في هذه الابيات التى نقلناها لك تقع على مثل واضح من اشاعة الصورة الشعرية في أكثر من بيت ، واستقصاء لكل جزء منها في بيت . والسبب في ذلك واضح . غالبية المنفرد يضيق عن استيعاب الصورة الشعرية بتفاصيلها ، والفكرة بجزئياتها ومقوماتها . ولما كانت دقة الوصف متسلطة على مطران مع الميل إلى تنسيق المعانى وترتيبها ومتابعة الفكرة حتى تتجلى والاسترسال مع المعنى حتى يأتى على آخره (٢٢٥) ، وذلك على اعتبار أنه شاعر متميز من جهة الفكر والخيال ، لذلك تراهما يجيئان عنده في صورة مركبة . وتحليل هذا التركيب ثم بسطه يحتاجان إلى قدرة على التنسيق والعرض ، ومن هنا جاء طابع التنسيق المنطقى على عبارته ، وهو مظهر لتداخل الفكرة في تكوينها ، أو بالتالى دليل المراجعة وأثر الصنعة ، وهذا أوضح ما يكون في قصيدة ( المساء ) التى سبقت الإشارة إليها .

وطابع التنسيق المنطقى في عبارة مطران ظاهر بوضوح ، مثل ذلك قصيدة « وقفة في ظل تمثال رعمسيس » ( المقتطف ٦٤ : ١٢٩ / ١٣٤ ) ، ففيها تجد آثار العقل والصنعة في إحكام العبارة ، وفي اتقان الصنعة بتأليف التراكيب بنؤدة يظهر فيها تداخل الفكر وعمل العقل ، الشيء الذى يجعل عبارته متدة وموائمة للمعنى الذى تحمله في داخلها . ومن هنا كان شعره بريئا من المتناثر والاغراب مع تجنب الفصول وتحرى القصد في العبارة وحسن التناسق بين الجمل وبينها وبين المعانى حتى بدأ محكما متقنا

ملحوم الجوانب ، قد عمل فيه العقل والذوق بجانب العاطفة • ومن هنا كان شعر مطران يخرج مخرج المنثور في سلاسته وسهولته واستوائه وقلة ضروراته ، وهذه الميزة هي التي يتطلبها بعض نقاد الأدب القدماء في المنظوم الجيد (٣٢٦) • غير أن بعضهم قد يراها ، تجعل الشعر أقرب الى النثر ، ولما كان الشعر لغة الانفعال ، فمن هنا يجب ألا يحتمل المراجعة ، وعند هؤلاء أن مطران شاعر نظام غير أن سر القيمة العليا لشعر مطران في هذا الذي ربما أخذ عليه ، فخير الشعر ما جاء أقرب إلى لغة النثر ، دون أن يفقد مقومات الشعر الأصلية ، من جهة اللغة الانفعالية ، والروح التوقيعية • والحق أن اللغة الانفعالية واضحة بجلاء في شعر مطران ، ولما كان انفعاله مركبا ، فقد يبدو مفقودا للوهلة الأولى ، والواقع أنه موجود ، لكنه ينبع من التناسب بين العبارة والفكرة ، بين الصورة • وهذه هي موسيقى المعاني التي يتطلبها بعض المجددين في الشعر كالدكتور أبي شادي وأضرابه من الرومانسيين ، وهذه الموسيقى تلحظها بقوة في قصيدة « تذكاري » ( الديوان ١٧١ / ١٧٣ ) ، فإن في المعنى والفكرة اللذين تحملهما القصيدة من روح الانفعال ، ما استولى على التعبير فظهرت فيه موسيقاها • ولما كان التوقيع ( الايقاع ) خاضعا للموسيقى فحكمه هذا حكمها ، فهي لا تظهر في شعر مطران في الصورة التي تفتك وتلمس سمعك من مجرد تلاوة القصيدة ، لأنها لا تنبع من الالفاظ ، كما هو الحال في شعر البحتري وأحمد شوقي • ولهذا فانك بمعاودة القراءة تكتشف عنصر الايقاع الذي يبدو لك للوهلة الأولى ضائعا ، يبرز لك مقسما على أبيات القصيدة كلها ، ينساب مع أبياتها ويكر في اثنا عشر بشكل يتناسب مع المعنى ويساير الفكرة • ولهذا تجد أن الموسيقى في قصيدة « بنفسجة في عروة » التي سبقت إليها الإشارة خفية تكاد لا تلمس نظرا لأن عنصر العقل يغلبها • وذلك بعكس الحال عندما

تكون الفكرة المستولية على القصيدة هي عنصر الانفعال ، فإن الموسيقى عندئذ تبدو للوهلة الأولى في صورة تستوقف السمع والمشاعر .

وتداخل الفكر في تأليف جمل مطران وتركيب عبارته — وهي نتيجة للصنعة التي لا وجود لها بدون عنصر الفكر — يجعل عنصر الانفعال يخفت صوته ويتخلل ، ومن هنا تجزل ألفاظ مطران وتوجز جملة وتقوى تعابيره . ومن هنا ليست لغته انفعالية ، وإنما هي لغة انفعالية خلخلها الفكر وخلخله الفكر للانفعال هي التي تجعل الألفاظ المجزلة تدور على لسانه في أثناء صوغ عبارته الشعرية . أما اذا عبر مطران عن انفعاله مباشرة بدون أن يترك للفكر دورا كبيرا في خلخلتها ، فإن ألفاظه ترق وكلامه يحلو وعبارته تكتسى الرونق والبهاء ، مثال ذلك قصيدة « كان » ( الديوان ١٩٤ / ١٩٥ ) وفيها يقول :

- |                          |                      |
|--------------------------|----------------------|
| ١ : سررت في العمر مرة    | وكنـت أنت المسـرـه   |
| ٢ : كانت حياتي روضا      | وكنـت في الروض نضرة  |
| ٣ : وكان غصنا شـبابي     | وكنـت في الغصن زهـره |
| ٤ : وكان فكري سماء       | وكان حبك فـجره       |
| ٥ : وكان حسـنك يوحى      | إلى يـراعى مسـره     |
| ٦ : وكان لحظك يهدى       | إلى بيـانـي مسـرحه   |
| ٧ : وكان ثغرك يملئ       | على سماعـي دره       |
| ٨ : وكان طيبك يهدى       | إلى ثنائـي نشره      |
| ٩ : وكنـت للروح روحا     | وكنـت للعين قـره     |
| ١٠ : قد « كان » هذا ولكن | مضى وأخلف حـره       |
| ١١ : فبت لا شيء الا      | حالين : ذكرى وعبره   |

فأنت ترى هذه الأبيات من سهولة النظم ، ورقة الألفاظ ، وحلاوة

الكلام وجودة الوصف ، وكثرة الماء ، ما يجعلها بابا لوحدها هي وقصائد أخرى تنتظم معها في عقد ، نذكر منها قصيدة « حكاية نشر هذا الديوان » ( الديوان ٣٩٠ / ٢٩٤ ) و « أنشودة » ( الديوان ١٨٧ / ١٨٨ ) وفي هذه القصائد تجد بساطة الانفعال هي التي أخرجتها في صورة يبدو منها ما لاحظناه عليها من مميزات وخصائص . وبساطة الانفعال ، تعود إلى أن عنصر الفكر لم يدخلها ، ولا دار في أطوائها ليدخل عنصر التركيب والتعقيد عليها ، كما أن انفعال الشاعر لم يكن مبعثه الخيال وتمثل الحال وإنما كان تكيفا نفسيا للحالة المستولية عليه ، فهي من هنا محض رجح reaction لا دخل للعاطفة pathos (٣٣٧) في إثارتها (٣٣٨) .

---

(٢٢٧) انظر عن الانفعال ولغته ، والانفعال الذي تداخل فيه الفكر ولغته ، مبحثا نفسيا للعلامة رضا نور في مجلة Turcologie يعتبر الأول من نوعه . ونجد خطوط هذا الرأي مبشرة غير مجموعة عند النقاد . انظر عن ذلك مثلا ابن الأثير في المثل السائر طبعه صبيح ص ٦٥ ، وكذا الأشايب في الاسلوب . فصل اختلاف أساليب الشعر .

(٢٢٨) المقتطف : انظر بياننا عن هذه السلسلة من الفصول النفسية في باب الاخبار العلمية في هذا الجزء .

**عبد الحق حامد**

**( ١٨٥١ - ١٩٣٧ )**





## شاعر الترك الأعظم

### عبد الحق حامد بك \*

#### دراسة وتحليل

من كبار شعراء الترك الأفاض الذين وقفوا الشطر الأكبر من مباحثهم للتغنى بالسجيا العربية والوفاء العربى هو الشاعر الأعظم عبد الحق حامد بك الذى طواه القدر فى العام الماضى ولم يتح لنا الكتابة عنه وعن آثاره بإسهاب • وقد كان رجل أدبه مسرحاً للبيئات العربية والبطولة العربية ولعل أبلغ قصصه التى خلده فى عالم الادب هى تلك التى كتبها بروح إسلامية سامية ونزعة عربية صادقة ، فقصصه عن طارق بن زياد وعبد الرحمن الثالث وموسى بن نصير وابن موسى والصحراء ونظيفة وعبد الله الصغير كلها آيات رائعة فى تصوير البطولة العربية الفذة • ومن دواعى سرورنا أن يقوم الدكتور اسماعيل أحمد أدهم بك بهذه الدراسات الواسعة عن هذه الشخصية العالمية التى امتزجت بالأدب العربى والروح العربية فعرفت هذه الفضائل والسجيا وانعكست أشعتها وضاحة فى أكثر ما كتبه من قصص وروايات • ونحن إذ نفتح صفحات مجلتنا لهذه الدراسة نشعر وكأن الحديث يتناول ناحية من أدبنا وخصائصنا فى وعى شاعر تركى فذّ هو أكبر شعراء الترك باجماع أكابر رجالات الأدب فى توركيا • ومع شكرنا للمصديق أدهم بك نلفت نظر القراء الى هذه الدراسة الوافية •

#### المحرر •



## مقدمة

هذه خصول متناثرة كتبتها فى شىء كثير من السرعة عن الشاعر الأعظم عبد الحق حامد بك أخص بها اليوم « مجلة الحديث » مجلة الأدب الرفيع فى الشرق العربى وذلك بمناسبة الذكرى الأولى لوفاة شاعر تركيا الأعظم وقد ألحقت هذه الدراسة بنماذج مختارة من شعر عبد الحق حامد بك قمت بترجمتها للغة العربية • وهنا لا يسعنى إلا أن أشكر الصديق الأستاذ سامى الكيالى أديب حلب الكبير على إفراحه صدر مجلته لقلمى للكتابة فى هذا الموضوع وإنى لآمل أن تكون دراستى هذه — وهى الأولى فى العربية عن أديب تركى — مقدمة لدراسة أعمق وأشمل عن الأدب التركى يتفق وما لهذا الأدب من مكانة عالية وما له من قديم الصلات مع الأدب العربى •

إسماعيل أحمد أدهم

## توطئة

## الأدب العثماني والتركي

( ١٢٠٠ م — ١٨٥٩ م )

السلالة التورانية التي يرد اليها العنصر التركي ، وإن كانت من أقدم السلالات البشرية ، إلا أن الدور الذي لعبه العنصر التركي في التاريخ القديم لا يكافئ خصائصه وكفاياته السلالية الممتازة ، وسرّ هذا في نظري يرجع لكون السلالة التورانية وقد عاشت ألوف السنين في سهوب آسيا الوسطى ، فإنها خلصت بحاسة رسيصة في طباعها تدفعها لعدم الاستقرار • ومن هنا فقط نفهم سرّ كون تاريخ التوران لم يخرج عن موجات صاخبة تخرج من قلب آسيا فتشمل العالم القديم ، ثم لا تلبث تنحسر إلى قلب آسيا مركز السلالة التورانية • ولما كانت سهوب آسيا الوسطى موطن الإنسان الأول ، وإلى هضبة بامير التي تقع فيها تنتهي المسالك والدروب الطبيعية في العالم القديم ، فمن هنا كانت الموجات التورانية التي تخرج من قلب آسيا تأخذ هذه المسالك والدروب الى نهايتها ثم تنحسر إلى المركز الأصلي :

هذه الطبيعة التي من خصائصها عدم الاستقرار خلص بها الأتراك من المحيط الذي كان يكتنفهم ، وبهذه الخصائص عللت حيوية التورانية وما فيها من صفات الإقدام والشجاعة والقوة على التغلب على المكاره ، ومن هنا عاشت الشعوب التورانية قوى متحركة في صورة جيوش مؤلفة غير مستقرة وكان السيف والطعان سبيل التوران للحياة •

وفي أواخر القرن السابع الهجري خرجت جماعة من الأتراك تعرف في التاريخ بقبيلة « أوغوز » موطنها الأصلي جنوب بحيرة بيكل متحركة نحو الغرب فراراً من مد الموجة « التورانية — المغولية » التي خرجت

تجتاح آسيا حتى البحر الأبيض المتوسط تحت قيادة « هولاكو » الجبار ، وسارت هذه الجماعة غرباً حتى نزلت الأناضول ونصرت السلجوقيين على الروم ، وخلقت السلاجقة في حكم آسيا الصغرى ، وعملت على مد سلطتها فشملت الشرق الأدنى والبلقان وشمال إفريقيا •

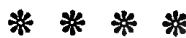
هذه الجماعة عرفت في التاريخ بالأتراك العثمانيين ، ورغم أن الدولة العثمانية قامت في آسيا الصغرى على شتيت من العناصر التركية التي تتحدث اللغة التركية التي هي لهجة من اللغة الجفتائية التي لا تزال يتكلم بها أتراك آسيا الوسطى فإنها عملت على استحداث لغة جديدة مزيجية من الفارسية والعربية • وهذه اللغة التي عرفت باللغة العثمانية عجزت عن مسايرة الشعب في شعوره والتعبير عن إحساساته وبقيت محصورة في دائرة ضيقة أقامتها فيه سلطة سلاطين آل عثمان ، ومن هنا ظل الأتراك محرومين من الأسباب التي تقيم عندهم أدباً قوياً يعبر عن إحساساتهم ومشاعرهم ، وهذا أوقفهم تحت تأثير الآداب الفارسية والعربية •

غير أن الشعب كان يعبر عن إحساساته ومشاعره في أدب بدائي متخذاً لغته الشعبية أداةً لهذا التعبير ، غير أن هذا الأدب البدائي لم يكن له عنصر القوة والحياة ، فظل في دائرة ضيقة ، دائرة الأغاني والأقاصيص الشعبية • وهكذا نشأ عند الأتراك أدبان ، أدب عثماني مستظل بظل الثقافتين والأدبين الفارسي والعربي لا يعبر عن إحساسات الشعب ولا يساير مشاعره ، وأدب تركي شعبي ولكن ليس له عناصر القوة والحياة التي يجعلها تتف قوية لتناهض الأدب العثماني المستظل برعاية السلاطين والطبقة المثقفة • وقد حاول بعض الشعراء المتصوفة من أتراك الأناضول أن يضعوا شعرهم الصوفي في اللغة الشعبية ، ولكن الطبقة المثقفة لم تعر هذه المحاولة اهتمامها فماتت في مهدها • وقام الأدب العثماني قوياً بطبقة المثقفين متمتعاً برعاية السلاطين ولكن على تقليد ومحاكاة للآداب الفارسية والعربية لا يمت للشعب التركي إلا بأضعف الصلات ، لهذا بقيت الامة التركية محرومة لأسباب خارجة عن ارادتها

وذا تيتها أن تظهر بأدب يلائم طبيعتها وينطق عن شعورها • غير أن صفوف المثقفين لم يخل من نفر يتغلبون على هذه المصاعب وينتجون أدباً قوياً يقف جنباً إلى جنب مع أرقى آثار الأدب العربي الكلاسيكي أو الفارسي القديم • فهذا الشاعر « فضولى » المتوفى سنة ٩٧٠ هـ والذي يعتبر أعظم شاعر تركى نجح أن يخلد أسمه بين الحب والغرام بديوانه « داستان ليلى ومجنون » وفى هذا الديوان يبلغ الأدب العثمانى قمته ، وتلى فضولى الشاعر نفر قلائد أعطوا الأدب العثمانى أمجد ما فيه من آثار الأدب ، وأبرز هؤلاء شخصية « نفعى » و « باقى » و « ونديم » و « الشيخ غالب » فإذا استثنينا هؤلاء الشعراء المبرزين وجدنا أن الآداب التركية الكلاسيكية مجرد تقليد ومحاكاة انصرفت للملاعبات اللفظية ، وصورة هذه الآداب تقترب من الصورة التى نرى عليها الأدب العربى فى عصور انحطاطه •

غير أن الأدب التركى الشعبى بأغانيه وأقاصيصه وأمثاله وأزجاله كان بعيداً عن التأثير بروح المحاكاة والتقليد للآداب الفارسية والعربية وكان ينطق عن روح الشعب ويعبر عن إحساساته ومشاعره ، لهذا عاش زخماً بصورة قوية من الفن والحياة • ولكن لم تجد من يعنى به ويدونه ، لأن الطبقات المثقفة كانت تنظر إليه نظرة الاحتقار وتراه أدباً مبتذلاً وترى الاهتمام به نوعاً من الضعف فتعمل على محاربته ، لهذا بقى فى دائرة الشعب متداولاً كاتب بدائى ولكنه زاخر بالحياة والفن يجايش بإحساسات ومشاعر الشعب التركى •

إذاً لنا أن نفرق بين أدبين : أدب عثمانى وأدب تركى ، إذا أردنا الكلام عن الأدب التركى الكلاسيكى •



تباينت نظرات الباحثين فى خصائص الأدب العثمانى ، غير أنه من

أن نلاحظ أن هذه الخصائص لا يمكن اعتبارها مستقلة عن خصائص الأدبين الفارسي والعربي وأول شيء يمكنك أن تلمسه في الأدب العثماني أن ضرب الشعر منه لا يخرج عن أنه كلام موزون مقفى يقصد به الجمال الفني ، فالشعراء العثمانيون متفقون في أن الشعر يجب أن يكون موزوناً مهما يكن الوزن الذى يقصد إليه الشاعر ، وهم في ذلك متأثرون بأوضاع الشعر في الأدبين الفارسي والعربي الذى لا يمكن أن يتصور لفظة إلا اذا كان مقيداً بمقياس عروضي يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بعض الملائمة بين أجزاء البيت الواحد (١) هذا التقيد اللفظي بجانب الجودة الفنية للفظ شيء لا بد منه للشعر في الأدب العربي . وقد ورث الأدب العثماني هذه التقيدات عن الأدب الفارسي والعربي ، كما ورث الإسلوب التقليدي الذى هو قرارة الآداب العربية والفارسية ، والإسلوب هو القالب الذى يفرغ فيه الشعر والمنوال الذى ينسج عليه وهو مقيد بالأوضاع التى سار عليها القدماء (٢) ولهذا عاشت الآداب العربية كلا على صورها القديمة حتى انطلقت منها بعض الانطلاق على يد « المتنبي » و « أبى العلاء » و « ابن الرومي » و « ابن هاني » في العصر العباسي . وقد أخذ الأدب التركي القوالب الذى كان يفرغ فيها الشعر في الأدبين الفارسي والعربي فنسج على منوالها ، لهذا لم يخرج في عمومها عن كونه تقليداً ومحاكاة للآداب الفارسية والعربية . فهذا الشاعر « فضولى » زعيم الأدب العثماني يقول في مدح الرسول :

يا مأمع المكارم ويا معدن الوفا	يا مجمع المحاسن ويا منبع العطا
أنت الذى بعثت إلينا مبشرا	واختارك الإله عن الخلق واصطفا
أنت الذى تفضله القرب والقبول	وأنت الذى تفرده العز والعللا
من ارتجى بلطفك ما خاب وانتفع	من اقتدى بشرك ما ضاع واهتدى
يا عون من تفقده عند شدة	يا كهف من تحصن فى الضر والنجا

(١) طه حسين فى الأدب الجاهلى ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

(٢) انيس المقدسى تاريخ علم الادب عند الافرنج والعرب .

وأنت ترى في هذا الشعر الذي قاله « فضولى » في القرن العاشر للهجرة روح المحاكاة والتقليد بارزاً بوضوح لشعر المديح والتوسل بالرسول في الأدبين الفارسي والعربي في عصور انحطاطها ، غير أن هذا التقليد والمحاكاة والأخذ بالإسلوب التقليدى كثيراً ما كان ينقلب لصور رائعة في الفن وإلى إبداع في التصوير (٣) فهذا فضولى يقول على لسان « مجنون ليلي » عندما تقابل في عنق الليل مع ليلاه والبدر في كبد السماء يتلأأ ويضىء على الكون بضياؤه :

بركون كه بهار عالم افروز      ويرمشدى جهانة فيض نيروز  
صالمشدى نقابى جهردن كل      جكمشدى سرورناله بلبل

وفي هذين البيتين تراه يقرر التشبه بين يوم من أيام الربيع حين ظلل العالم الضياء وأسفرت الطبيعة عن وجه حسنها وبين فيض الطبيعة في عيد النيروز على الكون ، مشبهاً الطبيعة في جمالها بالحسنة التي بدت عن محاسنها من وراء نقابها التي أسفرت ، آخذاً من الطبيعة صلة تشبه بالبال الآخذ في التغنى ، وفي هذه القصيدة يقول في المستهل :

في ذلك اليوم ظلل الربيع الكون قبل حينه ليزيد من ابتهاج أولئك  
الشغوفين بالطبيعة في تفتحها عن روحها وسرها الأبدى ، أخذت الأضواء  
تنساب من أعتاب الأزل لتتألق على مقلة السماء فتحيل قبتها بأطيافها  
معبداً إلهياً •

أخذت الأزهار في التفتح ونثرت اللئاليء على أكمامها مع أضواء  
الفجر فكانت دموع العابدين تذرف في معبد الكون ) •

وهكذا في فن بلغ فضولى قمة الابداع ينثر درر الشعر الخالص  
ويتوج الأدب العثماني بأرقى ما فيه من الشعر الحق • وهذا الشاعر

Some Notes from, History of Ottoman poetry في E. T. W. Gibb (٣)

لندن ١٩٠٠ ج ١ ص ٢٣ فما بعده .



« نفعى » يعتبر شيخ شعراء العثمانيين من جهة دقة شعره وصياغته في أسلوب متين على القوالب الفارسية يقول في قصيدة له :

( أيها النسيم العليل • لقد كان فيضك الذى عم الحياة سببا فى تفتح  
زهرة الحياة عن أكمامها لقد جعلت مقلة أيامى بسيمة • ولكن ما هذه الليونة  
التي تحملينها فى طياتك ؟ أهى ليونة النفس وقد مال بها الحب وطمأ الروح  
اليه لتتهالك فى استسلام بين ذراعى الحبيب ؟ ) •

فى هذه القصيدة يصوغ الشاعر « نفعى » المشاعر والإحساسات فى قالب متين من اللفظ وتأثره واضح بالأساليب الفارسية ينضح عنه شعره ، غير أن هذا التأثير بالأساليب الفارسية يبلغ غايته عند « الشيخ غالب » أحد أعلام الشعر العثمانى حتى أن « نابى » وهو من نبهاء الشعراء العثمانيين انتقد عليه هذا الإغراق فى الأساليب الفارسية فى قصيدة رائعة ، والحق أن منظومة « خير اباد » للشيخ غالب ليس فيها من التركية إلا الظل ، وهذه الأبيات ننقلها من باب الاستشهاد • يقول الشيخ غالب مخاطبا العقل :

رخساره طراز شاهدراز	كلكونه فروز دوى اعجاز
مشاطه جهره مقالات	وسمه كشى ابروان أبيات
عنبر نه مجمر معانى	آتشن عود نكته دانى
خياط لباجه دوز حكمت	نساج خطابى طبيعت
دو شيزه قروش عالم غيب	مقرب زن لؤلؤيم غيب
تنها وتكراه معنى	صياد شكارگاه معنى
شانه زن جين زلف ابكار	مشاطه توعرومى أشعار
نظام نكات نا شينده	رسم عبارت نديده
كوينده معنى نكفته	بخشنده لؤلؤ نسفته
نقاب زمين نا كشاده	نثار لال كس ندادده

وفي هذه الأبيات لا تقف على كلمة تركية ولا على أية دلالة على أنها من شاعر تركي ، ألفاظها فارسية ، معانيها فارسية ، والقالب الذي صبت فيه قالب فارسي ، فإن لم يجد الفارسي في إدراكها وفهمها صعوبة فالتركي يجد كل الصعوبة في ذلك •

ولنا أن نخلص من هذا كله للنتيجة التي لا مرد منها وهي أن الأدب العثماني تقليد ومحاكاة في عمومه للأدب الفارسي كثيراً وللعربي قليلاً غير أن هذا لم يمنع الشعراء العثمانيين أن يبلغوا بهذه المحاكاة قممتها ويتخذوا من القوالب الفارسية والعربية أساساً يعلنون به لذروة الشعر الكلاسيكي الفارسي والعربي ، كما فعل فضولي ونفعي وباقي ونابى ونديم والشيخ غالب • وخصائص هذا الأدب تكاد تكون عين خصائص الأدبين الفارسي والعربي مع غلبة الفارسية وخصائصها على العربية وخصائصها ، فهي من هذه الناحية أدب غنائي قاصر عن احتواء ضروب شعر التصوير والشعر القصصي والتمثيلي (٤) •



أما الأدب التركي الشعبي فقد كان رسوله « يونس أمره » الشاعر المتصوف الاناضولي ، والذي كان يكتب الشعر في لغة الشعب في القرن التابع للهجرة ، ومن بعده لم تظهر شخصية بارزة في تاريخ الأدب الشعبي ، لعدم تدوين هذا الأدب من جهة ولعدم الاهتمام به ومحاربة المثقفين له وازدراءهم له وللمشتغلين به ولولا مباحث « الفولكلور Folk - Lore الشعبي في الأناضول لما وصلنا من هذا الأدب شيء وما وصلنا من هذا الأدب بدائي لا يخرج عن الأزجال والقصص الشعبية والأغاني وهي كلها تتفق مع الحياة الفطرية التي كان عليها إلى الأمس القريب الشعب

التركي • ومن أروع هذه الأغاني في الأدب الشعبي أغنية ينشددها ، الشبان في الصيف فيقولون في مستهلها :

( سنبلتي الخضراء تفتحت على الجبال ، وشبابي المتدفق دفعني للتلاع ، حيث الخضرة التي تكسو الأرض والزرقاء التي تتألق في صفحة السماء والتي تنعكس على امواه الغدير ، فيبحث قلبي عن الحب ويفتح عن جرح لا يندمل حين ينبض بإحساسات الشباب •• ) •

وترد الفتيات على الشبان أغنيتهن بهذه الأغنية :

( الطير يحط على الاغصان ، والشباب يخدع بالأقوال ، والجنيات التي لا نبصرها هرعت كلها للحب • للصيف صوت كله طرب يخفف من صوت آهات الفتيات التي تعلو في غسق الليل حين يلتقي الحبيب بالحبيب وتصطفق القبلات ) •

وما يلاحظ على هذه الأغاني أنها تعنى كل العناية بالطبيعة الحية وتتطرق عن إحساسات الشعب ومشاعره وهي تنقسم ككل الأغاني الشعبية إلى ضروب مختلفة أهمها : أغاني الفصول والأغاني التي ينشددها الفتیان والفتيات والتي تبرز من بينها غرائز الشباب وميوله قوية كما أن أغاني الحماسة لها مقامها الممتاز بين الأغاني الشعبية ، لأنها تعبر عن الحياة البدائية التي عليها الشعب والتي تقوم على تقديس الفروسية والأبطال الشعبيين (٥) •

---

(٥) توجد مجموعة من هذه الأغاني بكتاب « نوركن عشير تلىرى » لهابل آدم

## الثورة على الكلاسيكزم

( ١٨٥٩ م - ١٨٧٩ م )

قد تكون ثورة الاتراك في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الادب العثماني أقدم ثورة أدبية في الشرق وهذه الثورة ترجع بأسبابها إلى قرون مضت غير أنها تعود بسبب مباشر لعهد السلطان عبد المجيد الذي خلف والده محمود الثاني عرش الخلافة الإسلامية وكرسى السلطنة العثمانية ، فقد أحس السلطان عبد المجيد كما أحس أباه أن تركيا إذا أرادت الحياة فليس لها إلا أن تأخذ بأسباب المدنية الأوروبية ، فما تولى السلطان عبد المجيد أمور تركيا حتى أوفد البعثات إلى أوروبا وبذل قصارى الجهد في تمكين المدنية الأوروبية بين ظهرائي الأتراك ، وكانت الآستانة بحكم وقوعها في أوروبا من جهة ولكونها عاصمة دولة الخلافة أكثر مناطق تركيا اتصالا بالغرب وصور مدنيته من جهة أخرى سببا لاتصالها بموجة الآداب الغربية • وكان مقدمة هذا الاتصال ذهاب « شناسي » إلى فرنسا في بعثة ورجوعه لتركيا بعد أن درس مذاهب الأدب الأوروبي ووقف على روائع الشعر الغربي ، فأخذ يترجم للتركية وينقل إليها أروع صور الشعب الفرنسي ويبرزها في قوالب من الشعر تركية ؛ وللمرة الأولى في تاريخ الأدب التركي خرجت الآداب التركية عن سيطرة الأدب الفارسي والعربي لتقع تحت سيطرة الآداب الأوروبية وعلى وجه خاص الأدب الفرنسي • وكانت هذه الثورة مقدمة لنشأة جيل جديد رجع للروح التركية يستوحيا إحساساتها ومشاعرها ويضع أخیلتها في قوالب من الأدب ، وكان رائد هذا الانقلاب الجديد الشاعر الأعظم عبد الحق حامد • فقد كان لإخراجه ديوانه « صحراء » عام ١٨٧٩ م في التركية مقدمة لتخليص الادب التركي

من المحاكاة للأدب الفرنسى ، فقد كان حامد يدعو للروح الفنية والانطلاقة فى الشعر ، وفى الفترة التى بين ترجمة « شناسى » للأشعار الفرنسية للتركية وإخراج حامد لديوانه « صحراء » عاشت الآداب التركية كلا على الآداب الغربية ، ودعا زعماء الأدب فى تركيا لجعل الشعر أوروبى الروح غربى الأخيلة ، تركى الأسلوب ، وظهر خلال هذه الفترة التى امتدت على صفحة الزمن والتى تربو على عقدين شخصيات لها مقامها فى تاريخ الأدب التركى الحديث ، وأظهر هذه الشخصيات « ضيا باشا » و « نامق كمال بك » و « رجائى زاده كرم » و « سامى باشا زاده سزائى » و « برتو باشا » وتعتبر هذه الفترة فى تاريخ الأدب التركى فاصلا بين عهدين ، فضلا عن كونها ممثلة للأدب الأوروبى وأساليب الشعر الغربى فى تركيا ، وأنت تقرأ معظم شعر ذلك العهد فتجده أوروبى الروح ، غربى الأخيلة ، فهذا « برتو باشا » يقول :

خواب بر اضطر بدر بوحيات	بزسه سير ايايوب بو بنيای
طوغمشز أولك أوزوه واحيفا !	ارارز طرحنه نه در بادی
وار ايسه ذره ذره ذوقياب	خالقى ، خلقى سر ايجادى
آنيده قهر دهر ايدر افنا	جمله بى بيلمك استرز حالا !
كيدرز بويله جهل وغفلت ايله	لبك بو سر مبهمك حلى
قعر كرداب موته حسرت اليله	عقل تيسير أولمامش بللى
ورلو مختله بيك مشقت ايله	ادمه عجز وغفلت وجهلى
محو وكمنام ايدر بزی دنيا	ايتدبرلرر خطا ايجنده خطا
صيرياوب روح ظلمت تندن	أو زمان حل اولور بوشبهنه وظن
سوزيلوب ايلد كده عزم وطن	بيانور حاصلى ندر بو معنى

وقد ترجم هذه القصيدة صديقنا الاستاذ سامى الكيالى :

هذه الحياة الملوثة .. إنها أشبه بطعم مزعج •

(م ٢٩ - شعراء معاصرون)

- نقد ولدنا ، وما نحن ، واسفاه ، في طريق الموت •
- لذلك ، لا يغرك أيها الانسان منظر أولئك الذين صفت لهم الأيام •
- فهم ذرات سرور زائلة ، والدهر كفيل بأن يبيدهم قهراً • •
- ونحن • • ما نحن ؟ سنمضى في غمرة من الجهالات • •
- حيث يلفعنا العدم بحسراته •
- وستلاشى كغمضة عين ، بعد أن تكون صروف الدهر •
- قد داعبتنا بثتى مصائبها الجسام •
- كثيراً ما نبحت في خلق هذا الكون •
- وفي أسباب وجوده
- والسر في إيجاده •
- ولا نزال جد حريصين أن نعلم كل شيء •
- وكما أولجنا السير في البحث عن هذا السر المبهم
- أو عن هذا الشيء المجهول • • كلما وقف العقل وقفته الحائرة
- وازداد الانسان في غمرة من جهالاته واعياؤه • وتبخرت •
- معرفتنا في لا نهاية العدم ووقفنا حيارى وكأننا لم نعلم شيئاً
- على أننا سندرك هذا الشيء الخفى عندما ننتقل
- من هذا العالم الفانى إلى عالم الخلود ، نعم ،
- نفى ذلك العالم ستكشف لنا الشبهات والظنون
- وسندرك حقيقة ما المراد من هذا الوجود !

وهذا الشعر كما تراه صادق التعبير عن الخلجات النفسية دقيق  
العبارات لا تجد له مثيلاً في الشعر الكلاسيكى القديم ، وهو أثر من آثار

التطور الذى حدث فى فترة العشرين سنة التى أعقبت عام ١٨٥٩ م الذى أخرج فيها شناسى مجموعة الأشعار المترجمة فى كتاب •



ومن المهم أن نقول إن الشعر التركى خلس بخصائص جديدة فى ثورته على الكلاسيكية ومحاولة احتذاء الشعر الأوروبى • فقد نجح فى أن يصطبغ بصبغة الموضوعية والعرض للأشياء فى طبيعتها كما هى فى عالمها الخارجى ، ولهذا نجد الشعر التركى الحديث يزخر بصور من الشعر التصويرى والنقصى والتمثيلى لم يكن له به سابقة عهد من قبل • واستنادا على هذه الخصائص تطور الشعر التركى تطورات أبعدته عن الصنعة وعن أساليب اللغة العثمانية المزيجية من الفارسية والعربية •

فى ذلك العهد نشأ عبد الحق حامد وعاش فكان له من أسباب نفسه وأسباب محيطه ما يجعله يخلص بتوجيه ذاتى نحو تنقية الآداب التركية وتخليصها من روح المحاكاة للآداب الأوروبية ، فلم يكد يخرج عام ١٨٧٩ ديوانه « صحراء » حتى أحدث ضجة عظيمة وانقلابا وترغم حركة الشعر فى تركيا زهاء نصف قرن ، وأخرج من معبد أبولون شعرا رائعا يضارع أرقى صور الشعر الأوروبى •

افتتح عبد الحق حامد ديوانه « صحراء » بقطعة مؤلفة من ثمانى عشرة نغمة سماها « اللحن المطرب » وهاهى بعض هذه الألحان :

٢



١

لقد كان مستقرى فى وقت من الأوقات      ان البدو فى سكونهم

البرارى كبدا الصحراء      يغنمون صفو العيش

وكان ذاك موجب شبهاتى      بينما الحضرى من تعب الحياة فى جفوة

كيف يحيا هؤلاء !      يطلب ما ينعشه ويرد عليه الهدوء فى عالمه المظالم

اواه ! لم أر في أهل الحضر وبينما ترى البدوى لا يجد للاحزان مكانا عنده  
ما لاقيته من الانس عند أهل المدر ترى الحضري لا يجد الأمان لنفسه من الآلام

٤

\* \* \*

٣

يشرب من أزهار المحن أهل المدن المدري في خيمته يستمع  
بينما البدوى يجنيها حلوة سائعة لشدو الطيور وصدح الكذار وصور الرياح  
ويذهب الحضري من أجل الحياة لمعمة التنازع إن الحضري يخدع نفسه ويعمد للحيل  
بينما يجنى المدري الحياة بلا تعب ليطمئن على الحياة فماؤها عنده آسن  
يعمد الحضري البعد عن الحياة ليرد نفسه الهدوء والبدري الذي يجري حياته كصفحة قرارة  
وليظفر في العدم براحة النفس ! يجتلى من الحياة يهرها للجيني الساحر !

٦

\* \* \*

٥

يذهب القروي للحقل في الصباح ان كسريابسة من الخبز بجانبها قليل من الادام  
ويقضى يومه في الزرع ورعى الأغنام تكفى لاقتناعه مع جرعة من اللبن الرائب  
معافى من قيود الحياة على رؤوس التلاع ودائما تجده في مسرة وفرح  
لا يصده ما يحيل حياته غصة في حلقه لأنه ملك نفسه وأسير أوضاع الحياي  
فدوران الحوادث وانقلاباتها قد ملكه الملائتهاى فمضى حراً في الحياة  
لا تؤلمه لأن قلبه صفا عن اكدار الحياة ليجد في سيره الدليل على وجود الخالق الديان

٨

\* \* \*

٧

تجد البدوى يجيل النظر في القبة الزرقاء تراه يسبح للفقرة الأولى  
ودائما ترتفع من قلبه الصلوات للخلاق للحى الموجود الواحد الواجد  
طريق عبادته فكأنها عند شموع في معبد الكون في عالم ملؤه الشرور والأكدور



والغابات تشاركه في صلواته بديلا عن الجماعات وترى قسماط الطهر على وجهه يستقرى بها  
ووجدان الطبيعة معه في صلاة وخشوع على العبادة التي هي اتصال بروح الكرم (٦)

♦ ♦ ♦ ♦ ♦

وفي هذه النغمات الأربع الأولى يعلن حامد عن الحياة الفطرية ويدعو  
للمودة للطبيعة في أسلوب رائع بليغ مصورا حياة الفطرة كأبداع ما يصور  
ريشة فنان وهو يعتمد في النغمات الأربع الأخيرة من « اللحن المطرب »  
إلى تمجيد الحب العذرى وإظهاره بعيدا عن شوائب الشهوات عند أهل  
الفطرة من رجال القرى والصحراء فيقول : (٧)

٢

\* \* \*

١

في الغابة غادة ذات سحر ودلال الشوق مظهر حب العاشقين  
في وحشة ونفرة كالغزال وشوق هذى لما حف بها من جلال  
كأنها جنية بين هذى التلال سيان شوقها لحبيب أو لما يطوف بها من ظلال  
حسنها صورة من ذاك الجمال بدت في ظلها كم تفتح في الربيع  
تعتمد لئلا خاطرها بالأمانى العذاب كساها الشتاء بدر من جليد  
عذراء لم تصب قلبها سهام المغرام فاذا بها تستوى على عرش الكمال

٤

\* \* \*

٣

يحمل النسيم مع الصبح نفحة الريحان نقرنم سحراً بنعى الفطرة الأولى

(٦) ترجمة الانسة بيران احسان وهى ترجمة حرفية .

(٧) هذه الترجمة ليست حرفية وهى من قلمنا .

من عروس تجلت على الاكام من الاعماق بلحن شجى ملؤه الطرب  
وانسات غداث ليلها فبدت حورية هبطت من سماء عن عصمة مريم ام الاله !  
تستلهم الوحي من العلاء كراهيه في صلاة ويكاد اعذب رجع الحانها يلنفث الأرباب  
حان موعدها فقامت تسبح مع الكائنات ويكاد بقتل لحسنها المجيين  
التي مضت سابحة من حول الاله ويخر صرعى شهداءها الأولين !

٦

\* \* \*

٥

فاقت في منظرها الغواني ويوقظها من سباتها نسيم الصباح  
وبدت للعين من الحور الحسان بأريج الزهر وصفير الرياح !  
وهبتها الطبيعة رقة وبسطة ويعلن شفيق الفجر لها صياح الديك  
تغنيها عن تكلف الغواني فتبهب مستبشرة بذاك الصباح  
يسكب شعرها على الوجه ثوباً من جمال وتلتفت في ثوبها مثل ما  
غسل وجنتها كما تغسل الملائكة وجه السماء لف النهار الروض في رداء من ضياء

٨

\* \* \*

٧

في وقت السحر تجرى بين الوهاد على القلب وليس على اللسان  
تعيش في دلال الغيد الحسان فاذا ما دنا وقت الفراق  
فاذا ما أدركها محبتها الولهان طغت الأحزان على عذب الأحلام  
بين منعطف التلال حيث يجري النهر واقتربا ولكن بالجسم لا بالفؤاد  
آخذا مجلسهما في الخلاء بين ضحك وبكاء  
في حديث صامت جرى من حياة ضاعت فيها الأمانى !

\* \* \*

وهكذا قدر للأدب التركي أن يدلف لعالم جديد من الحياة الفنية  
قراراتها الرجوع للطبيعة التركية واستيحاء مشاعرها واحساساتها مع غلبة  
لمذاهب العرب في الأدب على الاداء والأسلوب والمعانى •

## عبد الحق حامد

( ١٨٥١ - ١٩٣٧ )

ولد الشاعر يوم ٥ فبراير سنة ١٨٥١ من أسرة أدبية ، فوالده خير الله أفندي كان من المؤرخين المعدودين على عصره في تركيا وكان من كبار رجال السلك السياسى . ووالدته منتهمية هانم كانت أدبية تقول الشعر فى اللغات الفارسية والتركية والعربية ، وجده الملا عبد الحق حامد كان طبيبا ممتازا حتى انتخب مرتين كبيرا للأطباء فى القصر الملكى على عهد السلطان محمود الثانى . وعم الشاعر بهجت أفندي كان من المعروفين فى زمانه بذكائه كما أن والده لوالدة جده كان من أكابر رجال عصره . شغل منصب كبير أطباء السراى ، وكان كلفا بآداب اللاتين والإغريق وترجم الانيد إلى التركية سنة ١٨١٣ .

وتلقى الشاعر علومه الابتدائية فى « روبرت كوليج » وظهرت عليه من صغره مظاهر النجابة والذكاء واستحضر له والده أستاذة خصوصيين درسوا له الفارسية والعربية . وما بلغ حامد العشرين من سنى حياته حتى كان يحسن الكلام فى الانجليزية والفرنسية والفارسية والعربية وذلك غير لغته التركية ، وكانت معرفته لهذه اللغات سببا لأن يقف على التاريخ الفنى والأدبى لكل أمم الشرق والغرب ، التى تحتل أدبها مكانة عالية .

وفى الرابعة عشرة من عمره سافر مع والده إلى إيران وهنالك اتصلت به أسباب الصلة بآداب الفرس ، وتفتحت نفسيته الأدبية ، فلما عاد لتركيا أخذ يقول الشعر ويشغل بفن المسرحية حتى جذب إليه أنظار الأديبين الكبيرين شناسى ونامق كمال ، اللذين عرفا ما للشاعر من نبوغ وموهبة أدبية .

واشتغل الشاعر فى قلم الترجمة بالباب العالى وفى سنة ١٨٧٦ عين

سكرتيراً بسفارة تركيا في باريس ، ثم رقى إلى كبير سكرتارية سفارة تركيا في لندن • وعين قنصلاً لتركيا في بمباى وعاد كبير سكرتارية سفارة باريس عام ١٨٨٦ • وأخذ ينتقل في وظائف السلك السياسى حتى عين سفيراً لدولته في بروكسيل عام ١٩٠٨ ولما نشبت الحرب العظمى عاد الى تركيا وعين عضواً بمجلس الاعيان وانتخب فيها مراراً نائباً للرئيس ، وعين عضواً بمجلس شورى الدولة كما انتخب عضواً بالمجلس الوطنى الكبير على عهد الجمهورية ، وعاش أيامه الأخيرة جائزاً لأعظم احترام من رجالات عصره ، وتوفى مساء الاثنين ١٢ إبريل سنة ١٩٣٧ عن سبع وثمانين من العمر •

هذا تاريخ حياة الشاعر في اختصار ، استخلصناه من دائرة المعارف التركية ، الملحق لعام ١٩٣٨ م •

### فن عبد الحق حامد الشعرى

L'art poetique de Hamid

إن الفنان من حيث هو شاعر أو مصور أو نحّات هو ذلك الإنسان الذى يستوعب الحياة عن طريق شعوره وإحساساته ويعرضها بمعانيها ، ورسالته لا تخرج عن العرض للحياة أو الطبيعة فى سرها الروحى بدون أى تعليق عليها • فالفنان لا يعنى بالجمال إلا قدر ما هو منبث فى تضاعيف الطبيعة أو الحياة التى بدت معكوسة فى إطار ذاته ، ولا يعنى باللذة والألم ولا يعالج مشكلة ولا موضوعاً غير الطبيعة نفسها كما تبدو لمشاعره وإحساساته — وإبراز هذه الإحساسات والمشاعر ، والميحى الذى يذهب إليه الفنان فى الإبراز هى التى تعطى لفنه قيمته •

ولما كان الفنان يستوعب الحياة والطبيعة عن طريق شعوره وإحساساته فانسحاب ذاتية الفنان على الطبيعة ومسرحها تستمد خطواتها من طبيعة الفنان وذاتية الفنان أظهر ما تكون فى هذا الانسحاب على صحنه الطبيعة والحياة من حيث هى كائنة فى العالم الخارجى ، ووجه هذا الانسحاب

تبين معنى اتجاه ذاتية الفنان ، بيان ذلك أن هوميروس شاعر إغريقية العظيم وصاحب الاللياذة والاذيسية يبدو لنا انسحاب ذاتيته على الطبيعة في خلغ إحساساته البشرية عليها وتضمينها فيها ، وهذا ما انتهى به إلى أدب الاساطير — الميثولوجيا — لأن أدب الميثولوجيا يستمد وجوده من خلغ إحساسات الانسان ومشاعره على الطبيعة •

فإذا اتخذنا الانسحاب من آفاق ذات الفنان الإنسانية على رحاب الطبيعة والحياة ومنحى هذا الانسحاب أساسا للبحث في ذاتية عبد الحق حامد الفنية ، فإننا لنلمس بداءة ذى بدء تضميناً للعواطف الإنسانية في الطبيعة وبسطاً للمشاعر والإحساسات في غلو واستفاضة شأن الرومانطيقين وهذه المقدرة عند حامد الشاعر تتبع مقدرته على الانسحاب من ذاتيته ، واعتبار نفسه كموضوع مستقل ، وهذه الظاهرة هي مظهر للموضوعية Objectivité في عرض احساسات النفس ومشاعرها ، ويجب التفرقة بين هذا التجاوب القائم على عروض الإحساسات وبسطها في غلو ، وبين تجاوب الواقعى الذى يجعل عقاه يتداخل في إحساساته ومشاعره فيصفها ، لأن الفرق قائم بين الرومانطيقى والواقعى في هذا وفي التجاوب الذى ينتهى عند الواقع الحسى عند « الواقعى » وعند الحقيقة الشعورية القائمة في الذات الإنسانية عند « الرومانطيقى » •

ولا أدل على بسط المشاعر والاحساسات في غلو واستفاضة عند عبد الحق حامد من مرثياته وشعره الليريكى مما تجده في دواوينه ، وهذا طابع عام يمكنك أن تخلص به من قراءة ولو سريعة لشعر حامد الذى يتضمنه هذا البحث •

واستتزال المعانى هو سر عبقرية حامد ككل عبقرية أدبية وهو في هذا صنو لشكسبير الشاعر الانجليزى العالمى ، وهو يعمد للمعنى المحدود فيحطم حدوده ليصله بتيار المعانى في عالم المشاعر والاحساسات ولينتهى بذلك الى سر الحياة الروحى • ومن هنا تنثال المعانى عليه كما تتراحم

الصور أمامه ، فيكون همه أن يشق طريقه بقلمه بين المعانى المثالة والصور المتراحة إلى ما يقصده .

كان الاغريق يعبرون بلفظ pi-i-tis عن الشاعر ، ويعنون بذلك المبدع أو الخالق ، ذلك أن الشاعر عندهم عمله خلق وإبداع ، كذلك الفرس نظروا إلى شاعرهم كمال الدين الاصفهاني ولمسوا قدرته في خلق المعانى فسموه « خالق المعانى » ونحن لا نجد في الأدب العربى القديم والجديد من هو جدير بهذه التسمية غير المرحوم الرافعى ، لا لشيء الا لما أظهره من مقدرة تجعله فى الصف الأول بين أدباء العالم فى خلق المعانى واستنزائها عن طريق الداعاة association حيث يدعو المعنى معنى آخر . أما فى الأدب التركى فلا يوجد غير عبد الحق حامد من يستحق هذه التسمية ، فهو والرافعى وكمال الدين الاصفهاني تماما كأعلام الشعر العالمين يعرضون لمعنى واحد فى صور حتى لتجتمع منها معان .

ومقدرة الفنان أو الكاتب أو الشاعر فى الابداع par créer تقوم على قدرته فى تمثيل الأفكار capacité d'assimilé ذلك بمعنى أن الفنان يهضم الأفكار والمعانى ويمثلها ويجعلها وكأنها من صميم ذاته حيث تتبع من قرارة نفسه ، وتمثيل الأفكار من حيث يقوم على عرض الأفكار representer فى صورة جديدة ، فإن القدرة على توليد المعانى واستئزال صورة أخرى من أدواتها لهذا السبيل .

والفن art قائم على هذه المقدرة فى تمثيل الأشياء وعرضها ، وهو بذلك شيء يتعلق بالشكل forme لا بالمادة matière اذا صح مثل هذا التعبير ، والمادة هنا الافكار وهى ملك للإنسانية فهذا جوته Goethe العظيم اقتبس استهلال مسرحيته l'ouverture de thatre « فاوست » Faust من ملحمة لابولونيوس شاعر اغريقية العظيم ، ومع هذا فالخلود الذى ناله كان فى الصورة الجديدة الذى اسبغها على ما اقتبسه ، وهذه الصورة الجديدة هى ملكه الفنى ، وبهذا وحده استحق الخلود .

والشاعر عبد الحق حامد يمتاز بمقدرة عجيبة في تمثيل الأفكار والمعاني ، وهذا سر عبقريته الفنية ، ولن نجد في آداب الأمم صنوا لحامد في هذه المقدرة — فلقد أتاحت له الظروف أن يقف على الأدب الفرنسي والإنجليزى والفارسى والهندي في لغاته الأصلية ، كما أتاحت له هذه اللغات أن يطالع بقية آداب الأمم مترجمة إلى هذه اللغات ، وبهذا الوقوف الكلى على آداب الأمم مما لم يتيح مثله لأى فنان آخر كان عند حامد مادة أولية *matières p.inaires* من الأفكار والمعاني لم توجد عند أى فنان آخر ، ولقد تمكنت المقدرة على التمثيل *capacité d'assimilé* عند حامد أن تمثل هذه المواد وتؤلف عناصرها الأولية وتركبها *synthèse des éléments* بقوة المداعة *association* التى تثبت ماله من الطاقة للبناء *construction* والقوة على التوليد بحكم الأواصر والصلات بين الأفكار والمعاني ، تلك الخاصة التى تثبت لذهنيته خاصية التعوُّب *intégrité* ولا أدل على هذه الخواص عند عبد الحق حامد من مطالعة سريعة لديوانه « المقبرة » ومراجعة لديوان « الله » لفليكتور هيغو .



إن أهم مسألة في النقد الأدبى *critique littéraire* النظر في طريقة ابتداع الفنان الاديب والشاعر معانيه وكيف ألم وكيف لحظ وكيف كان المعنى منها له وهل أبدع أم قلد ، وهل هو فن بمعنى شعور خالط نفسه وجاء منها أم نقل عن الغير وفى ذلك يتفق نقاد الأدب في العالم العربى والعالم الأوروبى ، ومعنى هذا الكلام النظر في أصالة *Originalité* الأثر الفنى فنحن لو أخذنا موضع النظر أثرنا فنيا لفنان ما ، فأول شيء يجب تحققه : هل هذا الأثر نتيجة لفيض الإلهام *L'inspiration* أم صدى أثر فنى آخر في نفس الفنان ؟ إن لكل فنان ذاتيته الخاصة وطابعه الخاص ، فيجب أن يتحقق هذا الطابع وهذه الذاتية حتى يمكن القول بأصالة الأثر الفنى .

غير أن من المهم أن نضع موضع النظر الإحساسات والمشاعر التي تختلج بنفس الفنان والتي هي مشتركة بين البشر ، لأن ذلك يدل على أن الأصالة في الأثر الفني والإبداع عند الفنان قائم في أسلوب ومنحى عرض الشاعر والإحساسات • فإذا كانت الأصالة في الفن شيء يتعلق بالعرض *representer* أولا وبطريقة الأسلوب *style* العرض ثانيا ، كان لنا أن نحكم بأن الفن شيء ذاتي *Subjective* يتعلق بعرض الإحساسات والمشاعر والأفكار في قالب شخصي *Personnel*

ولو أخذنا هذه الحقيقة أساسا للبحث في الإبداع *créer* والأصالة *originalité* عند عبد الحق حامد ، فلا شك أن هذا سيجعل لبحث مبادئ وأصول يمضى الباحث على ضوءها وينتجى بذلك نهجا نقديا تحليليا •



عاشت الآداب العثمانية في حالة تطفل *Parasite* على الأدبين الفارسي والعربي ، فلما كانت الآداب الفارسية والعربية مزدهرة كان الأدب العثماني مزدهرا بالتبعية ولما أخذت آداب الفرس والعرب تأخذ طريقها للانحطاط انحط الأدب العثماني ، حتى كان العصر الجديد وقامت الدعوة للأدب الجديد ، وكان رسول هذه الدعوة عبد الحق حامد بعد أن مهد له الطريق شناسى وضيا باشا ونامق كمال • ولكن هل يمكن أن نعتبر الأدب الجديد كلاً على آداب أوروبا ، يعيش في حالة تطفل عليها ؟

نقل حامد إلى التركية المذهب الرومانطيقى في الأدب ، لكن هل قيام الرومانطيقية في تركيا كان صدى للمرومانتسيم الأوروبي ؟

يجيبك أصحاب المدرسة الجديدة في الأدب في تركيا بالنفي على هذه الاسئلة ، ويقولون إن عبد الحق حامد لم ينقل للغة التركية شيئاً غير التناول الرومانطيقى في الأدب ، نقل مذهباً أدبياً ، والحياة الانسانية



مذاهب وطرائق • ولكن هذا لم يمنع أن يتأثر حامد ككل فنان آخر بمد حركة الآداب الأوروبية وعلى وجه خاص بالرومانتسيم الفرنسى وزعيمه فيكتور هيغو •

وهنا تنفتح لنا آفاق جديدة فى البحث •

ما وجه تأثر عبد الحق حامد بالرومانتسيم الفرنسى وبزعيمه فيكتور هيغو وبحركة الآداب الأوروبية ؟

لقد ثبت من بحث الفيلسوف رضا توفيق أن عبد الحق حامد اعتمد كثيرا فى أفكار دواوينه « المقبرة » و « الميت » و « صوت من الخفاء » على هيغو فى ديوانه « الله » Dieu وتحقيق هذا هنا ليس من شأننا فلقد استفاض فيه رضا توفيق وأفرد له فصلا كاملا فى كتابه الضخم عن حامد وإنما تحقيقنا هنا منصب على بيان وجه إبداع حامد الفنى وأصالته الفنية التى جعلت له مكانة عالية بين آداب الامم ، ورغم اغترافه من بحر الآداب الأوروبية المواد الأولية لفنه اذ من الثابت أن حامداً أخذ الكثير من أفكاره من كورنيل Verneille بل اقتبس فكرة تراجيديته « أشبر » من التراجيدا التى كتبها كورنيل عن الأسكندر واغترف الشئ الكثير من بحر راسين Racine وشكسبير Shakespeare وبوب Pope ووردزورث Wordsworth وميلتون Milton وبيرون Byron وتينيسون Tennyson

ولحصر البحث نقصر دراستنا على الدواوين الثلاثة « المقبرة » و « الميت » و « صوت من الخفاء » والتى كتبها الشاعر فى رثاء زوجته فاطمة التى افتقدها وهى فى ريعان شبابها فى بيروت وهو فى عودته من الهند ، فى هذه المراثى قد ثبت أن الافكار التى دارت بمخيلة الشاعر أنها مغترفة من الافكار التى أودعها فيكتور هيغو ديوانه « الله » غير أن هنالك فرقا فى التناول للموضوع بين الشاعرين ، وفى هذا الفرق ما لحامد من ابداع فنى وأصالة فنية ، فلقد أنطلق هيغو فى ديوانه عقله السليد

Bonne Sense اذ اتخذ فكرة الالهة L'idée de Dieu مبدأ وموضوعا يتطرق منه لتناول كلا مسائل ما بعد الطبيعة ، ذاهبا في التدرج مذهبا يتمشى والترتيب المنطقي خالصا بفكرة الالهة متناولا فكرتها تناولا فيينا من مختلف وجهات النظر الدينية والفلسفية ، ولقد كان نتيجة هذا التناول الخلوص بخطوط فكرة ديوانه ، غير أن زعيم الرومانتسيم التركي عبد الحق حامد كان افتراقه في التناول في نطاق قلبه المكوم . فلقد ساق المصاب الفادح الذي نزل بحامد بوفاة زوجته الحبيبة عقله وأفكاره للوقوف أمام المقبرة التي يفتتح للحياة الإنسانية منها أبواب الفناء والعدم . واتخذ العدم — وقد أحس الشاعر بين جنباته فراغا — أساسا لتأملاته ومضى في كثير من الريب والشك يستجلى المات أسرارها حتى انتهى بفكرة الله عن طريق من التصوف والاندماج الكلى في روح الحياة . وهذه كل التأملات méditation التي ضمنها حامد مراثياته الثلاث تجدها تتخذ من فكرة المات مبدئا أوليا ومن فكرة الله مبدئا أخيرا ، وبين البداية والنهاية يقوم القبر بدوربه المحفوفة بالريب والشك ولما كانت التأملات الفلسفية عند حامد قد أثارها من وجدانه مصابه في افتقاد زوجته ، كانت هذه التأملات مصبوعة بقائبات رثائي élegiaque

وهذا الفرق بين موقف الشاعرين من ناحية التناول للموضوع واضح جلى ، يبراه للنظر شخصية الأسلوب *Personnalité de style*



يستعين الفن بالافكار وهى ملك عام للانسانية في إقامة الآثار الفنية ، كما يستخدم الفن المعماري اللبنت — وهى واحدة — في إقامة مبانيه التي تتم بطابعه الخاص وفنه الخاص . والمعارف والأفكار التي اغترفها حامد عن هيغو في ديوانه « الله » أو عن غيره من الأدباء العالمين لا تزيد قيمتها عن هذه اللبنت له ؛ لأن الفن art قائم في البناء édifice فاذا أردنا أن نبحث عن فن حامد الحقيقي وإبداعه ، فيجب أن نلاحظ ذلك

في المنحى mode الذى جمع فيه الأفكار . لأن في هذا وحده تظهر  
ذاتية الفنان وطابعه الخاص . أما الأفكار فهي تنزل في المرتبة الثانية  
لكونها ملك عام للانسانية ، مملوءة بها الكتب ، وكل إنسان يمكن أن يعترف  
منها ما يشاء . ولكن يوجد هيغو وأحد هو الذى يستطيع أن يقيم هيكل  
البانتيون Panthéon الذى شيده هيغو في ديوانه « الله » ، وكذلك  
يوجد حامد واحد هو الذى يستطيع أن يقيم بناء المقبرة Mausolée  
التي شيدت في « مقبر » و « أولو » و « بالادن برس » (٨) .

إذا فنحن حين نتحدث عن منحى الأسلوب وشخصيته فإنما نتحدث  
عن شيء ثابت له وجوده الموضوعى الفنى ، ونحن حين نقول إن أسلوب  
حامد الفنى تراجيدى traigique مختل ، فإننا بذلك نضع الفرق الأساسى  
بين فنه وفن هيغو ونعنى حقيقة واقعية .

ودراسة أسلوب حامد الفنى تثبت انه تراجيدى مختل أعنى بذلك  
انه كثيراً ما يخرج عن القواعد المرعية في البلاغة ، لكن ليس معنى ذلك  
أنك لا تقف على بلاغة في أسلوبه ، فشعره يحتوى على نماذج من الأساليب  
التي تعتبر من أبلغ ما كتب في الآداب العالمية ، ولكن ذلك قليل ، والطابع  
العام الخروج على القواعد المرعية في البلاغة ، وأسلوبه أشبه ما يكون  
بنوبات الصرع épilepsi . تحمل في طياتها عنصراً يهز النفس من الأعماق ،  
ويملك المشاعر من حيث يهزها هزاً عنيفاً ، فهي من هذه الناحية لا تعتبر  
ممثلة الكمال الشعري من وجهة النظر الكلاسيكية ، ولكن يجب أن نتذكر  
قبل كل شيء أن حامداً شاعر رومانطيقى !

---

(٨) اللفظة تفيد في الاغريقية معنى « الهيكل » أو « المعبد » . وكان  
الاغريق يطلقون هذا الاسم على هيكل شامخ ومعبد عظيم للالهة ، واللفظ في  
الأصل مشتق من ( Pan ) بمعنى كل أو جميع و ( Then ) بمعنى الله  
فيكون معناها « المكان لكل الآلهة » وتشبيهه رضا توفيق في هذا الكلام واضح  
بانظ البانتيون لديوان هيغو التصوفى .

غير أن حامد انذى لا يتفق أسلوبه مع القواعد المرعية في البلاغة في الآداب ، يحمل أسلوبه بلاغة أخرى ، نسميها بلاغة روحية ، لأن فيها عنصراً يسحر نفوسنا وأرواحنا ويهزها من الأعماق ، وعن هذا الطريق وحده يتمكن حامد من عرض لوحات واقعية *realiste* في فنه الشعري • وإذا كان لنا أن نشبه عبد الحق حامد في أسلوبه بفنان فذلك كورنيل *Corneille* العظيم أبو التراجيدا : إذ أن أسلوب كورنيل أشبه ما يكون بأسلوب حامد • وقد حمل عليه فونتير *Voltaire* لأسلوبه هذا ورجح عليه راسين *Racine* الذي يتميز أسلوبه بالكمال الكلاسيكي *une Perfection classique* ، ومع هذا فأنت تقع على نماذج من أروع الشعر الممثل للكمال الكلاسيكي عند كورنيل ، وهو في هذا صنو حامد أو قل إن حامداً صنو له •

وإذا قلنا إن حامد هو كورنيل تركيا فتوفيق فكرت يقابل راسين في آدابها •



من المهم أن نقول إن أسلوب حامد في مراثيه الثلاث أجمل ما يمكن أن يكون عليه الشعر من وجهة نظر الإحساسين *Impressionniste* وأسلوب حامد في مراثيه غير خاص بالناحية الرثائية في فنه ، إنما هو عام في كل شعره لأن فن حامد تراجيدي • ومن الملاحظ أن الجمال الفني كان يراه أساتذة الفن من الإغريق شيء يتعلق بكمال الصورة *Perfection de la forme* وبحيثية الأسلوب *dignité du Style* من حيث سكينته *Sérénité d'expression* الإسلوب وتناسب وتطابق الخطوط *harmonie et proportion des lignes* وأنت تلمس هذه الشرائط متحققة في تماثيل فيدياس *Phidias* وفي محاورات *dialogues* أفلاطون • وأفلاطون كان يرى ومعه جمهرة أساتذة الفن الإغريق أن شرط الجمال كائن في قيام الطباق *harmonie* بين الشهوات والمشاعر والإحساسات

والعقل ، وأن غلبة الشهوات والرغبات وظهورها في جلبة ووضوح في الفن تخل بشرط الجمال الكائن فيه : والتراجيدا *tragédie* من حيث هي في الأصل تعبير عن رغبات النفس وشهواتها وحرصها ، تمتاز بطابع واقعي *réaliste* في التعبير عن الاحساسات والمشاعر الانسانية والرغبات والشهوات البشرية فلهذا لا يمكن اعتبار أسلوبها موافقا لشرط قيام الجمال الفني فيه . ولهذا لو نظرنا من وجهة النظر الكلاسيكية الى فن حامد لما حكمنا لها بالجمال من حيث قيام شرطها في أسلوبه . ولكن لو اعتبرنا شرط الجمال قائم في التعبير عن الإحساسات فإن فن حامد يرتقى الأوج ويتنسم القمة بين آداب الامم .

ونحن لو أخذنا موضع المقارنة بين فيكتور هيغو زعيم الرومانتسيم الفرنسى وعبد الحق حامد زعيم الرومانتسيم التركى فسنجد هذه الفروق في الإسلوب التى تعطى لكل منهما طابعا خاصا يتفرد به ويتميز به عن الآخر ، بعض الفروق الجوهرية في فن الاثنين ، فإن حامداً الذى يبدو كطفل صغير من ناحية البلاغة البليانية بجانب هيغو ، تجد أنه أكثر منه شاعرية والشاعرية شئ يتصل بالشعور ، ولهذا يكون معنى كلامنا أن حامداً أكثر انفعالا *Pathos* من هيغو ولهذا تجد ليريكية *lyrisme* حامد أكثر رقة *Pathétique* وحنانا *gracieux* من ليريكية هيغو ، وهى تعلق عن ليريكية هيغو وتقرب من ليريكية لامارتين *Lamartine* في رفائيل *Raphaël* وجرازيلا *Graaziel* وربما فاقت قليلا في الرقة والحنان ليريكية لامارتين .

وهذه الليريكية عند حامد تثبت مقدار حساسيته وسرعة انفعاله وتبين أنه يسيل رقة وعذوبة وحنانا في حياته ، وإذا كان حامد يتميز بهذه الصفات صفات الشاعرية والليريكية على زميله هيغو فإنه دون هيغو في مقدرته *Puissant* الصناعية وتوليد المعانى والقدرة على صوغ المشاعر والإحساسات والمعانى في عبارات بليغة .

وخلاصة القول إن زعيم الرومانتسيم الفرنسى وزعيم للرومانتسيم  
التركى يمكن أن نعتبرهما صنوين بين الخالدين Les immortels بدون أن  
نغفل حقائق الفروق القائمة بين أدبهما •



عرضنا للفروق الأساسية بين فن هيغو وفن عبد الحق حامد وبيننا  
الطابع الذاتى الفنى لكل منهما إثباتا لقضية الإبداع والأصالة عند حامد  
زعيم الرومانتسيم التركى ، ولننظر هنا فى التواردات بين فن هيغو فى  
« الله » وفن حامد فى مرثياته الثلاث •

لقد نجح الفيلسوف رضا توفيق فى إثبات تأثر عبد الحق حامد بأخيلة  
هيغو وأفكاره . لكن قبل كل شئ يجب أن نخلص بالفرق الأساسى بين  
توارد الخواطر والتوليد ، فإن الأفكار وإن كانت ملكا عاما للمجموع البشرى  
ولكل إنسان الحق فى أن يعترف منها ما يشاء • فإن الأساليب شخصية ،  
تطبع كل فنان بطابع خاص • فإذا اعترف فنان من أفكار غيره واستعان  
بها على أن يخلص ببناء فنى جديد ، فذلك شئ طبيعى ، أما أن يعترف  
من أفكار وأخيلة فنان آخر ويسوق هذه الأفكار والأخيلة تختال فى نفس  
التشابه والكنائيات فذلك هو موضوع المواءمة ، لأن أصالة الفنان وإبداعه  
قائم على الأخيلة والمجازات images et figures وهى شخصية فهى من  
هنا ملك الفنان وحده • أما القدر المشترك بين الفنانين فهو الأفكار l'idée  
والأفكار وحدها ، أما صورة التعبير la forme de l'expression وطرز التصور  
façon de concevoir فذلك شئ شخصى غير مشترك بين عموم  
الفنانين • والفنان ليحفظ أصالته يجب أن يغير صور التعبير وطرز التصور  
حتى ينجح فى خلق صورة جديدة من التعبير وطرز جديد من التصور • هذا  
هو التوليد ، أما توارد الخواطر فشىء مستقل عن هذا ،  
قائم على الاتفاق المحض occasionel فى المعانى والأفكار وبيان هذا

أن يكون أجزاء الهيكل الفنى وتكوينه مختلفا عن الآخر تمام الاختلاف مما  
يثبت استبعاد التوليد واستحالتها •

هذا المبدأ فى التحقيق méthode d'investigation لو اتخذناه  
أساسا للبحث فى وجه تأثير حامد بأخيلة هيغو وأفكاره فسنرى أن الاتفاق  
فى مرثياته الثلاث وبين أفكار ديوان « الله » لهيغو قائمة على عنصر التوليد  
ولبيان هذا نعطى بعض الشواهد على صحة قولنا •

يقول فيكتور هيغو :

Pour l'homme  
Dieu ne se fait sentir que par pesanteur

وأنت ترى المعنى جليا والتوليد واضحا فى قول حامد :

بو جلوه كاه فناده بقاسى در مشهود ،  
خداده نير • الو وجودك كه كورمه يز آنى

ويقول هيغو :

La loi, sous ses deux noms une dans les deux sphères,  
Vivants, c'est le progrès, morts. c'est l'ascension

والمعنى جلى والتوليد واضح فى قول حامد :

مرشیده ایرله مك ، تمنى !

موتى نه دن ايله سين تدنى ؟ ...

والاتفاق فى المعانى والأفكار بين أبيات هيغو وأبيات حامد واضحة

هو نفس الأداء الذى يؤدى به هيغو بل إن الاداء والتعبير expression  
هو نفس الأداء الذى يؤدى به هيغو معانيه ، وهذه الحقيقة تبدو واضحة  
من مقارنة سريعة بين قول هيغو :

cependant dans tes jours de Piété, toi, l'homme,  
tu iends hommage à Dieu, tu dis

Je souffre, en somme,

J'ai l'âme, Ame ici bas je ne suis pas fini

وقول عبد الحق حامد :

ولدن كلييور ، بو آه وفرياد ،

بر حكمته لازم ايمتك اسناد ،

روحده ديمك ينم بو هجران

هجران ده ديمك أو روحه برهان

\*\*\* \*\*

روحم هيجانله دير كه : تأييد ...

\*\*\* \*\*

والتوليد واضح في هذه الامثلة ، وهو نتيجة كما قلنا من تمثيل  
الشاعر لديوان « هيغو » assimilier وهذا التمثيل بالغ من  
التصوف حدا عظيما عند الشاعر التركي ، حتى لو لم يكن شاعرا لكان  
فيلسوفاً من فلاسفة الأدهار ، لأن التمثيل البالغ حده الأقصى مظهر من  
مظاهر العبقرية ووسيلة من وسائل العبقري للخلق والابداع

والى جانب طاقة الشاعر على التمثيل تقوم قدرته  
capacité في استنزال الأخيلة والأطياف والألوان والظلال من ساحة الوجدان ، وهذه  
المقدرة مظهر من مظاهر الشعاعية الحقّة وهي خزانة لا تنضب inépuisable  
معينها تمد الشعاعية بموادها من الاستعارات والكنايات والتشابه والمجازات .  
وهذا المعين الذى ينضب هى التى أعانت شاعرية حامد مجموعة من  
الأوصاف qualificatifs والاستعارات التى امتاز بها شعره ؛ فمثلا  
صاحب « المقبرة » وصف « التابوت » فى مجموعة من الاستعارات المتسقة  
حين قال :

تابوت ، أو مقبر سفربر !



تابوت ، أو انقلاب خاموش !

تابوت ، أو ظل حشر بردوش !

وأنت لا تخطيء الدليل على صحة كلامنا من هذه الاستعارات التي استنزلها من ساحة وجدانه وأسبغها على وصفه للتابوت •

ثم عندك قابلية الشاعر الذاتية لأن يدعو المعنى في ذهنه معنى آخر association والتي تبين ما للشاعر من الطاقة على البناء construction والقوة على التوليد بحكم الأواصر والصلات ، الشيء الذي يثبت خاصية التئرب intégrité في ذهنيته ، وبغير هذه الخاصية لا يمكن للذهن أن يؤلف ويركب العناصر synthésé des éléments وبدونها لا يقوم للتصور والتخيل الخالق l'imagination créatrice وجود ، وهذه المقدرة هي التي تمكن الشعرية أن تتخذ القوافي أدوات لتكون له تلك الأنعام الموسيقية التي تميز الشعر عن بقية ضروب الكلام • غير أن المداعاة في الإحساسات والشاعر أحيانا تسوق الشاعر إلى توليد أفكار واستحضار صور وأخيلة لا أثر للإلهام فيها ، لا تخرج عن « مانورة » ذهنية —

une manoeuvre mentale وهذه الظاهرة يمكنك أن تلمسها متفاوتة عند الشعراء جميعهم غير أنها عند التدقيق تجدها تتفق وما للشاعر من خصائص ذاتية ، فهذا الشاعر عبد الحق حامد تجد أن أخيلته الشعرية images poétiques تنزل في العموم من إلهامة الذي يساير إحساساته ومشاعره ، غير أن هذا لا يمنع أن يخلص بصور من الأخيلة والإحساسات والأفكار عن طريق المداعاة لا أثر للإلهام فيها ، وهذا شيء ليس بالقليل في شعر حامد • ولا شك أن تأثير المعاني التي يتضمنها أبياته من ناحية الترتيب النازل على حكم القافية له أثر في صوغ صور شعره على وجه ما • لأنه لما كان أبرز ما في البيت من جهة الوجد والعضد — الكلمة الأخيرة ، التي تعين على وجه خاص المعنى الذي تحويه بمنحى الفكر والإحساس والأخيلة في البيت ، أو توقظ مجموعة من الأخيلة images في الذهن عن طريق الخيال أو

الصورة التى تتضمنها ، فإن الخيال الذى تثيره لا يخرج عن أن له دلالة فى شىء ذاتى أو موضوعى ، وهذه من حيث كونها ظاهرة ذهنية تعين فعالية بدائية للمدعاة فى الذهن •

ومن المهم أن نضع موضع النظر هذه الحقيقة المعروفة فى علم النفس ، وهى أن كل شىء يمكن أن يحرك الفكر فتدعو الفكرة فكرة أخرى ويدعو المعنى معنى آخر والصورة صورة أخرى • ويكون نتيجة ذلك أن تلتطم فى الذهن الأفكار والخواطر ، ولكن هذا التلاطم لا يكون على وجه واحد عند الجميع ، لأنه قائم على قوة الذاكرة وما اخترنته من جهة وعلى الطاقة الذهنية من جهة أخرى ، إلى جانب ما فى النفس من القدرة على التفتح لتقبل المشاعر والاحساسات التى تثيرها العوامل من خارجية وداخلية فى النفس ، وعلى قدر ما تكون الذاكرة قوية والطاقة الذهنية متفتحة والنفس مستعداً لتقبل ما يعرض له من انفعالات ، كلما كانت دائرة المدعاة أوسع • • ومعنى ذلك أن تتعدد الروابط وتتوسع بين المشاعر والاحساسات والأخيلة فتتأثر المعانى وتتزاحم الصور •

وفى هذا وحده يقوم مقدرة الفنان على خلق المعانى والأخيلة واستنزائها • ويجب أن يلاحظ أن ما يثيره فى النفس مشهد فنى من مجموعة التداعى لا يثيره مشهد آخر ، فمشهد الصحراء يثير مجموعة من الأخيلة والصور والمعانى غير مشهد المروج أو مشهد الغروب فى البحر •

ومن الأهمية فى مكان أن ننظر فى العاطفة *sympathie* ومالها من التأثير فى تكوين بل تلوين أخيلة الشاعر ومعانيه • فالعاطفة التى تثيرها مشهد « غاليلولى » لشاعر تركى تنتهى به إلى الإحساس الوطنى والعزة القومية كذلك العاطفة التى تثيرها مشهد « الغروب » تنتهى بالشاعر الى مجموعة من الإحساسات والمشاعر يقيمها سحر المنظر وجماله فى نفسه • ومن حيث التداعى معين الصلات والتشابهات التى بين معانى الأشياء تتكون وتستمد قوتها •

غير أنه بجانب المداعاة المعنوية الذى هو معين للفن لا ينضب ، يوجد نوع من المداعاة هو المداعاة السمعية ، حيث تدعو الأخيالة السمعية أخيلة أخرى ، وقيام هذا الضرب من المداعاة بسببه رنين الألفاظ ، فمثلا كلمة « أضلع » فى العربية تجعل الألفاظ « وجع » « مضجع » « مخدع » ترد على الذهن ، وهذه الخاصية قائمة على الرنين الموجود فى آخر اللفظ وتفعله وهذا شئ ليس بالخاص باللغة العربية ، إنما هو شئ عام فى كل اللغات التى ينطق بها الإنسان غير أن المداعاة اللفظية لا تقف عند حدود توريد هذه الألفاظ للذهن ، ذلك لأن لها معناها العام ، فالمداعاة يتداخل من جديد ليوائم بين هذه الألفاظ ويخلق الروابط والمناسبات بينها وهكذا تتولد فى الذهن المعنى من صلات لم تقم فى الذهن إلا من الرنين اللفظى ، ومورد كل الصناعة البيانية من هذا الضرب من التوارد الذى يخلقه فى الذهن الصلات التى تقيمها فى الرنين اللفظى الذى يدعوه دعوة اللفظ لفظا آخر ، والتشبيهات والاستعارات والكنائيات والجناس يقوم على هذا النبع من النفس •

ولما كانت ألفاظ اللغة محدودة والشاعر لا يمكنه أن يوجد ألفاظا من العدم • فهو مضطر لأن يوظف الكلام من مقصد إلى مقصد وينتهى لأغراضه من الألفاظ التى بين يديه ، وفى هذا وحده تنحصر قيمة الصناعة فى فن الشعر عند الأمم الشرقية التى تقوم فى أدبها القافية مع الوزن كأداتين تستعين بهما الشعاعية على أغراضها • أما الإغريق واللاتين من بعدهم فقد حرروا الشعر من الصناعة حين أطلقوه من قيود القافية ونجحوا بذلك أن يجروا الكلام حسبما يدعوه فى الذهن الإلهام أو تداعى الأفكار والأخيلة كمعانى مجردة قائمة فى الذهن وهكذا كانوا أقرب لروح الفن من الشرقيين •

ولقد ساقطت القافية شاعرية حامد فى كثير من الأحوال إلى ملاحظات لفظية ، ومن أكثر هذه الدلائل وضوحاً للنظر قول الشاعر :

الله بنم كوزمده برهان .....  
 بر شيء ده يه جكدم ؛ آه ! • انوتدم •

فإنه لكى يصل إلى هذا المعنى الذى ينتهى بقافية الميم اضطر أن يتلاعب بالألفاظ موطئاً السبيل إلى الغرض الذى يريده ، ولفظة « انوتدم » فى التركية من حيث تعنى « نسيت » جعلت ذهن الشاعر مستعداً لتقبل ألفاظ تتفق معها فى التفعلة وقافية الميم فوردت على ذهنه ألفاظ « يوتدم » بمعنى « بلغت » و « طوتدم » بمعنى « مسكت » و « قورتدم » بمعنى جففت و « اوقوتدم » بمعنى « أقرأت » ومع هذا فاللفظان الأخيران لا يعتبران سليمين من ناحية التقفية لأن حرف التاء وهى أداة التعدية فى هذه الألفاظ تشكل نقطة استناد حرف التقفية ، بينما لفظة « قورموق » و « اوقوموق » لا تتمشى مع التقفية ، ومع هذا بذل الشاعر جهداً صناعياً جباراً ليوحد التناسب بين هذه الألفاظ فقال :

يا رب ! بو كيجه بيلان مى يوتدم ؟  
 شيطان مى يا دم ؟ برى مى طوتدم !  
 .....  
 يازدقجه مركى قور وتوم ،  
 مبرر سوزى كنديمه اوقوتدم ،

ومعنى هذه الأبيات :

يا ربى ! هل ثعبانا هذا المساء بلغت ؟ !  
 وشيطاننا أكلت ، أم عفريتاً مسكت ؟ !  
 .....  
 كما كتبت المـدـاد جففت ،  
 وكل لفظـة لنفسى قرأت •

هذا مثال من مئات يمكن أن تقدم لأبيات هذه الظاهرة عند حامد في فنه الشعري ولا يخالجنى الشك أن عبد الحق حامد لو أطلق شعره من المقافية في المنظومات أو اتخذ لها قوافي أخرى ، فإن تعبيراته المجازية *language figuré* ومنحى إدراكه للأشياء *mode de conception* يتخذ طوراً *allure* آخر في التعبير عن جوهر أفكاره وإحساساته ويكون نتيجة ذلك صور فنية أخرى عبرت عن أفكاره وإحساساته في أشكال أخرى مغايرة لتلك أخذتها في منظوماته والتي نطالعها •

إن المداعاة أكبر معين للمخيلة الفنية تستعين بها على خلق واستنزال الأخيـلة والصور والأفكار من بعضها ، ولكن قوة المداعاة الطبيعية في الفنان يجب أن تستخدم لخير الفن ولا شك أن عبد الحق حامد فنان من الدرجة الأولى ترد إلى وجدانه أرقى صور الفن وأروع الأخيلة الشعرية ، ولكنه جريا وراء التلاعب اللفظي أفسد على فنه علويته وعلى شاعريته روعة أخيلته في كثير من الحالات ، أما الحالات التي لم يجر فيها وراء التلاعب اللفظي ولم يسقه التداعي اللفظي إلى حيث يفسد على فنه بالصناعة • فقد خلّق حامد في سماء الفن وأرتفع في اللوح •



نهي هذا البحث بالعرض لبعض اللوحات المعنوية عند حامد ومقارنتها بمشيلاتها عند كبار الفنانين العالميين في الشرق والغرب لنستكمل الدراسة في فن عبد الحق حامد في شعره •

يقول حامد في إحدى مرثياته المعروفة بأنها من أحسن ما قال :

أيام بهارا ولدى جيجيكار بوتون آجدي ؛  
قالسقونمي بنم غنجة فمهم حسرت كفتار ؟!

وفي هذا البيت يحاول أن يرسم عبد الحق حامد عن طريق الصناعة صورة لأزهار الربيع وقد تفتحت كمائمها — فماذا يفعل ؟ يلجأ إلى مبدأ

النقاد في الصنعة فيقول بأنها رغم تفتيحها أشبه ما تكون بشعر العادة الجميلة التي ختمت بالدلال ... إن خصائص هذه اللوحة من ناحيتها الفنية تعود بها القرون إلى الوراء حيث كان عصر الملاعبات اللفظية ، فهي من هذه الناحية ليست لوحة باقية على الزمن في تاريخ الفن الشعري ، ولكن لو نظرت اللوحة المعنوية التي رسمها بيان الشاعر الفارس السعدى حين قال :

أيام بهارست وكل ولاله ونسرين  
ازخاك برآيند وتودرخاك جرای ؟!  
جون ابر بهاران بروم ، زار بكریم  
برقبر توجندان کة توازخاک برآیی ! ..

فأنت تلمس الخلود الفني في الشعر حيث انطق الشاعر إحساساته ومشاعره في بيان وبلاغة لم تنزل من مواضع الملاعبات اللفظية . يقول الشاعر الفارسي في هذه الأبيات : أيام الربيع ، حيث ينبت من الأرض الورد والقرنفل والنسرين . فلماذا أنت يا حبيبتى في الأرض ؟ . . . اتريدينى أن أذهب كسحب الربيع وأقف على قبرك أبكى وأنوح لكى تخرجى من القبر كالورود .

وأنت هنا تلاحظ الفرق بين اللوحتين جليا مما لا يدع مجالا لاثك في النتيجة التي أوردناها غير أن لحامد بعض اللوحات التي لم يتنسم عوالمها شاعر آخر ، من هذه اللوحات ما رسمه الشاعر في قوله :

بر سجدہ بی اکدیربر جبینک  
عمقندہ بوراز سرمـدینک

وفي هذا البيت يقول مخاطبا زوجته التي اعتقدتها : جبينك الذى لامس الأرض يذكرنى بالسجود الذى يحمل فى أعماقه سر الأزل . . . لوحة بلغ فيها فن الشاعر قمته فخلق فى سماوات الفن فأعجز .. ولكن

مثل هذه اللوحات قليلة في شعر حامد ، ولكنها على قلتها تعطى نماذج من أروع الشعر وترفع صاحبها إلى زمرة الخالدين .



لا جدال في أن عبد الحق حامد أعظم شاعر أظهرته تركيا في تاريخها الأدبي لا يقاس به أى شاعر من شعرائهم الذين سبقوه والذين أظهرتهم العصور الحديثة ، غير أن هناك جدالا عن مكانة عبد الحق بين أعلام الأدب الخالدين فبعضهم يراه من أعلام الطبقة الثانية ينزل في مرتبة واحدة مع كورنيل وراسين وشليلي وبعضهم لا يرضى له إلا بمقام بين أعلام الطبقة الاولى ، بجوار شكسبير وغوته ، وهنالك فئة تراه في مرتبة تعلو طبقة هؤلاء جميعا لا يدانيه فيها أحد ، وبطلان هذا الرأى الأخير لا يحتاج إلى بيان . وإن كان بعض القائلين به من مستشرقى الروس والألمان ، لأنها تحمل أدلة ضعفها في طياتها أما الرأى القائل بأن حامداً في مرتبة واحدة مع هيغو وشكسبير فمعه الشئ الكثير من الحق ونحن نميل إلى هذا الرأى لأن الشاعرية لو جردتها من وشيها الخارجى ونزلت بها إلى الشعور والإحساس لوجدت حامداً يعلو على الكثيرين من الذين يعتبرون من أعلام الفن والأدب الخالدين ، فإنه لأكثر شاعرية من هيغو وسونيرن وهذا ما لا يتجادل فيه الذين يرونه في مرتبة واحدة مع أعلام الطبقة الثانية من الفنانين الخالدين ، فإذا لا وجه لإلحاق حامد بالطبقة الثانية وإنه لمن أعلام الطبقة الأولى الخالدين (٩) .

---

(٩) اعتمدنا في كتابة هذا الفصل على قواعدا في النقد الادبى والتطبيقات مقتبسة على العموم عن رضا توفيق الفيلسوف التركى من الكتاب الثالث من المجاد الضخم الذى كتبه عن حامد وملاحظاته الفلسفية عليه .

## الليريكية في شعر حامد

« لا يقاس أى شاعر من الشعراء العالميين من ناحية الشعر الخالص pure بعبد الحق حامد الا ويكون ظلا بجانبه . وعبد الحق حامد يمثل الذروة العليا في الشعر الليريكى بين آداب الامم »

### الدكتور سعدى ارماق

الأستاذ المساعد بجامعة استانبول

الشاعرية كما قلنا شئ يتعلق بالشعور قبل كل شئ ، والشعور من حيث انسحابه على مواضع الحياة يحدد الاتجاه الشعرى . فهو حين ينسحب على الوجدان يخرج بضرب من الشعر يعرفه المدرسيون بالشعر الوجدانى Lyrisme وهو فى ذلك غير الشعر القصصى Epique والتمثيلى dramatique والشعر الوجدانى من حيث يخرج من الشعور الصراف يعتبر شعرا خالصا pure . والشعر الخالص من حيث يقوم على الشعور يستند على الانفصالات pathos ومظهرها الخارجى يقوم بالركة pothéique والعذوبة والحنو gracieux وإذا يمكننا أن نخلص بالجانب الوجدانى من شعر حامد بالنظر إلى هذه الخصائص فى شعره .

وشعر حامد الوجدانى ليس يوقف على دواوينه من الشعر الخالص فأنت تقف على قطع من الشعر الخالص فى دواوينه التمثيلية وتراجيدياته التاريخية ، غير أن ليريكية حامد بلغت قمته فى ديوانين : « المقبرة » فى الرثاء و « حجلة » فى الغزل ، والديوانان نشرأ فى سنة واحدة ومن ذلك الحين تألق اسم حامد وعلا نجمه فى سماء الآداب العالمية . غير أن أول مظهر للشعر الوجدانى عند حامد ترجع لأوائل صباه ، حين كان له من العمر ستة عشر سنة ، ففى روايته المسرحية « دختر وهندو » التى كتبها فى ذلك الحين تلمس بدايات تفتح شعوره عن الشعر الوجدانى ،



وخصوصا فى تلك المقطوعات الشعرية التى وصفها على لسان « سورو جونى »  
فتاة الهند : يقول حامد فى الرواية المسرحية على لسان بطلتها « دخترو  
هندو » :

ما أحلى الحب ، حين يعرفه ،  
البلبل العجيب حين يشدو ،  
كذلك كنت أنا فى زمانى ،  
بحديثى العذب الجميل اعرفه !

\* \* \*

فى المروج والبساتين التى أؤمها  
يذكرنى بك أيها الحبيب بدعة  
نفحاتك العذبة وحفيف مسيرك  
حين يهب على النسيم

وأنت ترى الشعرية رغم ظهورها بجلاء فى هذه القطعة التى يضعها  
الشاعر على لسان « سورو جونى دخترو هندو » لا تعتبر نموذجا من  
الشعر الوجدانى لأن طاقتها غير قوية من جهة ولأن الأخيلة الشعرية فيها  
بدائية Primitive ومن المهم أن نلاحظ أن الشاعر نظم هذه الأبيات  
وهو فى السادسة عشرة من عمره ، فى الوقت الذى كان فيه واقعا تحت  
تأثير آداب الفرس الكلاسيكية ... وكان لهذا أثره على شاعريته إذ جعل  
الشعرية عنده تخضع لمواضع المداعاة اللفظية فلما مضى الزمن واتصلت  
نفس الشاعر بمجرى الآداب الأوروبية وأحس ما فيها من التحرر من  
الصناعة وتغليب الروح الفنية على الصنعة ، خرج ثائرا على القديم  
مكسرا قيوده وانطلق حرا مفردا فى سماء الشعر متحررا من القيود التى  
تفرضها الصناعة البيانية على الشعراء المقلدين ، ولهذا جاء شعره الذى

نظمه بعد سنة ١٨٧٩ م مثالا من عدم التقيد باللعب اللفظي وأحكام  
التداعي اللفظي لحد كبير وكان لهذا أثره الكبير في تحرير الأدب التركي •

يقول حامد في ديوانه « صحراء » الذى ظهر عام ١٨٧٩ م والذى  
يعتبر فاصلا بين عهدين في تاريخ الأدب التركي :

في الغابة ذات سحر ودلال ، الشوق مظهر حب العاشقين ،  
في وحشة ونفرة كالغزال ، وشوق هذى لما حف بها من جلال •  
كأنها جنية بين هذى القتال ، سيان شوقها لحبيب او لما يطوف بها ظلال  
حسنها صورة من ذلك الجمال ، بدت في ظلّها كمّ تفتتح في الربيع  
تعتمد للماء خواطرها بالأمانى العذاب ، بدر كساة الشتاء من جليد  
عذراء لم تصب قلبها سهام الغرام ، فاذا بها تستوى على عرش الكمال •  
وأنت لا تخطيء التصوير البديع والوصف الدقيق والتضمن للعواطف  
في هذا اللحن الذى نظمه الشاعر • وهى مثال واضح لمقدار تكون أخيلة  
الشاعر ونضوجها •

يقول الشاعر في ديوانه « حجلة » :

يا سعادة قلبي في بسمه من ثغرك ،  
حدثيني ما اسمك ؟ أحورية أنت أم ملاك  
أريدك بجسدك اللطيف فوق جدثي •  
يوم أموت ليرد لى الروح لاحتويك :

وهذا نموذج آخر من النضوج فى الأخيلة وتفتح الشاعرية لاستنزال  
الأخيلة عن طريق الإلهام الذى لا يفسده ملاحظات التداعي اللفظي •

ينزل الرثاء في شعر حامد الوجدانى فى القمة ، والانفعالى إذا قلنا  
 إن الشعر لم ير قبل حامد فى باب المراثى مثيلاً له • ومراثى حامد تتضمنها  
 ثلاثة دواوين تحتوى على نيف وخمسة آلاف بيت ، وهذه الدواوين هى  
 « مقبر » و « اولو » و « بالادن برس » وقد قالها الشاعر فى رثاء زوجته  
 فاطمة التى افقدتها ببيروت وهو فى طريقه إلى الاستانة من الهند

وأهم هذه المراثى الثلاث « مقبر » التى ترجمت الى ست وثلاثين  
 لغة — ثم تترجم بعد إلى العربية واعتبرت أهم ما قيل فى المراثى فى  
 العالم • يقول فى مقدمته لهذا الديوان :

( إن المقبرة وان كانت تنزل من بين أثارى فى المرتبة الأخيرة إلا أنى  
 كتبتها لتخليد ذكرى وجود ذهب الى عالم الفناء • وأنا لأمين أن المعانى  
 الشعرية التى تسلمها من المقابر لن تجدها فى مقبرتى ، لأنها لا تخرج  
 عن هتاف عميق وحسرة من أعماق العدم ، فمن هنا النتيجة التى ينتهى  
 إليها من يقرأ مقبرتى محض لا شئ ) •

الحق أن من يطالع هذا الديوان فكأنه يطالع صفحات المقابر فيخرج  
 منها دون أن يدرك شيئاً كما يخرج من المقابر •

إن التفكير فى اسم هذا الديوان ومطالعته سيان عندى لأن يورث  
 شيئاً واحداً هو الحزن والكدر • وإذا ما تساءلت عن السبب الذى يدفعنى  
 لإبراز هذه الاحساسات والمشاعر التى تركتها حادثة افتقادی لزوجتى  
 فاطمة فى قلبى ووجدانى وتساءلت عن الاسباب التى دفعتنى لكتابة  
 أشعار هذا الديوان فانى لأجيب :

إن الانسان إذا ذهب فى وادى الموت ، لا يبقى منه مع الزمن غير

حفنة من تراب كذلك تجد أن أعز الناس عندنا إذا ما فقدناهم فأننا نفقد  
الأثر الذى يتركوه فينا فى حياتهم مع الزمن ، ولا يبقى من آثارهم فى  
ذكرياتنا إلا شئ قليل ..

وأنا لست من الذين يقنعون بهذا . .

كما أن طى أشعارى بين أوراق ليس له معنى ، غير أن أبقيه غفلاً  
من حكم الزمن والحياة .. لا تجرى عليها سنته .. كالأعضاء الأثرية .

وأنا لا اقنع بمثل هذا الإغفال ..

لهذا نشرت كتابى حاوياً أشعارى راجياً أن يعيش بعدى ناطقاً بالامى .  
وحقاً قال ، فلقد عاش ديوانه فى حياته لا فى وطنه بل  
بين آداب العالم ، وسيعيش ناطقاً بالامه كأعظم هيكل شيد فى المراثى .  
والمقبرة تتألف من ألف ومائتى بيت ننقل منها أبياتها الأولى وبعض  
الأبيات بدون اختيار منها لإظهار ما فيها من الفن .

يقول عبد الحق حامد فى المستهل :

أواه ! لم يبق لى الحبيب ولا الدار وبقي قلب ملؤه الاحزان

ذهب إلى الأبد بعد أن جاء من الأزل

لقد كان هنا الآن فذهب من ناظرى

أنا الذى ذهبت أما هذه الحسناء فبقيت فى ركن كومة من عظام

لم يبق من هذا اللسان المؤنس

غير قبر فى بيروت

أين اجد هذه العادة الحسناء ومن أسأل هذا الخطب الفادح

عرفنى آلهى أين أجدها

إلهى من الذى رمانى فى هذا المصاب

يقولون انس هذه القى عرفتها      فإنها أخذت طريقها لدار البقاء  
 هل هذه الحقيقة يحتملها خيالى  
 وهل ترى عيني هذه الأحداث  
 ما أسرع تغير حالى      لا تصدق أمرى مخيلتى  
 أرى شيئا شبيها بالمزار  
 وكلما أدقق النظر يبدو لى كالحلم  
 تمضى الليالى على ملؤها الشكوك      فتريد من ماتم ملالى  
 إن هذا لصدمة انقلاب  
 لست أدرى ! أيوم زوالى قريب ؟  
 قومى يا فاطمة واخرجى من لحدك      وظللى على حياتك وديمومتك  
 واكتمى عنى هذه المصيبة وحدثينى  
 فـانى اريد منك كلمة  
 ابتسمى لى كالـورود      واعلمى على ان تجدى حلا لرامى  
 وبنظرة حلو وبضحكة  
 تسمى أيام حياتى  
 أقبر هذا الذى اراه      أفى هذا المكان محبوبتى  
 هذه تجربة هذه حيله  
 لا أنها وسيلة للقضاء على  
 انظر هذه الحرباء كيف تتلون      انظر كيف يتغير لونها ، انظر •  
 لتتصب اللعنات على هذا المقدر  
 الذى لا يتركنى إلا متأوها إلى يوم الحشر  
 يا ربى ملاكا ايديه لناظرى      وامتنحنى مرة على هذا الوجه  
 لنلد القناعة فى نفسى  
 او لينبثق نورك يا الله من الأرض  
 ( م ٣١ - شعراء معاصرون )

ليفصح لى عن المقصود من الحياة      وليجلى لى حقيقة تأوهات البشر  
إلهى صل روحى فكرك  
أو اجعل مستقرها فى أرضك

هذه الأبيات لا تخطئ ما فيها من فورة المشاعر والعطف على تلك  
التي يرثيها ، وفى أصلها التركي تتوهج ببيانها على ما يتأجج فى قلب  
الشاعر من نيران ، بل أنت لا تخطئ هذا فى الترجمة العربية التي قدمناها  
لك والتي يظهر جليا فيها أنين الرجل وبكاه .

والانتقالات من معنى لمعنى ، هو الموضع الذى يجب الوقوف  
عنده وتمييزه والتبصر فيه ، لأن فيها ما يكشف عن قلب الشاعر واحساساته  
فأنت لو نظرت لقول حامد :

قومى يا فاطمة من لحدك      وسيرى نحو النجوم فى دلالك  
اخرجى فى مثال هيكل ملاك  
أو فى ظل أو خيال . . .

وازيلى ما فى فكرى من ظلام      وبنورك كملى زوالى

تجد فى انتقاله من معنى سيرها نحو النجوم فى دلال إثنى خروجها فى  
مثال من هيكل ملاك بعض الاضطرابات الذى يدل على انتشار عواطفه . .  
وهذه مسألة فنية صرفة ، ليس لنا أن نشرحها فى هذا المقام الذى لا يتسع  
لكل مقال .

\* \* \*

هذه هى المقبرة التي رفعت حامد إلى الخالدين من البشر ، وهو  
حين حاول أن يخلد ذكرى زوجته « فاطمة » فى هذا الديوان ، خلد نفسه  
معها ، والمقبرة لا تخرج عن مقبرة فى واقع الأمر — ولكنها مشيدة من  
العواطف التي صبت فى شعر خالص Pure ومن المهم أن ننظر هنا

فى ديوان « اولو » — الميت — الذى كتبه الشاعر أيضا فى رثاء زوجته  
والذى يحتوى على نيف ومائتى بيت من الشعر الخالص ، ففيها أقسام  
الشاعر لزوجته مقبرة أخرى خالدة ولكن بجانب مقبرته الكبرى وفى هذا  
الديوان يقول الشاعر :

محض لا شئ ذلك المستقبل المعنوى لابن آدم ،

إنه شبیه بعشقه لجمال لم يره •

وإذا كان لابد منه فى الأكوان ،

فما نجده من الاضطراب فى الوجود دليل عليه •

وإذا كان الإنسان فى هذه الحياة كخيال فى ليل بهيم •

فإن الصباح الذى يعمل على إزالته لا شك له من كيان •

وأنت ترى الشاعر يغلبه التفلسف فى هذا الديوان والتأمل مما هو

ادخل فى بحثنا لفلسفة حامد فى شعره إلى بحثنا فى شعره الوجدانى •



يقوم الغزل فى شعر حامد بعد الرثاء عنده !

وديوانه « حجلة » هيكل من الحب شيده الشاعر كذلك الهيكل الذى

شيده من رثائه لزوجته فى ديوانه « المقبرة » •

يقول الشاعر فى هذا الديوان :

بحق ربك أنظرى للمضنى بحبك ،

ولا تنفري كغريبة مع من ألفك ،

أيجوز صدى وأنت الآسرة ،

إن هذا ، لمظهر توفد ذكاك !



لست أدرى مبعث الآلام فى حين نسيم الصباح

والبلابل حين تأتيني بأهازيج غناك !  
كنت أخال هجرانك ليلا ، فأتى شروكك  
مكذبا ظني ، فما أجملك في

\* \* \*

لقد هل الصباح ، فاستيقظي من سباتك ودلائك  
لقد نثر الفجر على الأفق تورديك !  
لقد مللت المنام — ولكن أعرف ما الذي ييقك ،  
قومي فإنني أتنازل عن روحى ولا أرضى بغير عبادتك !

وهذه ثلاث مقطوعات من هذا الديوان الذى تبلغ مقطوعاته ١٦٨  
مقطوعة ، وهى تدل دلالة لا تحتاج لبيان عن رقة الشاعر فى شعره الغرامى •

\* \* \*

وعندنا التصوير من حيث تضمين مشاهد الطبيعة والحياة والعواطف  
الإنسانية والوصف مما ينزل من الشعر الوجدانى ، وهى بالغة عند حامد  
قمة لم تبلغ أى شاعر تركى آخر •

يقول حامد فى قصيدته « مونت مورانس » من ديوانه — ديوانه  
لكالرم — يا خود — بلدة — عام ١٨٨٦ م :

انظرى إلى هذه الجبال التى أمامك كم هى حزينة  
إن السحاب الذى يمر عليها لييكى بالدمع الهتون  
والمياه التى تجرى من الأعتاب على المروج  
كأنى بها تغسل البساتين والضياع

\* \* \*

ها هو القطار يمضى !  
انظره ! ها هو يختفى بين منحى الجبلين ،



اسمعيه ! فى حركاته وصداه ،  
وانظريه ! فى دخانه الذى يبدو فى الأفق اشبه بالنهر !

\* \* \*

إن عمر الانسان لكى يمضى . . . . ،  
يرحل إلى حيث أبعد ما يكون من هنا . . . . ،  
لقد ذهب القطار .. إلى باريس بعد أن كان هنا ،  
ولن يمضى وقت حتى يأتى من جديد لينقل فوجا من البشر !

\* \* \*

وأنت أيتها المدللة الحسناء ،  
لم لا يبعث فى نفسك الدعة والسكينة ؟  
هذا المكان بهدوئه ! لا تغضبى فما بى غرض غير الدعابة •  
هيا بنا نرتقى ظهور الجياد ، ونخرج ننتزه !

\* \* \*

آه ! أيتها الحبيبة حين نكون معا ،  
فى أى مكان . . . فالزمان يمضى دراك !  
وسيان عندى اليوم — القطار — أو الجياد •  
ولكن شيئا لن يمضى وهو حبى !

\* \* \*

لست أريد فى الدنيا غير رؤياك ،  
ولو علمت كم احسنت بتكبيرك فى القدوم •  
ولو عرفت ما توحىه لى « مونت مورانس » •  
من ساعاتى معك لعرفت أى ذكرى عظيمة تركتها فى نفسى

ولست تخطيء التصوير في هذه القصيدة والوصف الذي يتخللها ،  
وهي نموذج اخترناه كيف ما اتفق للدلالة على فن الشاعر في الوصف  
والتصوير •



هذه سطور سريعة عن ليبريكية « حامد » لم نجر الكلام فيها على  
تحليل واستقصاء قدر ما أجريناه على تقديم نماذج من شعر الشاعر  
مكتفين ببعض الإشارات المجملّة التي يمكن النزول لأصولها في كلامنا  
عن « فن عبد الحق حامد الشعري » •

## عبد الحق حامد

### مسرحياته الشعرية

مسرحيات حامد الشعرية كلها من نوع التراجيدى ، تتألف من نيف وعشرين مسرحية تدور حول وقائع تاريخية • ونشر الشاعر أول مسرحياته وكان عنده خمس وعشرون سنة من العمر عام ١٢٩٣ هـ — ١٨٧٦ م ، هذه المسرحيات هي « نظيفة » ومن هذا التاريخ توالى صدور مسرحيات حامد الشعرية التى تعتبر كل واحدة منها من أعظم ما كتب فى باب التراجيديات وأهم هذه المسرحيات مسرحية « طارق بن زياد » نشرت سنة ( ١٢٢٧ هـ — ١٨٧٩ م ) و « نزر » و « أثبر » اللتين نشرتا سنة ( ١٢٩٧ هـ — ١٧٧٩ م ) و « قحبة » و « ابن موسى » وقد نشرتا فى سنة ( ١٢٩٨ هـ — ١٨٨٠ م ) و « ألهم وطن » الذى صدر عام ( ١٨٠٧ م ) وتوفى الشاعر وهو مشتغل بوضع مسرحية فى ثلاث مناظر عن « سليمان القانونى وآلامه » •

ومن مسرحيات الشاعر المعروفة « نسترن » التى صدرت عام ( ١٢٩٦ هـ — ١٨٧٩ م ) و « ساردنابال » و « زينب » « فونتين » و « غرام » و « آلام وطن » و « ألهم نصرت » و « وليدم » و « أزيلر » و « روحلر » التى صدرت متعاقبة حتى حرب الاستقلال •

والمواضيع التى يقيم عليها حامد مسرحياته صرف تاريخية • ومن هنا كان اشتغاله بالتاريخ ، وكان يلجأ إليه يطاقه بكثرة ، حتى يختار من حوادثه ما يصح أن يكون موضوعا لمسرحية ثم يعمد لقراءة كل ما كتب عن هذا العصر التاريخى حتى تتمثل وقائعها وأحداثها فى عقله ، ويستحيل بوجدانه وروحه إلى ذلك العصر ، وعن طريق الاندماج فى روح العصر الذى يجرى وقائع مسرحيته فيه — يعمد لأسلوب الحوار لينطق الحوادث المتمثلة فى ذهنه ، ولقد استرعى نظر حامد من بين تواريخ الامم ، تاريخ الهرب فى

الاندلس وتاريخ الأتراك العثمانيين والهنود والأشوريين — والمسرحيات التي وضعها حامد عن حوادث استخلصها من هذه التواريخ ، تبين مقدار تغفل حامد في تواريخ هذه الأمم .

ولقد نجح حامد في مسرحياته أن يخلق أكثر من خمسمائة شخصية ، ينزل في الصف الأول منها شخصيات الملوك والقيصرة والفاثحين والزعماء والسياسيين والفلاسفة والشعراء والفنانين ، وهو في إبراز هذه الشخصيات — ومعظمها تاريخية — يعتمد الى التغفل في روح العصر الذي عاش الشخص الذي يصوره في مسرحيته ، ويتعمق في دراسة حوادث عصره حتى يتسنى له خلق جو مماثل أو قريب من الجو الذي يعيش فيه بطله ، ثم يندمج في هذا الجو ويعمد على أن يستحيل بنفسه إليها ، ليخاض بحياة الشخصية قريبة إلى الواقع .

وهذه النواحي تتجلى لك في أروع مظاهرها حين يصور لك الاسكندر الأكبر وأرسطو في مسرحيته الشعرية « أشبر » أو حين يعتمد لتصوير الملك عبد الرحمن الثالث من ملوك الاندلس في مسرحيته الشعرية « تزر » .

والشاعر ليصل إلى روح العصر الذي عاشت فيه الشخصية التي يصورها يستعين بجانب كتب التاريخ بما جاء في كتب التراجم والمسرحيات التي وضعها أعلام الفن والأدب ومن هنا نجده يعتمد إلى هوميروس وبندار وفوجيل والسعدى والتحاظ الشيرازى والفردوس وأبى العلاء المعرى ودانتى الليجيرى وراسين ، وكورنيل وشكسبير وميلتون وبيرون وهيغو وليخلص من آثارهم بمادة لمسرحياته . ومن هنا جاء بعض التشابه في الأفكار ، أو قل ظهر اقتباس الشاعر .

حامد فنان إنسانى النزعة لهذا نجده وقف فنه في مسرحياته ضد الظلم والاستبداد وتلك الشهوات التي تسوق الملوك والحكام إلى التحكم في حريات شعوبهم ، وهذه النزعة الإنسانية عند حامد اصطدمت مع ظلم «عبد الحميد»

**الطاغية الأحمر** ، فكان نتيجة ذلك أن عمد حامد إلى الحملة عليه وعلى أغراضه الحقيرة في مسرحياته ولكن من وراء حجاب ، إذ كان ينطق بأبطال مسرحياته بكلام يتمشى مع مجرى المسرحية ويتفق مع روح الشخص الذى ينطقه كلاما يعتبر أبلغ حملة على الاستبداد الحميدى ، وقد ظهرت طلائع ثورة حامد على الاستبداد فى روايته « دختر وهندو » التى كتبها على نمط مسرحى ، فقد صور فيها مظالم الاستعمار البريطانى وآلام الشعب الهندى . وفى مسرحيته الشعرية « نسترن » حمل حملة شديدة على استبداد عبد الحميد متسترا وراء وقائع المسرحية . ودراسة هذه الحملات للخلوص بها لروح حامد الانسانية مسألة من أهم المسائل التى يقوم عليها دراسة إنسانية حامد . ومن المهم أن نقول إن مسرحية من مسرحيات حامد لم تخل من الروح الإنسانية فهو فى مسرحيته « نظيفة » عمد إلى إظهار الروح الوطنية عند نظيفة تلك الفتاة المسلمة العربية التى وقفت صامدة أمام فرديناد عاهل قشتالة وأسبانيا حين استولى على بلادها الاندلس ، وكيف ردت عن نفسها ، وسهل عايبها أن تنتحر دون أن تسلم نفسها له . وهو فى مسرحيته « طارق » يعمد إلى إظهار المفسد والمهالك التى كانت تقتتل فى جسم دولة الأسبان مما جعلها تتداعى أمام أول هجمة قام بها العرب . وفى مسرحيته « تزر » تجده يصور الظلم الذى لاقاه الإسبانيون تحت حكم العرب والمفسد التى كان الملوك العرب غارقين فيها حتى آذانهم وفى مسرحيته « أشبر » أظهر الشهوات والرغبات البشرية فى حب التمسود ممثلة فى الاسكندر وغيره المرأة التى تدفعها أحيانا للمتهاكة ممثلة فى « سومرو » والروح الوطنية والاستبسال فى الدفاع عن الحق حتى الموت ممثلة فى شخص « أشبر » ملك الهند . وفى مسرحيته ( ابن موسى ) و ( ساردانيايال ) حمل على الاستبداد والظلم ، مضمنا مسرحيته الحملة على استبداد عبد الحميد لزعماء الدستور التركى ونفيه إياهم . وضمن مسرحيته ( الهام نصرت ) و ( وليدم ) المشاعر التى كانت تختلج صدر الأمة التركية بعد الحرب البلقانية وأيام الحرب العظمى كما عمد فى مسرحيته « أرزيلر » و ( روحلر )

إلى اظهار مشاعر الشعب التركي تحت ظل الجمهورية حين تنفس الصعداء  
بزوال كابوس الاستعباد •

ولقد آمن حامد بنظام الجمهورية في تركيا ووجد فيها السبيل الذي  
يجعل للحرية بابا لتفتح في نفوس الشعب ، حتى انه قال :

غازى يولنده يز ، بتون يوللر او بوله جيقار !

وهذا الإيمان من حامد بنظام الجمهورية كان يقوم معه إحساس بتقدير  
عظيم لاتاتورك العظيم محبى تركيا الجديدة ••



يقوم فن حامد في مسرحياته على التعبير عن الشهوات  
والرغبات التى هى قائمة في تضاعيف الفطرة البشرية ، ومن هنا يمتاز فن  
حامد بالصدق *réalité* في الكشف عن أدق خبايا النفس الانسانية •  
ومن هنا تنزل المأساة في فن حامد من حيث هى عرض الرغبات والميول  
والشهووات التى تضطرم بها جوانح النفس في عالم التشخيص المسرحى  
وعبد الحق حامد في مقدرته على التحليل وإبراز عالم النفس التى تصطبغ  
فيها الرغبات والميول والشهووات لا يقل عن شكسبير *Chakespeare*

في هذه المقدرة ، ومسرحيات حامد يتصافر على تكوينها الإلهام والصناعة  
والفن ، وهذا الثلاث بيدو في أقوى صورة في مسرحيته « طارق بن زياد »  
و ( أشبر ) حيث تلمس الإلهام الصادق والفن القائم على العقل القوى  
المستقصى الذى يماشى الإلهام لفهم حقيقة خفايا النفس وإجلائها في الصور  
التي يأتى بها في مسرحياته • والشاعر يأتى لك في مسرحياته بذاتين قائمتين  
في كل شخص من أشخاص المسرحية ، شخص العقل *Animus* والنفس *Anima*  
وهو يريك النضال بين هذين الذاتين في أعماق كل شخص ، حيث يعمد  
بشاعريته إلى إبراز هذا النضال في صور من الشعر الخالص يتصافر على  
تكوينها الإلهام ودقة الإحساس وخصب الشعور وقوة الفن وعمق الخيال  
وزخامة الفكر غير أن العواطف والشعور والإحساسات دائما كما هى

تطغى على شخص الشاعر تطغى على شخصيات مسرحياته ولكن بعد نضال عنيف وصراع مخيف بينها وبين العقل وهو فى تغلبه النفس على العقل بخلص بتحليلاته للشخصية • ولست أطيل الكلام عن فن حامد فى مسرحياته فسوف تلمس مميزات فنه فى التلخيص الذى سنعرضه عليك لمسرحيته الخالدة ( اشبر ) :

نحن الآن بلاد الهند حيث تقوم مقاطعة كشمير وقد رجعنا بالزمان القهقرى إلى ما قبل عصر المسيح •• فنرى الاسكندر بجحافل وقواته على حدود المقاطعة يستعد لغزوها ••• ومن جهة أخرى نرى ( اشبر ) ملك الهند والبنجاب وكشمير يعد عدته للملاقاة الاسكندر والدفاع عن بلاده وهو يستعين باراء شقيقته ( سومرو ) شريكته فى الملك • • • ويحدث أن تخرج ( سومرو ) للقنص والصيد فتقترب من طلائع قوات الأسكندر فيراها ( الأسكندر ) فيعشقها من ملء قلبه ويتقصى أمرها فيعلم أنها شقيقة ملك الهند وشريكته فى الملك فيقع فى التردد ويتشتت فكره ويتبلبل ذهنه • ويحدث أن يخرج الأسكندر فى ليلة من الليالى بعيدا عن قواته يراقب النجوم فيأخذ فى مناجاة نفسه ، ويثور فى أعماق ذاته صراع بين عقله وعواطفه بين عنصر الرجل Animus وعنصر المرأة Anima ففى الوقت الذى لا يقف أمام إرادة الهوى والهيام والنضال بين عقل الفاتح العظيم ونفسه وعواطفه تقوم مناجاته •

يقول الشاعر على لسان الأسكندر :

( لو نجحت فى أن أخلق من اسراى جيشا وتمكنت من أن أورد موارد العدم قوات أعدائى وأصبحت وإذا كل الملوك لى توابع ، فهذه المقدرة فى حد ذاتها محض لا شئ لأن هنالك من عوالم الطيور ، وهن أقل شأننا من ، ما تطير فوق رأسى وكأنها تسخر من إرادتى •• هذه هى قدرتى التى تطالب كل ما على الارض ولكن أين هى لتغالب أنينى وتأوهاتى • • • وقد تمنع ذات المحيا الجميل وتدلل •

لست أدري إن كان يلزمنى سلطة الفاتح لأفتح مغاليق قلبها أم يلزمنى أن أكون رقيقا حنونا لأكسب قلبها • ولست أدري إن كانت جنة الحب أزلى بى أم ملك الدنيا ••• فإن كانت الأولى فمستقبلى على الفراش أعبد الجمال • وإن كانت الثانية فعلى عرش الدنيا أخضع الناس •• وفى الأول جنة الحياة وفى الثانى الملك والخلود •• فهل جنة الدنيا أنعم لى أم خلود السلطان والذكر ••• أواه ! كلفتها لن يقتربنا فملكى وسلطانى ربيع ولكن بغير الزود وكيف يكون الربيع بغير ورده • وكيف أحيا وهذه الساحرة لا تبتسم لى (•••) •

وأنت لا يخطئك الدليل على صحة الصراع بين عقل الفاتح العظيم و ارادته من جهة ونفسه وعواطفه من جهة أخرى •• ، وفى ذلك الوقت الذى الذى يعرض عليك الشاعر الأسكندر فى مناجاته تراه يأتى بشخص « ارسطو » معلم الأسكندر من ورائه فيباغته بالقول : ما هذه الخلوة واختيارك لها •• لقد سمعتك تقول الشعر وتحاول نظم قلائده فيجيبه الأسكندر : لقد جعلت دأبى منذ ليال مراقبة النجوم وتلاوة الشعر ، لأن موقف الانسان إزاء مشهد الكون اللانهائى وإحساساته بالتجاوب بينه وبين الطبيعة هى التى انطقته الشعر ، وجعلته يخلق الآلهة ويبرز لك الشاعر الفيلسوف والفاتح فى مناقشة ، يفتح فيها الفاتح مغاليق نفسه لأستاذه الفيلسوف ويعترف له بحبه وهيامه « بسومرو » شقيقة ملك الهند وشريكته فى ملكه ويشرح له موقفه الحرج ، فقد عزم على فتح الهند وأعلن للجميع عزمه والآن وهو أسير الهوى يريد مالكة فؤاده ، وهو مضطرا لمهادنة « أشبر » حتى يحصل على موافقته لزواجه من شقيقته وفى الآن نفسه مضطرا للرجوع عن عزمه وحملته على الهند وفى هذا ما يقف عثرة فى سبيل آماله وأغراضه • وهنا ينتصب الفيلسوف محاولا أن يقضى على عنصر الضعف الذى تسرب إلى نفس تلميذه ( الفاتح ) ويقول له : إن مثله لا يصح أن يبقى أسير الهوى وإلا فليرجع بجيشه إلى الأوليمب ويحاول أن يثنى الفاتح عن حبه ، ولكن الأسكندر يدافع عن حبه ويعان لاستاذه الفيلسوف



انه منذ رأى مليكة فؤاده أحس وكأن الدنيا كلها تتبع من صميم ذاته ••  
 إن الفاتح ليس الذى يفتح البلاد ، إنما هو الذى يفتح سر الحياة ويجعلها  
 تبدو واضحة فى أعماق ذاته ، وتقوم مناقشة حادة بين الفيلسوف والفاتح  
 تنتهى بأن يعلن الاسكندر أن المسألة لن تخرج عن حدّين : إما أن ينال  
 حبيبته فيرجع عن فتح الهندا ولا ينالها فيتقدم لغزوها •• لأنه ليس من  
 المعقول أن يقدم بائلة زواجه من « سومرو » خراب مملكتها ودك عرشها :  
 وعلى هذا ينزل الستار للمنظر من المسرحية •

ثم يبدو الشاعر فى المنظر الثانى وراء « روكران » بنت دارا ورفيقة  
 الأسكندر وهى آخذة فى مناجاة نفسها والتعجب من سير القضاء الذى  
 جعل عرش والدها يندك ويجعلها تعيش مع فاتح بلادها ومثل عرش  
 آبائها ••• وهى تبدو فى مناجاتها ناظرة للمستقبل البعيد ، محاولة استشفاف  
 الغيوم التى تحجبها عن ناظرها ونهاية حبها للأسكندر ، وتذهب بخيالاتها  
 الى تصورات تجعلها تتشأم من المستقبل والغزوة التى ينوى القيام بها  
 الأسكندر على بلاد البنجاب •

وفى هذه المناجاة يبدو الشاعر من وراء « روكران » ممثلا عواطفها  
 مشخصا احساساتها مضمنا ذاتيتها فى المناجاة التى تقولها وأنت تحس  
 فى هذه المناجاة بفناء روكران فى شخص الاسكندر ، مفتونة بنواحي القوة  
 فيه • غير أن هذا الفناء فى شخص حبيبها يقوم بجانبه إحساس بذاتيتها  
 المستقلة كبنت دارا سليلة الأكاسرة ، وهذا الإحساس يولد فيها بعض  
 الكبرياء •

ثم يعرض الشاعر فى المنظر الثالث « روكران » بنت دارا وقد تقابلت  
 وقت السحر فى ألعاب مع « سومرو » شقيقة اشبر ملك الهند ، وقد أحسا  
 بتألف أرواحها وانجذاب نفوسها لبعض ، فأخذا يتكلمان حديثا طويلا ، وكل  
 منهما تعرض إحساساتها ومشاعرها للأخرى وتفتح لها مغاليق نفسها وفى  
 الختام تعلن « سومرو » لروكران حبها للأسكندر فتثور عليها روكران وتقع

بينهما مشادة كلامية عنيفة وفي هذا المنظر يظهر الشاعر من وراء شخصية روكران غير المرأة العنيفة إذا ما أحست بالخطر على حبيبها من امرأة أخرى . ويظهر لك من وراء شخصية « سومرو » أحلام الفتاة التي يملكها الحب ويأسرها الهوى ويلج بها في عالم العشق والغرام لتكتوى بنارها . وشخصية « سومرو » هنا فتاة رقيقة الإحساس فنتت بشباب الاسكندر وقوته وقد رأته صدفة في خروجها للصيد ، وحديث « روكران » مع ( سومرو ) تبين لك مشاعرها ازاء الاسكندر وفتوحاته وما صار اليه احساسها بزوال عرش آبائها الاكاسرة . وينتقل الشاعر من عرض إحساساتها وتمردتها على كبريائها نزولا على حكم عواطفها إلى اختتام الفصل الأول باظهار غير المرأة أمام المرأة ، وهو في هذا كله ذلك الشاعر الذي لا يستسلم للعاطفة والشعور والحس فينزل شعره من مواصفات النفس وانما ذلك الفنان الذي يحكم عقله في نفسه فيدرس ويحلل وينقب ويستعين بعلم النفس للنزول الى اغوار النفس كما يستعين بالفن الصادق لمعرفة حقيقة النفس البشرية ، وهو في هذا الاديب الملمه بجانب الفنان المقتدر ذو موهبة الخلق والابداع يستعين على التعبير عن الصورة التي يرسمها في ذهنه بادق كلمة تعبير عن الصورة ، فهو يستعين بثروة الالفاظ الفارسية والتركية والعربية في شعره ، وهو لهذا نجده يجد اللفظ الذي يدل على المعنى في ذهنه ، وهو لهذا ينجح في التعبير عن عواطف النفس وميولها واهوائها بتعبير حسن وكل هذا يبدو في هذا المنظر بوضوح مما يدل على اقتداره اللغوى وتمكنه في الالفاظ والفروق الكائنة بين معانيها مهما دقت ولا غرو فهو يستعمل في أشعاره وكناياته أكبر كمية من الالفاظ عرفها تاريخ الادب ، يستعمل نيفا وعشرين ألف كلمة كما يقرر اللغوى التركي رشيد تانكوت عضو مجمع اللغة التركية ، وهو في هذا يزيد أربعة آلاف كلمة عما استعمله شكسبير وثمانية آلاف كلمة عما استعمله ميلتون ولا شك انه خلق اللغة التركية خلقا آخر في كتاباته الشعرية فجعلها تضارع أغنى اللغات في ألفاظها .

فى الفصل الثانى يبدو لك الشاعر وقد أقام مشهدا جوار مدينة لاهور حيث يقوم معسكر جيش الاسكندر ، وفى وسط المعسكر يقوم سرادق الاسكندر حيث يبدو داخله ( الاسكندر ) مع ( سومرو ) آخذين فى حديث طويل •

ويفتح الشاعر الحديث على لسان الاسكندر بقوله :

( ان الأخبار تترامى إليه ان شقيقها يستعد للحرب ، وقد أعلن التعبئة العامة فى البلاد وأخذ يجمع الجيوش استعدادا لمنازلته ) فتجيبه ( سومرو ) بأن هذا إن كان صحيحا فلا شك أن رسله قد أخبروه بقدمك ونزولك على الحدود استعدادا لغزو بلاده فيقف الإسكندر يتحدث إليها طويلا عن قدرته الحربية وقواته ويتأسف لما سيلقاه أخوها على يده من التهلكة وينصحها بأن تذهب لشقيقها تطلب إليه أن يصلح الإسكندر وينزل على أمره • فتظهر الفتاة استغرابها من حديث الاسكندر وتقول أن شقيقها أن وقف فى وجه الاسكندر فله فى ذلك كل الحق وأن كانت تشعر بأن نهاية هذا انكساره ، فينتسم لها الاسكندر ويقول : ولكن فى هذه الحالة يكون سىء التصرف ، لأنه ما معنى الوقوف أمام شىء نتيجته معلومة فتجيبه ( سومرو ) : وماذا يفعل ( اشبر ) ؟ تاجه سيسقط وعرشه سينزل لأنه ضعيف القوة والاقتدار ولكن الحق أكبر • والحق معه ! هل الحق أن يضرب الأقوياء ويجهزون على الضعفاء ؟ ! وهنا يقف الأسكندر مدافعا عن أغراضه ويضع الشاعر ، على لسان الإسكندر ، الأغراض التى تحققت من فتوحه وكأنه مندفع إليها ، ويصور شخص الأسكندر وقد ملكته الرغبة للتسود وحكم العالم وتوحيد الممالك تحت سلطانه • ثم ينعى عليها محاولتها أن تنال منه بكونه يريد فتح بلادهما وثل عرش أخيه ، بأن هنالك من فتحت قلبه وارتقت عرش فؤاده فماذا تكون بلاده وعرش أخيه إزاء قلبه وعرش فؤاده • إنه قد أحب هذه الغادة التى ظهرت فجأة فى سمائه ملء نفسه التى تحاوبت فيها مظاهر

كل الوجود .. وهو لا يبين لها ويفصح عن شخصية مالكة فؤاده .. فتذهب الفتاة في أحلام وتتصور نفسها محبوبة الاسكندر وزوجته وترجو أن يكون حبيبها كالدنيا ووصله لها دائما .. ثم تحس باستغراقها في أحلامها فتنتفض فجأة وتقول له ولكن من تكون هذه الملاك التى سلبتك حبك ؟ فيجيبها الاسكندر بأن تسأل فؤادها ليقول لها فتجيبه : هل هى رو كران بنت دارا ؟ فيجيبها الاسكندر بصوت مضطرب كله حنين ، كفى يا سومرو ، لا تتجاهلى صوت فؤادك • وهنا تقوم بعض المناقشة بين الحبيين اذ تقول سومرو له : اذا فايك من زواجها ، ولخير لك أن ترجع عن اكمال دنياك بها ! فييتسم الاسكندر ويقول لها : هذا الأمر جميل ولكن قد تأخر عن حينه فهى لم تكن بين أحضانى الآن فهى ملء نفسى وعواطفى ، فكيف أرجع عنها وأبعدها اللهم إلا بأبعاد نفسى • فتضحك سومرو وتقول : ولكن دنياك التى تطلبها مزاجها غير كامل • فيضحك لقلولها الاسكندر ويقول : واذا يكون أسلم طريق اصلاح مزاجها • فتقول له الفتاة : ولكنها كالنمر تخدش وتنشب أظافرها اذا ما وصلت - وكالنار تحرق اذا ما احتضنت وتطول المناقشة بينهما حتى تصل الى طلب « سومرو » منه أن يرجع عن محاربة « اشبر » فيحاول الإسكندر أن يستميل عواطفها نحوه ويجعلها تعمل على إقناع أخيها بأن يسلم أمره للإسكندر حقنا للدماء • وتقوم مناقشة حادة بين الإسكندر وسومرو وفيها تستعين سومرو بكل أسلحة العادة الحسناء مع حبيبها لتقنع الإسكندر بوجهة نظرها ، فلما يظهر لها أن الاسكندر لا يزال عند رأيه فهناك تنثور وتحاول أن تظهر الإسكندر معها بموقف المخادع فترميه بأنه يعشق روكران بنت دارا دونها فينكر الإسكندر بشدة هذا الافتراء فتقول له سأعمل على أن أجد روكران لنقول لها هذا القول • • وهنا تظهر براعة الشاعر اذ يجعل روكران تبرز على المشهد وتقول : ها انذا بينكما ! فيقف الاسكندر وسومرو فى حالة من فوره المشاعر والإحساسات فى سكوت ثم يفتتح الاسكندر الحديث محاولا التخلص من الموقف بأن يعمل على تصريفها ابعض ولكن « سومرو » تفاجئه بقولها : ها هى رفيقتك روكران حدثها ما كنت تقول

وهنا تتداخل روكران وتقول : هل حقيقة ترغب فى أن تتزوج سومرو ! فتقول سومرو : هذا ما كان يقوله منذ حين فتسأله روكران وهل تتركنى اذن بدون الزواج ! فتقول سومرو : هذا ما كان يقرره لى منذ حين فتثور روكران وتقول للاسكندر لا تجيب عنى هذه التهم ، الا تتكلم وتقول من منا ستتزوج ؟ وتقول سومرو للاسكندر وقد احست بغريمتها فى حب الاسكندر أمامها : ألسنت ستتزوجنى دونها وهنا تقول روكران : ولكن من التى رغبت فيها أولا ؟ فتقول سومرو : أجب من التى ترغبها الآن ؟ وهكذا يضيّقن الكلام على الاسكندر الذى يجد لنفسه مخرجا بأن يقول لهما : أن اختيار مشاركتى عرشى تحتاج اليها الى بعض الوقت حتى أخلص فيها بالتفكير ويذهب •

ويعرض لك الشاعر « روكران » لوحدها فى منظر وهى تحدث نفسها وقد شعرت بتحول الاسكندر عنها تصب لعنائها ونقمتها على غريمتها « سومرو » والشاعر يظهر من ورائها مجليا مشاعرها واحساساتها ، ويبين كيف انتهت مشاعرها إلى الارتكاز على العدم وقد تخلّى عنها حبيبها وتذكر رابطتها بالاسكندر وقد انصرف عنها ذكرياتها الجميلة وتستعرضها واحدة واحدة وتحس بالفراغ الذى انتهى إليه مشاعرها فتتصور الاحساس الاعظم بالفراغ — أعنى بذلك الموت وتخطب القبر راجية أن تجد فيه ما يجعل عواطفها تسكن وتقر على قرار • وهذا المشهد من أبلغ المشاهد ، والصور الشعرية فيها من أعظم ما عرفه تاريخ الأدب الشعرى وتبلغ أبياتها نحو مائة بيت تعتبر كلها من الشعر الخالص أو معظمها وفيها تبرز المشاعر والاحساسات مصطخبة فى ثورة واضطرام • والتصوير الدقيق للمشاعر التى استولت على روكران من أدق ما يمكن أن يكون والطاقة الشعرية التى اتفقت فى هذه القطعة تبين غنى الشاعر ومورده الذى لا ينضب ، لأنه لا ينزل عند الإلهام فقط ، بل يستنزل أхийاته من الصناعة التى تساير الإلهام ، فهو من هنا يقترب من « بول فاليرى » ولكن يختلف عنه اختلافا جوهريا فى أن الأخير يفسد إلهامه الشعرى ( م ٣٢ — شعراء معاصرون )

بصناعته الفنية بعكس حامد الذى يجعل صناعته تماشى الهامه فلا أدبه بالأدب الملهم ولا بالأدب الصناعى ، وإنما هو مزيج من الاثنين •

والشاعر يستعين بإنهامه وصناعته الفنية فى هذا المشهد ليخلق من الصورة التى ألهمها صورا عن طريق الصناعة ، وفى هذا تبدو مقدرة الشاعر الفنية فى الصناعة ، وإذا قدر لهذا المشهد أن ينظر إليه من ناحية الفن لاعتبر من أحسن النماذج للشعر الخالص لأنه يتوفر فيها أكبر مجموعة من الأبيات تصور بأدق تصوير وأصدق بيان مشهدا شعريا تجاوب مع نفس الشاعر فأثار شاعريته من كوامنها •

ويعمد الشاعر فى الفصل الثالث لخلق مشهد بين « اشبر » ملك الهند و « سومرو » شقيقته ، وهذا المشهد فى حجرة من القصر الملكى بلاهور وفى هذا المشهد تبدو « سومرو » محاولة أن تتثنى شقيقها عن الوقوف فى وجه « الاسكندر » ، فتتهول فى اقتداره وقواته وتتحدث عن الجيوش التى انصقت بقواته من تساليا وكريد ومكدونيا وتراكيا وبلاد اشور وفارس والنتر والترك والعرب وترزين لأخيها أن يسلم للاسكندر حقنا للدماء وانقاذا للبلاد من الخراب فتثور ثائرة اشبر ويحمل على شقيقته لفكرتها التى تدعو لها فتحاول سومرو أن تخفف من ثائرة أخيها غير أن الشاعر يستعير كلمة السلطان سليم ويضعها على لسان اشبر فيقول إذا لم يذهب جنودى كلهم فأنا وحدى سوف أذهب لملاقاة الاعداء ! وهنا تقف الفتاة محاولة إخماد ثائرة أخيها فتقول : ولكن معنى هذا أن ترمى بنفسك بين التهلكة ، إن الانسان يأتى مرة واحدة لهذا العالم ، فلما هذا الارتقاء فى احضان المهالك ؟ ويذهب الشقيقان فى مناقشة عنيفة تظهر من ورائها رغبة الفتاة الحيلولة دون اصطدام حبيبها بشقيقها ، كما تبدو كبرياء أشبر وإحساساته ازاء غزوة الاسكندر لبلاده •• وتفلت من فم الفتاة عبارة تتال من وطنية أشبر فيثور عايتها ويصب عليها نقمته وغضبه وتنتهى هذه المناقشة بأن تعلن الفتاة حبها للاسكندر وأنها ستلحق به فيهجم عليها أشبر ويضربها بخنجره ضربة تصيبها جرحا بليغا فتسقط فى دمائها

فيكرر أشبر ضرباته حتى يردبها قتيلة وفي حالة غضب وعصبية يقف فوق رأسها يصب عليها نغمته ، ويقول مخاطبا اياها : ابتسمى لحبيبيك وقد فتحت له الصدر تستقبله !! • •

وهذا المنظر من أكثر فصول المسرحية عرضا للمشاعر وإبراز للعواطف والإحساسات والمواقف التمثيلية التي يخلقها الشاعر باللغة الغمة الفنية • ولست أرغب أن أطيل عليك القول بذكر كل ما قاله النقاد الأتراك والاوروبيون في هذا الفصل ، وكيف وصل إجماعهم بالمقدرة الفنية إلى غير حد ، وان يمكن تبيان نقاط الجمال الفني والتصوير الصادق فيها في تلخيص سريع مثل هذا ، إنما المسألة تحتاج للترجمة الصادقة الكاملة إلى اللغة العربية من قلم بليغ مالك ناصية اللغتين فينقل روائع التصوير والفن في المسرحية الى لغة أبناء يعرب بما يجعلها تثير في القارئ العربى ماثثيره من إحساسات ومشاعر في القارئ التركي • لهذا نصرف النظر عن التلخيص الكامل لخطوط المنظر مكتفين بما قدمناه •

وفي المنظر الثانى يصور الشاعر ميدان المعركة وقد اشتبكت قوات الاسكندر بقوات اشبر ، وقد وقف الاسكندر على علٍ يشاهد مجرى المعركة والتباشير تنهال عليه بالظفر ، والاسكندر في حالة شعورية مهتاجة يتنسم أية اشارة من قواده تبين له أن اشبر رضح ، وهو من وراء ذلك يرجو أن يحظى بحبييته « سومرو » دون أن يفتن لما أصابها على يد أخيها • وبينما المعركة تدور على أشدها يتقدم أرسطو الى الاسكندر ويشير اليه بأن ينظر الى شئ كالعام يرفع على سور المدينة من جهة مدخلها • • وفي ذلك الوقت يأتى أحد السعاة ويتقدم من الاسكندر ويقول له إن هنالك إشاعة بين الجيش بأن اشبرينوى صلب « سومرو » فيتهيج الأسكندر ويأمر قواده بالهجوم ، وبينما الجميع في استعداد للهجوم العام تبدو روكزان في حالة غريبة متقدمة من الأسكندر ، وتنتهى إليه وتمسك بزمام جواده وتقف في طريقه وتمانع في الهجوم فيحاول الأسكندر أن يقنعه بأن هذا محال وأن في بقائه اطالة للمعركة بغير

داع ، ولكن روكزان تبقى مصرة على معارضتها وأخيرا يضيق بها الأسكندر فينفث عن صدره حقيقة غرضه من الهجوم بقوله أن سومرو ستموت ! وهنا تنثور ثائرة روكزان وتحمل على سومرو وترجو لها الموت وبينما هي في نقاشها مع الأسكندر ، وهي تحاول إثباته عن الهجوم وهو يحاول صرفها عنه ، يتقدم أحد كبار القواد من الأسكندر ويقدم له سيف أشبر ويقول : المعركة أوشكت على الانتهاء ولكن أشبر مع جماعة من قواته مستميت في الدفاع عن مدخل المدينة ويسأل الأسكندر القائد هل عنده معلومات عن سومرو وشقيقة اشبر فيقول القائد : بأن هنالك رواية انه أصابها في مقتل ويندفع الأسكندر بجواده أمراء قواده وجمع جيشه الاحتياطي بالهجوم ، ويدفع عن طريقه بشدة روكزان لكنها تتعلق باقدمه ، وتسقط تحت سنابك جواده وتصاب في مقتل • ويختتم الشاعر المنظر والأسكندر على جواده وخلفه قواده فجمع من قواته آخذة في الانطلاق الى الميدان ، وروكزان جريحة تغالب الموت والموت يغالبها !

وفي المنظر الذي يليه يعمد الشاعر إلى اظهار « روكزان » لوحدها وهي في ساعاتها الأخيرة تستودع الدنيا مرآها الأخير ويشخص انفعالاتها وإحساساتها الأخيرة في كلامها فيقول في المستهل :

( لقد ذهب ! ••• إنه يذهب ••• آه يا الهى ! إننى عشت لأتلقى ضربته من جديد ! ماذا جرى لى ؟ لست أدري قلبى يفيض بالآلام ، ولست أدري ماذا قال ، وماذا فعل هذا الظالم ! لقد تغير حالى بدون أن أحس بتغيرى تنتظر لحالها وتقول : لم أكن من برهة جريحة • آه ! لقد أوقعنى تحت سنابك جواده ! لقد عرفت ما كان ! — تبكى — لقد كنت رفيقته فى حياته ، زوجته ، ومع هذا وطننى بجواده ومضى ! ••• — تحاول أن تقوم — أواه ، لقد افترقت قواى ! انى لكى أتعبه أحتاج لجناحى طائر ! ••• أواه ! •• آه ! تسحب نفسها قليلاً على الأرض — إن الجروح التى تركها فى جسدى لا تؤلمنى : إنها تنتشر فى جسمى الاستكانة والاستسلام ، وكأن فى ذلك لذة لى ! ) •



ثم يمضى الشاعر واضعاً على لسانها مناجاة طويلة تزيد أبياتها عن السبعين وتنتهى مناجاتها بموتها ... والمجال لا يتسع لتلخيص المناجاة الشعرية فهى قطعة واحدة من الشعر الوجدانى الرقيق والعواطف النائرة والشعور والإحساسات المهتاجة . وفى هذه المناجاة أبيات من أبلغ الشعر وأروعها •

### يختتم الشاعر الفصل الثالث بهذا المنظر

أما فى الفصل الرابع وهو الأخير فيعمد الشاعر لإبراز أرسطو فى المنظر الأول لوحده وقد وقف على رأس روكران وذهب فى حديث ذاتى فى تسعة عشر بيتاً من الشعر الخالص — Pure — ضمنه موقف أرسطو من حروب الأسكندر ثم يعمد لموقف أرسطو من الميتة وهو يضع على لسانه مناجاة شعرية فى نيف وأربعين بيت ، وهو فى حديثه الأول ومناجاته ذلك الفيلسوف المتأمل الذى لا يقف عند ظواهر الأشياء وإنما ينزل إلى أعماقها القصية ، وأنت تلمس فى مطالعتك لكلام أرسطو فلسفة تتمشى بين سطور الشعر مما يثبت دراسة الشاعر لفلسفته دراسة دقيقة مكنته من تمثيل خطوط فلسفته وفى المنظر الثانى من هذا الفصل الذى به يختتم الشاعر مسرحيته يرى الأسكندر وفى معيته قواده وبجانبه أرسطو وأمامه « اشبر » مكبل فى الحديد وذلك أمام مدخل مدينة لاهور التى سقطت تحت يد قوات الاسكندر : ويفتتح الشاعر المنظر باظهار الاسكندر مظهراً التساؤل عن تلك المصلوبة على سور المدينة ؟ فيجيبه اشبرانها التى ارادها الأسكندر رفيقة له فى الحياة ! فتبدو على الأسكندر ملامح التفجع غير أن اشبر يحاول وكأنه يخفف الفجعة فى نفس الاسكندر وهو فى واقع الأمر يحاول أن ينال منه ويتهم عليه فيقول ! لا ! إنها معذورة اذا تجاسرت ووقفت تحبى معشوقها ... واذا كانت قد ارتقت هذا المكان العالى فسائقها فى ذاك شدة غرامها ومرامها أن تراك ! وهنا يحمل الأسكندر عليه حملة كلامية شديدة ويصب على اشبر لعناته فيحاول اشبر أن يبدو فى مظهر مخفف ثورة الأسكندر فيقول : لم

كل هذا الغضب يا ملك الماوك ... هل إعادة الحياة لها شيء أمام قدرتك ...  
 أن الذى يتغلب بإرادته على كل شيء ، يجب الا يقف هكذا مكتوف اليدين .  
 أنها كانت منذ حين تنبض بالحياة ولقد سأقها هذا العاجز الى الممات ..  
 وأنت وفى يدك القدرة والصولجان وفى فطرتك الأمر والنهى والسلطان  
 دمائك تجرى نجابة الملك واقتداره ، ففى مستطاعك أن تهب سومرو  
 الحياة ولا تقف مشدوهاً مبلبل الفكر كالضعفاء ! — ويضحك ويقول  
 للأسكندر : أحييها يا ملك الزمان أحبها ثم يقهقه ... فيضطر الأسكندر  
 أمام تهكم اشبر أن يصرف النظر عن مهاجمته ويتحول لمناجاته سومرو  
 المصلوبة ويقول فى مستهل مناجاته التى تبلغ أبياتها نحو الثلاثين : لقد  
 كانت آسرة القلوب بحسنها ولطافتها ، وكانت فى جمالها حسناء تعشق  
 وفى كل مرأى منها منظر فريد وحسن لا مثيل له ، ومع كونها كانت  
 شقيقتك تستحق منك عطفاً وشفقة فقد أوردتها موارد التهلكة وينتهى  
 من مناجاته ويقول لأشبر : هل أرضيت الهتك يا اشبر ؟ لقد أوردت  
 شعبك بموقفك عالم الأموات ... لقد ذهب كل شيء فهل بقى لك  
 ملكك ؟ فيسخر من كلامه اشبر ويقول : نعم بقى لى شيء أعظم من الملك  
 هو شرفى وتثور ثأثرته فيدق الحديد الذى كبلت يداه به على بعض  
 ويقول : نعم لقد سقطت أسيراً وكبلت بالحديد ولكن ليس معنى ذلك  
 أن نقص شرفى شيئاً ، لأننى لم أرفع فى طريقك الغار كما أرادت تلك  
 الخائنة ، فلذا اياك أن تظن أننى مهزوم وإن كنت أسيرك .. أنا الغالب  
 لأننى خرجت من المعركة بشرفى وأنت المغلوب لأنك خرجت بمحض لا شيء ،  
 اسقطت عرشاً واستوليت على مملكة ولكن بعد أن صارت جرداء بلقع ! —  
 ثم يصرخ — ها أنا بين يديك بين الانحلال ... فرد واحد أمام ثلاثمائة  
 ألف ورائك يشدون ازرك ... فإذا كنت تريد الانتقام منى فتقدم ، فالطريق

أمامك أمان والأساور التى ترين معصمى تشد أزرك ! ويقف الاسكندر أمام ثورة أشبر متعجباً من شجاعته فيأمر أحد قواده بأن يفك عن أشبر ويقدمه له فيرفض أشبر السيف قائلاً : أن يدمروتك وقد لمست شجاعتي أرادت أن تظهر أعجابها برد سيفى إبنى ، ولكن ماذا ينفع هذا وقد انتهى كل شيء . . . . إنك قد تأخرت عن اظهار مروتك يا أسكندر وهنا يتقدم منه الاسكندر ويقنعه بأن يسترد سيفه فيتناول السيف ويخاطب الاسكندر أن غمد هذا السيف كما ترى قلبى ويطنن نفسه ، ويسقط على الأرض مضرباً بدمائه ويهيج الجميع ويصرخ الاسكندر : أيها التعيس ! ماذا فعلت ؟ فيقول أشبر ، لقد تركت لك الدنيا وتجردت عن مطامعها لتلغ فيها حتى يرتوى نهمك ! ويموت . . . ويبدو أرسطو حاملاً تابوت رو كزان متقدماً من الاسكندر ويضعه فى ركن ويرفع عنه الغطاء حيث تبدو من داخله رو كزان . وفى ذلك الوقت يقول الأسكندر مخاطباً الميت : خليك لك يا أشبر هذا الخلود ! وهنا يرفع أرسطو تابوت رو كزان ويقول للأسكندر : وهذا علم آخر من أعلام ظفرك ! فتفور احساسات الأسكندر ويصرخ رو كزان ! وهنا يجيبه بعض الأمراء بقولهم نعم هى ! . . . وهنا يرتفع صوت الأسكندر مع تأوه متسائلاً : هل هى جريحة ! وهتا يرد عليه أرسطو : بقوله : لا لبيست مجروحة ! . . . فيتساءل الأسكندر فى ذهول : إذن ماذا ؟ فيرد عليه أرسطو : أنها جثة بلا روح ! ويخاطب الأسكندر يا مارس يا اله الحرب تأمل هذا الفصل الدموى من تاريخك ويشير بيده إلى رو كزان وسومرو ويقول . . . إنهما نظرتان من نظراتك برقاً فى ظلام سمائك فحسفا كل بدر فى عليائك وهنا يتمتم الأسكندر قائلاً : رو كزان صريعة وسومرو مصلوبة وأشبر غارق فى دماءه ومدينته مدممة وجيشه على آخره مفنى ! وهنا يتداخل فى الحديث مع الأسكندر أرسطو ويقول له أن أشبر أخذ جيشه ورحل إلى دار البقاء ، وكأنه فى رحلته يريك شأن

الدنيا وأمرها الفانى وهنا يرد عليه الاسكندر مقالته بقوله : لقد تحول العالم إلى مقبرة كبرى ونثرت السماء صواعقها على الأرض وانتشر الجموع أمواتا على الأديم ، وأصبحوا فرائس للوحوش الضارية وهنا يقول أرسطو إن شهواتك هي التي استوجبت كل هذا ! ويبدو الأسكندر في ذهول محدثا نفسه : إن مدن البنجاب في احتراقها ، كأنى بها عازمة على أن ترحل لعالم السماء ! ولا يتركه أرسطو لنفسه ويهاجمه قائلاً : لقد فنى مع هذا شعب بأسره ! ويصل كلام أرسطو الى نفس الأسكندر وكأنه صدى بعيد أتى من أعماق نفسه فيرد عليه : أيتها النفس الحريصة ماذا وجدت ! فيقول أرسطو : يا ملك الدنيا لقد نلت الظفر ! فيصرخ الاسكندر اواه اواه ! ... فيجيبه أرسطو : لات حين مندم • وهنا يلتفت الاسكندر إلى كينوس أحد قواد جيشه ويقول : كينوس ما هذا الجمع أيوم القيامة ! • • • سل بريداس الأمر يجبك ؟ وبريداس هنا يقول للأسكندر : سل بطليموس فيتوجه الأسكندر لبطليموس بالسؤال ويقول : قل يا مؤرخ الشر وهنا تنثور ثائرة بطليموس فيصرخ في وجه الأسكندر : لم هذه الحقارة منك يا أسكندر ؟ إن كنت أنا الذى أدون التاريخ فأنت الذى تخلقه ! فيصرخ الأسكندر : لا تهيج أفكارى • ويتوجه بنظره لارسطو ويقول : أرسطو ! ما هذا ؟ فيجيبه أرسطو : هذا الظفر التلى أو محض لا شيء ! وعلى هذا تختتم المسرحية الخالدة •



إن هذه المسرحية قطعة تصويرية بليغة للنفس الإنسانية وشهواتها ورغباتها ومبولاتها ، والصراع القائم بينها وبين العقل ، وهنا يمثل العقل المحض أرسطو ، والشهوات والرغبات « الأسكندر » كما يمثل المثاليات العليا

والتعلق بها شخص « أشبر » وفي شخص « رو كزان » تتمثل اسمائته الميول الانسانية وفنائها في شخص الحبيب ، كما تبدو في شخص « سومرو » تحايل الشعور والعاطفة على العقل والمثاليات والصراع الذى قام بين « الأسكندر » و « سومرو » صراع بين الشهوات والرغبات والحرص على مظاهر السلطان والتسود من جهة الأسكندر وبين العواطف والاحساسات والمشاعر من جهة سومرو . كما أن الصراع الذى انتهى بمقتل سومرو ، صراع بين المثاليات والكرامة والوطنية من جهة « أشبر » وبين الشعور والعاطفة من جهة « سومرو » ومجرى المسرحية تراجيدى صرف وروح الشاعر رومانطقية فيها ، وشخص المسرحية معروفة النظائر فى العالم الخارجى ، لكنها تبدو للنظر متحركة فى جو أشف من جوّنا فكأنما هى أحلام نحسها بالحس الباطن ، وكأنها تتحول بقوة مستعلية عليها خارجة عنها ، فهى مسوقة من حيث لا تدرى الى حيث لا تدرى ولا طاقة لها على التوقف والمغالبة فهى من هذه الناحية تجرى على مذهب أسلوب العرض المسرحى ، حيث تبدو براعة الشاعر حامد فى السياقة وخلق الجو . فهو من هنا صاحب فن مسرحى إلى جانب ماله من روح الفنان الشاعر .

### فلسفة حامد فى شعره

يقول الدكتور اروين هومل مترجم آثار حامد إلى الألمانية إن حامد لو لم يكن شاعراً لكان فيلسوفاً ، لأن فيه شخصية الفيلسوف غير أنها محتجبة وراء شخصيته الشاعرة التى ظهرت . والواقع أن حامد فيلسوف أصيل فى الفلسفة ، غير أنه يمزج الفلسفة بالشعر كما كان يفعل كوته Goethe شاعر ألمانيا الفيلسوف ، ودواوين حامد تفيض بجانب الشعر الخالص بأعمق صور الفلسفة ، ولقد حاول أكثر من واحد أن يخلص بعناصر الفلسفة فى شعر حامد وكان من هؤلاء فيلسوف الأتراك

رضا توفيق ، وكانت نتيجة محاولته سفر ضخيم بلغت صفحاته الخمسمائة حاول فيها حصر الخطوط الأساسية لفلسفة حامد ودرس مذهبها في التفلسف وكانت هذه الدراسة مقدمة لالتفات بعض الاساتذة المستشرقين إلى فلسفة حامد في شعره ، وكان من هؤلاء الدكتور اروين هومل الذى نال أجازته في الفلسفة ببحث عن فلسفة حامد تقدم به لجامعة كوبنهاجن بالدنمارك • والكلام عن طاقة حامد الفلسفية وأسلوب تفكيره الفلسفى يحتاج لسفر ضخيم لهذا نقصر الكلام على خطوط فلسفة حامد •

يبدأ حامد فلسفته من العالم الخارجى حيث يلاحظ إن كل شىء محض تغاير ولا ثبات لشيء وهو في هذا يتفق مع « هيراقليط » فيلسوف الاغريق •• غير أن هذا التغاير الذى يراه حامد حقيقة أولية تأخذ مجراها دورية ، وهذا لا يرى ما يمنع تصور الأشياء تعاود صورتها الأولى بعد أن تذهب في طيات العدم بأن تظهر مرة ثانية في دورة من دورات التغاير اللانهائى •

ويتساءل حامد عن مجرى التغاير ، وهل يسوق حتما التسليم بأن كل شىء محض تغاير إلى العدمية كما انساق هيراقليط ؟ ويجيب حامد انه يرى وجود شىء في الوجود حتى يأخذ في التغاير في الزمان ، لأن تصور فكرة التغاير في العدم محض لا شىء • ومن هنا فقط يرفض حامد الفكرة العدمية Nihilism في الفلسفة •

ولكن اذا كان هنالك شىء في الخارج يأخذ في التغاير في الزمن فهل في الإمكان معرفة كنه هذا الشىء ؟ يتدرج حامد في الإجابة على هذا السؤال من العالم الخارجى إلى العالم الداخلى ويقول إن مدركاتنا نسبية بالإضافة للأشياء الخارجة عنا ••• غير أن هنالك مدرك أولى مطابق هو التغاير نستخلصه من النظر في العالم الخارجى ، وأول المدركات في التغاير بمعنى أكبر تغاير يمكن تلمسه هو ذلك التغير الذى ينتهى بالحمى إلى أغوار العدم فيطويه طى الممات • فلهذا القبر من حيث هو مستقر الموتى ،

مستقر الحقيقة الكبرى ، حقيقة الحياة والمات ولكن أى سر كائن فى الموت لا يسبر غوره ، وأى لغز تنطوى عليه المقابر :

هذا ما يجيبك عليه حامد فى دواوينه الثلاثة « المقبرة » و « الميت » و « صوت من الخفاء » والتي تشمل على وجه عام كل مطامعات حامد الفلسفية • وهذه الدواوين الثلاثة التى كتبها الشاعر فى رثاء زوجته فاطمة تتضمن إلى جانب ذلك كل خطوط فلسفة حامد • وكما رأى اللورد هولدين عن حق كوته أعظم من وقف يستجلى الحياة أسرارها ، كذلك ارتأى الفيلسوف رضا توفيق عن حق عبد الحق أعظم من وقف يستجلى المات أسرارها • لقد رأى فى الموت حقيقة ملموسة لا تنكر ، وقرر أن التفكير فى حقيقة الموت يتضمن التفكير فى كل مسائل الميتافيزيقا والتي توقع الإنسان فى ببداء الحيرة كما يرتأى اليوم مورييس مترلنك وفى هذا يقول حامد :

بزى ، ثولو مدر ايدن سر شكته حيرت ،  
 اوا ولماسه ، اوله مازكن وجودك امكانى •  
 ثولوم قبيلا بزى ايقاظ خواب غفلتدن ؛  
 آييرمايان ده او ، لكن ، ظلام حيرتدن !  
 سنك دليلك اولور ، هم،سنى ايدرتعقيب؛  
 آغير كلير سكا رفتارى فرط سرعتدن •  
 ايدر تمسخر ايله خنده بر كناره طوروب ؛  
 دونوب كيدينجه قدر بزم بوبزم عشرتدن :  
 كزين مسيره ده ، اكلن يابر ضيافتده ،  
 اولوربرى اوكاهميا —اوكون— اوهيئتدن  
 كولوب شفق طوغه جقكن سنك دمخورشيدك  
 اونك جيقار يوزى دهشتله عمق ظلمتدن !

فى هذه الأبيات البايغة فى أدائها يقول حامد إن الموت شىء يسلب الراحة دائما ، يكمن للإنسان فى كل شىء فكأنه والحياة فى عداء • نعم

يرى حامد هذا وفي الوقت نفسه يفصح عن أن الموت هو الذى يدفعه التفكير لا الحياة • ولهذا صلة بمذهب حامد فى السلوك الإنسانى الذى يراه مرتبطا بالإحساس باللذة والألم ، ومن الألم الذى يبعثه التفكير فى الموت والإحساس به يبدأ حامد بحثه فى استجلاء أسرار الممات •

يقول حامد :

ناصل تعقل اولونسون فرائضى عمرك ؟  
عقوله ضعف كليز ، دائما بوقوتدن !

وهو فى هذا يرى كيف يتمكن الإنسان من وضع دستور للعمل فى هذه الحياة طالما حقيقة حياته تابعة للمجهول الذى هو الموت ، ويتساءل هل فى إمكان العلم والفلسفة أن تمد يد المعونة للإنسان ؟ ويجب :

فنون ، ظنون ديمه در ، حكمتك آدى : حيرت !  
صو كنده جونكه اومعنا جيقار بوصورتدن

ومادامت العلوم ظنوننا والحيرة نهاية التفاسف فالإنسان سيسقط فى الحيرة  
ازاء الممات ، ويفسر سر هذا بقوله :

او كندى كندينه كورمز ، فقط أثارت ايله ،  
او كندى كندينه كلمز ، وليك قدرتدن ! ••

فكأنه يرى أن المعرفة الإنسانية التى يحصل عليها لا تخرج عن كونها مظاهر ليست من الحقيقة فى شيء ، هى رموز Symbols للحقيقة وقرارة هذه الرموز واعيتنا التى تفيض بهذه الرموز من القدرة والارادة المطلقة •

وهكذا يرجع « حامد » إلى الايمان • ولكن رغم ما يبعث فى النفس



من الاطمئنان لا يقدر على التظب على الحيرة والشك الذى بيعته أسرار  
المسات فيقول فى هذا :

عقيده رهبر اىكن بوجهان باقى يه •  
ثولوم •• ده ينجه ثولو فانيان ، خشيتدن ! ••

ثم يعقب على ذلك بقوله :

آلشميور نه عجب ؟! انقلابه طبع بشر ؛  
بو كون جهانده • اولو كن نه وار ايسه ديكر كون •  
توحش ايتمز ايدك بلكه بز مهالكدن •  
اكر حقيقته اولسه خيالز مقرون •

وفى هذا يرى أن عدم اطمئنان الإنسان راجع لجهله بالحقيقة ، وان  
هذا الجهل يقتل فى صدورنا الأمل ، ولهذا لا يطمئن الإنسان للموت •  
ويقول معقبا على ذلك :

اكر شو طوبراعك التنده بر بناء او مسه م ،  
طورورمى يم سر قبريده بن او سيمبرك ؟!

وفى هذا البيت الوجيز البايغ فى أدائه يقول « حامد » إنه ما دامت  
الحياة الأخرى ايماننا يجعلها فوق مرتبة الظنون والشكوك ، وما دام  
القبر الطريق للحياة الباقية — ولا طريق غيرها ، فلماذا لا ألحق بزوجتى  
الحبيبة بدلا من الوقوف على المقبرة أتحسر وأقضى الوقت فى التفلسف ؟••  
وكان هنالك فى قلب الشاعر شك فى الحياة الأخرى يقضى عليه إيمانه  
وعقيده وهذا الشك وليد الخوف من المطلق المجهول ، ومن العدم الذى  
يكتنفه ومن الشبهات التى اختلطت بعقله مع الرغبة فى البقاء والتشبث  
الشديد بالحياة ، وكل هذا يدفعه للإيمان بكائن علوى هو الله ، فيندفع منه  
أن يشد جنانه وأن يشمل به عنانيته وفى خشوع وخضوع يتوسل الشاعر لله

ولكنه سرعان ما ينتبه إلى أن الحقيقة الأولى والأخيرة واحدة ، أتينا من التراب وإلى التراب سنؤول وفي هذا يقول :

- طورور حقيقت اشيا ، تراب شكلنده ،  
 سؤال آخرت ايند كجه بن ، بو تربندن •  
 وهكذا يخرج بأن الحقيقة دورية بينها سر الممات •

\* \* \*

أيتها المقبرة ! هذه دقائقك الأخيرة ،  
 خالكك ، لسر غريب !  
 حينما يميل نور نحو الظلام ،  
 وينحنى ليصير كومة تراب •  
 فبهذه أعلى شاهقاتك ،  
 وهذه أدهش حقائقك ! ♦♦  
 أيها الطالع المائل هذه الحقيقة لا تدرك ،  
 هذا شأنك ، وهذا ما يليق بك في الكائنات  
 « حامد »

يقف حامد أمام المقبرة مخاطباً زوجته فيقول :  
 بر سجده بى اكديرر جبينك  
 عمقنده بوراز سر مدينك

يقول حامد مخاطباً زوجته أن جبينك الذى لامس الأرض يذكرنى بالسجود الذى يحمل فى أعماقه السر الأبدي • فى مثل هذا الأداء الذى يبلغ به حامد ذروة البلاغة وحد الاعجاز يمتضى فى استجلاء سر الممات الذى وقف من اعتابه عند مقبرة زوجته فاطمة •

قلنا أن حامد يرى أن التغاير الحقيقة الأولى الملموسة فى الأشياء

التي نكتنفها ، وهو ينتهي بهذا التغاير إلى وجود مطلق وراء هذه التغايرات  
 المأموسة • هذا الوجود الشامل كل شيء والمحيط بكل شيء رغم تغايره في  
 الزمان والمكان فهو ثابت باق على حقيقته وفي هذا يقول حامد :

خير ! كيدن ابديدر ، ظلام ماضى به ،  
 اوت كلن أزلى در فضاى دورانه ؟•

وهو بذلك يقرر عدم فناء شيء فالآتى يأتى من الأزل والذاهب يذهب  
 للأبد ، ولكن بين الآتى من الأزل والذاهب للأبد شيء نفتقده ، ينزل  
 بالإنسان في لحظات إلى كومة من تراب ، فإذا لم يكن هذا شيء موجوداً  
 فكأن العالم محض لا شيء ، مقبرة كبرى تصطبخ فيها الأشياء ، ويعبر  
 عن هذه الحقيقة في أسلوب رمزي فيقول :

بو صفر نه در حساب ايجنده ؟  
 أرقام اوکا انقلاب ايجنده ! ••  
 برهيجى ذى وجود ، ياخود ،  
 بر قبردر اضطراب ايجنده !

فإذن لابد من شيء إن لم يكن صار إلى العدم فإنه فارق البدن حتى  
 فارقت الحياة الجسد ، هذا الشيء هو الروح ، الذي يترك الجسم فيترك  
 وراءه الموت •

هكذا ينتهي « حامد » إلى اثبات وجود الروح ، ورغم أن هذا الدليل  
 بدائي لا يصلح لاثبات فكرة وجود الروح ، إلا أنه من المهم أن نلاحظ  
 أن الاعتقاد بروح مفارقة للبدن تولد من مشاهدة ظاهرة الممات كما  
 يؤكد الكثيرون من علماء الأنثروبولوجيا ، فكأن حامد لجأ إلى الوضع  
 الفطرى للعقل ليخلص بوجود الروح ، ولكن ما هو الروح ؟

يقول حامد في التساؤل عن ماهية الروح :

بر باشقة حیات مستدلدر ؛  
 محو اولماز او روح ، منتقلدر ،  
 هر شیده بر انقلابدر بو ! ••  
 یا روح نه در ؟ بقا بولور او ؟

ويجب أن الروح سر *mystère* ومحيط ومستقل عانياً بذلك الفكرة القائلة بأن الأرواح كائنة في كل ظرف وحين في الكائنات ، أعنى قاصداً المذهب الفلسفي الذي يعبر عنه اصلاً — *Panpsychisme* — ، مقرر أن هذه الفكرة تتناوبها الظنون بين قبول ورفض فكأن الروح سر لا يعرف حقيقة غير الروح نفسها لأنها مشتملة على أسرارها • وهو في إجابته ينهج نهج القرآن إذ يقول ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ! ويعمد حامد لإثبات خلود الروح بدليل يأخذه من القرآن فيقول :

• بيهوده كليرمى هيچ خلأق ؟ •

وهو نص الآية « أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً » ويعقب على ذلك بقوله :

• مخلوقنى هيچ ايدرمى خالق ؟ •  
 • هم بلكه او بزجه برهدردر ! •  
 • هيچلك اوکا قارشى برد كردر •

ناصاً في ذلك على أنه : أيجسب الإنسان أن الخالق يجعله عدماً ، فذلك أن كان في نظرنا انتقام منتقم ، إلا أنها بالنسبة لله لا تليق كما يأخذ برهانا وجوديا *ontologique* ليثبت بقاء الروح فيقول أن الجوع كما انه الدافع للتحرر من ألمه بالتغذى كذلك الأمل بالبقاء والخلود سائق المخلود ودليل على بقاء الروح •

ويندفع عبد الحق حامد في إثبات بقاء الروح ، وهو في اندفاعه ينتهي إلى أن الحياة مهزلة ويميل للريبة في الأشياء والشك فيها ويمكنك

أن تلمس الجدل النازل عند حامد أنه يبدأ من الحقائق اليقينية ويأخذ خطوة خطوة من الاقتراب من فلسفة الشكوكيين حتى ينتهى إلى فلسفة الإمكان ، لأن حامد بطبيعته ميال للشك فى الأشياء ، والحقيقة التى يخلص بها أن الحياة ملهاة مفعجة *tragi - comique* ومهزلة ليس ورائها من شىء •

يرى حامد أن المعرفة البشرية ظل للخيالات التى تمضى فى المخيلة ، وأن الأشياء تأخذ مواضعها من هذه الخيالات ، وأن الأشياء رموز من حقيقة غامضة ، لهذا ترى « حامد » سرعان ما يتظاهر فى صورة المفكر المثالى *Idea iste* الذى يرى قرارة الوجود الواعية الإنسانية وبذلك تصبح الحقيقة ذاتية *subjective* وينتهى من كل هذا إلى أن الوجدان البشرى هو أعظم حقيقة فيها تتظاهر كل الحقائق صفراها وكبراها ، وهو يعبر عن هذا فى قوله :

وجداندراك بيولد حقيقت

هب اونده بوبوك ، كوجوك حقيقت

وانت تراه على أقرب ما يكون من فلسفة « ديكارت » الفرنسى ، ويتقدم من هذه الحقيقة للعالم الخارجى فيقول أن الحقيقة اليقينية هى فى مطابقة الحركات الحسية للوجدان ، وهكذا ينتهى إلى أن الحقيقة ذاتية قائمة فى عالم الواعية وأن معرفتنا بالأشياء نسبية مادام المقياس المشترك بين وجدان البشر مفتقد • وبذلك ينتهى « حامد » للنقطة التى انتهى إليها « بروتا غوراس » فى أن الحقيقة اعتبارية تختلف من شخص لآخر •

يعرض « حامد » لهذه الخطوط فى مقطوعات طويلة ويربط النتائج التى خلص بها للحقيقة التى كلها أسرار ، حقيقة الموت والمقبرة !

هذه لمحات تختطفها من خطوط فلسفة « حامد » اليوم لهذه الدراسة التى نكتبها بمناسبة الذكرى السنوية الأولى لوفاة الشاعر الفيلسوف •  
( م ٣٣ - شعراء معاصرون )

## خاتمة

هذه دراسة سريعة عن حامد لا تقول عنها أنها استوفت بالبحث كل نواحي الشاعر الأعظم عبد الحق حامد ، وإنما كل ما نستطيع أن نقوله أنها عرضت عظمة حامد بما يشعر الإنسان بعبقريته وعظمته • وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على ثلاث طبعات من مجموعة آثار حامد ، اثنتين في التركية وواحدة في الألمانية ، والطبعتان التركية واحدة منها هي الطبعات الأولى لآثار حامد وهي من أندر الطبعات الآن ، والثانية هي طبعة حديثة صدرت هذا العام بمناسبة الذكرى السنوية الأولى وهي في اثني عشر مجلداً ضخماً ، كل مجلد في خمسمائة صفحة أما الطبعة الألمانية فهي من ترجمة اللجنة الألمانية التركية بالآستانة وهي في عشرات مجلدات ضخمة ، كل مجلد في ستمائة صفحة ، وإلى جانب مجموعة آثار حامد اعتمدنا على كتاب رضا توفيق الفياصوف التركي المعروف عن حامد وفلسفته وهو في نيف وخمسمائة صفحة وتحتوى على فوائد كثيرة بخصوص فلسفة حامد وشعره وفنه ، كما راجعنا قصاصات المجالات والجرائد التركية التي كتبت كثيراً عن حامد بمناسبة ذكرى السنوية الأولى هذا العام ، هذا إلى ما كتبت في العام الفائت حين وفاته • ولا يسعني هنا إلا أن انتهر الفرصة فأشكر صديقي الأستاذ سامي الكيالي الذي أتاح لبحثي هذا فرصة الظهور على صفحات مجلته الراقية ثم طبعه في رسالة مستقلة لفائدة أبناء العربية ولذكرى الشاعر الأعظم ، فله منى أعظم الامتنان لاحتفائه معنا في ذكرى شاعرنا الأعظم عبد الحق حامد •

میخائیل نعیمه

( ۱۸۸۹ — )





هذه دراسة ممتعة من دراسات المرحوم الدكتور أدهم كتبها خصيصاً للحديث عن أديب لبنان المتصوف ميخائيل نعيمة • وقد ضاعت مع ما ضاع من آثاره على أثر فجعية الأدب بانتحاره • ثم عثر عليها صديقه الشاعر الأستاذ الصيرفي ففكرم وسلمها لنا يوم كنا في القاهرة في الشتاء الماضي ، وكنا نعتزم نشر هذه الدراسة في عدد مستقل كما فعلنا في دراستيه عن طه حسين وتوفيق الحكيم لولا أن هذه الدراسة غير كاملة ، لذلك آثرنا نشرها تباعاً لكيلا يفوت القراء الاطلاع على آخر ما كتبه العالم العبقري عن أديبنا المعاصر ، ونبدأ اليوم بنشر التوطئة على أن تنشر ما وقع تحت يدنا في أعداد قادمة • فاللفقيد الرحمة وللأستاذ الصيرفي الشكر لاعتنائه بآثار الفقيد وحرصه على اذاعة ما تصل يده إليه •

« الحديث »

## توطئة

العصر الذى نشأ فيه — ميخائيل نعيمة — هو فى الحقيقة عصر يذهب جله قبل الحرب العالمية ( ١٩١٤ — ١٩١٨ ) والقليل منه يأتى بعده فيمتد على صفحة الزمن إلى يومنا هذا • فهذا العصر من هنا عصر تداخل فى تكوينه جيلان متباينان ؛ فهو من هنا ليس بالعصر الذى تتسق فيه الأوضاع والأحوال فى شىء من الأعداد على مجرى الزمان ، لأن الحرب العالمية التى نشبت ١٩١٤ بين كتلة دول الوسط والحلفاء ، جاءت من هذا العصر فى الوسط ، فشطرته نصفين ، وأقامت هوة سحيقة لا يسير لها غور ، بين الجيل الذى ذهب بنشوب الحرب ، والجيل الذى أتى من بعده ، والذى لم يكد يفق من صدمة ، لتحتى دهم بالحرب القائمة اليوم ، ومن هنا يمكننا أن نقول ، أننا لا نجد للعصر الذى ولد فيه نعيمة ونشأ فى ظلاله ، مثيلاً فى كل تاريخ العالم الحديث ، ذلك أنه عصر ينطوى على صفحتين متعارضتين ، ووضعين مختلفين فى الشكل ، ذهبت الأولى فى جوف الزمان بقيام الحرب العالمية وأما الأخرى فالبشرية اليوم فى سبيل طى صفحتها لنشر أخرى جديدة •

على أن ميخائيل نعيمة الذى نشأ فى الجيل الذى سبق الحرب ، ونشأ متكوناً تحت تأثير العوامل التى كانت تتعامل فى محيطه ، فقد جاءت نفسيته وشخصيته مطبوعة بطابع الجيل الذى انصرم بفوات الحرب الكبرى • ونعيمة بعد ذلك أن كان ماشى تيارات الجيل الذى لحقه • فهو فى الواقع لم يماشها إلا فى الظاهر ، على أساس من شخصيته التى تكونت فى ظل أهواء الجيل الذى نشأ فيه • ومن هنا نرى مشاركة ظاهرية لإخوانه من أبناء القارة الجديدة التى هاجر إليها فى الدفاع عن الديمقراطية أمام

الأوتوقراطية الألمانية في خنادق فرنسا • ومن هنا لم يكن تأثره بالأحداث التي تركتها الحرب في نفوس الملايين من المحاربين الذين عادوا من خطوط القتال إلى بلادهم بعد أن وضعت الحرب أوزارها ، يحملون في أنفسهم روح التمرد على كل شيء والثورة على كل تقاليد الماضي التي خرج بها الانسان إلا في إن ينفذ عن نفسه ما تراكم عليها من غبار مدنية الغرب التي اضطرت إلى أن يأخذ بها في بلاد المهجر بأمريكا الشمالية ، وهكذا تخلص نعيمة من كل العوامل والمؤثرات التي اكتنفتها في الغرب وعاد إلى الشرق في مستهل العقد الرابع من القرن العشرين بروح الشرف واستقر ببلدة بسكنتا بלבnan •

لابساً مسح مسيح جديد ، يبشر بدين أساسه الاندماج في الحياة التي بالطبيعة ، ويدعو إلى صوفية جديدة تستمد أصولها من ينابيع الشرق القديم ، من البوذية والطاوية والمسيحية •

ونحن يمكننا أن نفهم حياة نعيمة وشخصيته ، اذا نظرنا إليه من هذه الوجهة من النظر ، ومن الأهمية في توضيح هذه النظرة ، الرجوع إلى ما اتصل بشخصه من أسباب عصره ، فكون بيئته الفردية • ولا شك أن ميخائيل نعيمة الذي تقلب في أجواء شتى وبيئات مختلفة — في موطنه لبنان وفي الناصرة التي سافر إليها للتحصيل وفي بولتافا بالروسيا التي استقر بها رداً من الزمان لتكميل علومه ، وفي الولايات المتحدة التي هاجر إليها وعاش فيها زمناً طويلاً ، وفي فرنسا التي رحل إليها ، وشأرك أبناء القارة الجديدة في الدفاع عنها — قد تأثر بالأحوال التي اكتنفتها ، إلا أن هذا التأثير لم يتعد في واقع الأمر مماشاته لهذه الأحوال على أساس من شخصيته التي تكونت تحت تأثير التفاعل بين دوافعه الأولية في الحياة والأسباب المحيطة به في بيئته البدائية ، وهذه الشخصية الأصلية هي التي تظهر في خلجات نفسه ، وفي منحى تأثره بالأشياء في صورة

مطرودة طيلة حياته • وما يبدو من اختلاف في المظاهر التي تلابسه ، فلا يتعدى الظاهر • وليس لنا اذن أن ندخل في تفاصيل دقيقة عن العصر ، كما انه ليس لنا أن نعرض باستفاضة لحوادث ووقائع زمانه ، فنحن لا يغنينا غير ما اتصل بشخصه من أسباب عصره ، وهي مرتبطة بروح العصر ، أما الحوادث الزمانية التي تقوم بهذه الروح ، فما اتصل منها بشخص نعيمه ، كان له أثر في توجيهه اتجاهها ما ، فيجىء متعارضا في شبكة خيوط ترجمة حياته •

## - ١ -

ولد « ميخائيل نعيمة » في بلدة بسكنتا بלבnan • ولبنان هذه سلسلة مرتفعات في سوريا الوسطى تمتد مع امتداد البحر ؛ وترى منها من على غاية العظمة والمهابة • ولها منظر ناصع البياض بسبب الثلوج التي تدوم على ذراها أكثر من عشرة شهور في العام ، وبسبب مادة الكلس الطباشيرية التي يتركب منها تربتها ، وهذه المرتفعات تتدرج من الشاطئ الذى يعرف بساحل لبنان ، في شىء من الميل نحو الارتفاع ، حتى تنتهى في الداخل بهضبة واسعة الأرجاء ، تتخلها الوديان التي تفيض في أكثر أيام السنة ، وتفيض مع الربيع مع ذوبان الثلوج • وتتحد هذه الهضبة المرتفعة ، وتنساب الى العور حيث تندغم في الصحراء وتبيد فيه ، وقد نزل هذه البقعة من الأرض في أول الأمر جنس من الأجناس يمتاز بطول الرأس ، وذلك على الترجيح في العصر الحجري القديم • ثم كان أن تسرب اليه من الشمال الشرقى شعب مستدير الرأس ، أحتل بعض مرتفعات وذرى لبنان في أواخر العصر الحجري الحديث ، واندمج هذا الشعب بالعناصر الأولى التي استقرت في الجبل • ثم جاءت الموجة السامية مع بدء التاريخ ، ونزل ساحل لبنان الفينيقيون ، وتسرب منهم

فريق إلى ما لاصق الساحل من الجبال وأنشأ الفينيقيون في هذه البقعة من الأرض التي تعتبر جنة الشرق ، وحضارة من أزهر حضارات التاريخ القديم . غير أن الفينيقين وقد كانت حضارتهم مدنية صرفة تقوم على أسس اقتصادية ، فإنهم أصبحوا عرضة لاجتياح الشعوب العسكرية التي ظهرت في تاريخ العالم القديم في الشرق الأدنى . وبالفعل اجتاحتهم الجيوش والأشوريون والاعريق وبدو بادية الشام ، ودالت أمام هجمات هؤلاء دولة الفينيقين ، وأصبح الساحل عرضة لتسرب من عناصر الشعوب الفاتحة . أما الجبل فقد أعتصم أهله بذراه ، ونجحوا في الاحتفاظ بلون خاص لهم حتى كان القرن السابع للميلاد أخذت طلائع العرب تخرج من شبه الجزيرة تحملهم موجة الفتح الإسلامي إلى الخارج ، فكان أن تسرب بعض العرب إلى السفوح الخارجية من الجبل ، وامترج بالعناصر السامية التي كانت قد استقرت من قبل على هذه السفوح . ثم جاء قوم يعرفون بالردة ، انحدروا إلى شمال لبنان ، من جبال آسيا الصغرى ، واستقروا بلبنان الشمالية ، وتسربت بعض جموعهم من الشمال إلى الجنوب ، حتى طفوا على الجبل وأهله . ومن هذا الخليط خرج أهل لبنان اليوم ، بعد أن عمل التزاوج والتمازج على توحيد الخصائص العنصرية بين هذه الجموع المختلفة التي نزلت لبنان في عصور التاريخ المختلفة ، وطبع الأقليم هؤلاء بطابع واحد . وهكذا عاش اللبنانيون محتفظين بكيان خاص — غير عربى — عن بقية أجزاء الشرق العربى . وساعد على ذلك أنهم يدينون بالمسيحية ، التي كانت تبعدهم عن العالم الإسلامى الذى يكتنفهم . غير أن حياة اللبنانيون وسط خضم عربى جعلهم يتأثروا اسرب فى بعض أشياء ، وكان من ذلك أنهم اضطروا إلى التخلّى عن لغتهم وأتخاذ العربية لغة لهم ، غير أنهم فى اتخاذهم العربية لساناً لهم ، لقحوها بمفردات كثيرة من لسانهم السريانى ، كما لقحوها بلهجتهم فى النطق والكلام ،

وهكذا كانت لهجتهم العربية اللبنانية تدل على فطرتهم الحقيقية من جهة  
النبرات وحركات نطق الكلام • والواقع أن كل شيء في الجبل كان عميق  
الاتصال بروحه • فما تمكنت يوماً الروح العربية أن تغزوهم ، وإن نجحت  
عن طريق اللغة وقوالب التعبير في العربية أن تحمل الأخيلا العربية إلى  
المثقفين من أهل لبنان ، فتلقى ظلالاً على طبيعتهم ، وتفيد فطرتهم في  
الطابع العربي ، ولهذا لم يظهر لبنان في كل تاريخه العربي ، أديبا لبنانيا  
نطق عن الروح اللبنانية الصحيحة ، حتى كان عصر النهضة الأخيرة وكان  
معهما التحرر من الطابع العربي ، وإذا بلبنان تخرج بأدب عربى اللفظ  
لبنانى الروح (١) •

الروح اللبنانية تستمد خصائصها من طبيعة الإقليم من الكهوف  
والصخور ، ومن الأرض القاسية ، ومن الجبال الحجرية العالية • ومن  
الأودية الجارية ، ومن تقلب المناخ في مختلف فصول العام ، ومن الأشجار  
البرية الظليلة ، لاسيما أشجار الأرز والسنديان ، ومن الطيور الصداحة ،  
المختلفة الألوان ، ومن كل ما في هذه الطبيعة المرقصة المنعشة الحية •  
وهكذا كانت طبيعة اللبناني حية ، تظهر في أدبه وفي شخصه ، في روحه  
قسوة الإقليم وفي إحساسه عمق حياته ، وفي خياله زخامتها ، ومن هنا  
كان عميق الشعور قوى التصور زخم الخيال منوع الإحساس ، وفي نفسه  
غنى الإحساس والشعور ، ما يجعله يفيض بها على الطبيعة ، فتبدو لعينيه  
حية ، أما من جهة العمل فاللبناني رجل كدّ ونشاط يظهر في مختلف مظاهر  
حياته ، استلزمها قسوة تربة إقليمه التي تضطره لأن يكدّ وينشط ويغاب

(١) ان خط هذه الرسالة من الغموض بمكان عظيم وقد لاحظنا اضطرابا في  
هذا الكلام ، وعلى كل فقد نشرناه على علته • ولو عاش المرحوم الى يومنا هذا  
لنير رأيه الى غير ما ذهب اليه • الحديث •

الحياة القاسية التي حوله لتأمين حياته المعاشية • ثم هو بعد ذلك صاحب عقيدة خالصة ، فيها قدرية وركون للغيب واستسلام هو نتيجة التأثر بالعقلية الدينية الشرقية • وهذه الطبيعة أخذت تتأثر في القرن التاسع عشر بالأحداث التي أخذت تترك أثرها في محيط لبنان ، وأخذت تتحرر نواحيها الشعورية والعقلية من الطابع التقليدي العربي الذي كان يرسل ظلماته ظلالة قائمة على الروح اللبنانية • كما أنها أخذت تتطور من نواحيها الشعورية الاجتماعية تبعاً لتطور وتحول الأحوال الاجتماعية في لبنان • والواقع أن لبنان الذي كان يخضع منذ عدة قرون لحكم الدولة العثمانية ، أخذ يستيقظ بعد الذي ركته في محيط العالم الشرقي في غزوة نابليون لمصر عام ١٧٩٩ واجتياحه بعد ذلك بعام أودية سوريا الجنوبية حتى أسوار عكا ، فقد أخذ اللبنانيون وخصوصاً أهل الساحل منهم يتأثرون بآثار الحضارة الغربية في مختلف صورها نتيجة للصلات التي أخذت تتعزز بين لبنان وأوروبا • ثم جاء ضعف الدولة العثمانية الحاكمة سبباً في أن تلعب بها أهواء الانتهازيين من الرجال ، وبذلك أصبحت الدولة مسرحاً للطامحين في الاستقلال • وعمد محمد علي للعصيان في مصر ، ثم اندفع مدفوعاً بشهوة السلطان وتحريض بعض ذوى المصالح بفتح سوريا ، وشمل سلطانه لبنان • وتوثقت الصلات بين أمراء الجبل وشيوخه وبين القواد المصريين ، وأحس هؤلاء الأمراء والشيوخ بضعف الدولة ، فلما انحسرت موجة الجيوش المصرية ، وعاد الأتراك لاحتلال الجبل ولبنان عامة • أخذ الأمران مدفعين ( أو متأثرين ) بشعور ضعف الدولة الحاكمة يتشددون في استعمال قوتهم وإظهار نفوذهم • فغرقت شؤون الجبل في الفوضى ، وأفلتت زلمة السلطة من الأتراك واستقرت في يد الأمراء والشيوخ الذين كانوا يفتسمون فيما بينهم السلطة والنفوذ وأخذ الحكم الاقطاعي ينحط

إلى أسوأ صورة وينخر في كيان المجتمع ، وسواد الشعب يلقي من العنت شيئاً كبيراً في ظل هذا الحكم ، والأمراء والشيوخ فيما بينهم في نزاع ، وحياتهم كلها تجرى في صراع وكفاح . هذا الصراع مفروض على أتباعهم من الفلاحين ، سيان في ذلك الذين يعملون في أملاك الأمراء والمشايخ ، أو الذين يعيشون في أملاكهم ولكن داخل نطاق مناطق نفوذهم ، ومن هنا كانت البغضاء تأكل قلب الشعب وتجعله يقسو بعضه على بعض . وهذه الحياة كانت قد أذلت قاوب الفلاحين ، وجعلتهم يرضون بالذل والحييف النازل بهم ، وكان الخواجات وهم الذين في يدهم التجارة في البلاد ، قد أثروا وكونوا طبقة برجوازية ، وذلك بالمتاجرة لحساب الأمراء والمشايخ الذين اعتنوا بعد الفتح المصري والاتصال بالغرب بأراضيهم وزرعوا فيها التوت وأستغلوها في تربية دود القز ، وربحوا من ذلك الأموال الطائلة . وكان تفتح أسواق لبنان للتجارة الأوروبية ، سبباً في كثرة الخير في الجبل وسبباً للالتفات للأرض ، ولكن كل الغلات والخيرات كانت تذهب لجيوب الأمراء والمشايخ وللخواجات الذين يشتغلون لحسابهم ، أما بقية الشعب وهم الفلاحون ، فكان يقاسى من شظف العيش الشيء الكثير . ولم يكن يؤسه إلا امتداداً لبؤس أجداده وأجداد أجداده ، غير أن الحضارة الغربية التي أخذت تغزو لبنان ، أخذت أثراً في محيط هؤلاء عن طريق غزو طبيعة الرضى بالواقع في نفوسهم ، فأخذ يشيع في قلوبهم روح البغضاء والتمرد على أسيادهم من الأمراء والمشايخ ، وأخذت روح التمرد تستجمع الأسباب لثورة الفلاحين ضد الأمراء حتى كانت سنة ١٨٥٩ فاندلعت شرارة الثورة في بلاد كروان ، وقام الفلاحون تحت قيادة « أنطانيوس شاهين » بثورة عنيفة ضد المشايخ آل الخازن . وكانت هذه الثورة أول ثورة من نوعها في العالم العربى ، عصر النهضة الحديثة . ووقف رجال الدين يسندون الأمراء والمشايخ ويبذلون الأهتمام في صيانة أملاكهم .



ولكن هؤلاء أمام اضطراب أحوال الجبل ، لزموا بيروت خشية أن تلحقهم الثورة فتحرقهم ، ووجد باقى الأمراء والمشايخ فى الجبل • أن هذه الثورة اذا لم تتجه منحنى آخر ، فإنها ستنتالهم بضرر ؛ ومن هنا قلبوها إلى فتنة دينية ، غذاها الاستعماريون من رجال الدول الأوروبية بالمال والتخريض والتشويق ، وعملوا على إثارة عوامل البغضاء بين عناصر الجبل المختلفة ، وهيجوا الدروز على النصارى ، حتى كانت حرباً دينية سنة ١٨٦٠ بين الدروز والمتاوله والمسلمين من جهة والنصارى من جهة أخرى وامتدت المعارك من الجبل حتى شملت كل سوريا واتخذت شكل صراع دينى عنيف ضد النصرانية (١) وتداخلت الدول العظمى لدى حكومة الآستانه ، وكان نتيجة ذلك ، أن أعطى الجبل استقلالاً داخلياً فى نطاق سوريا الكبرى ؛ بمعاهدة وقعت فى بيروت صدرتها الدول الست التى وقعت عليها ، وكان شروط الاتفاق أن يتولى إدارة الجبل متصرف مسيحي تختاره الدولة العثمانية بالاتفاق مع سفراء أنكلترا وفرنسا وروسيا ويساعده مجلس إدارة ينتخب أعضاؤه سكان الجبل ، ويكون بمثابة مجلس الشورى ، ويعلن للجبل دستور ينص فيه على المساواة بين جميع سكانه ، وكانت هذه النتيجة مرضية للشعور اللبناني العام للنزاع للاستقلال من جهة • ومرضيا للأمراء والمشايخ الذين عملوا على استعادة سلطانهم فى البلاد من جهة أخرى ، وتحت تأثير هذين العاملين ، أخذت الحياة فى لبنان تتطور تطوراً بينا ، فاللبنانيون وجدوا فى المركزية التى صنعتها لهم الدول ما يساعد شعورهم الإقليمى فى الانعزال عن المحيط العربى • فكان أن انقبضوا على أنفسهم وانطوا على ذواتهم ، وقطعوا صلاتهم بالعرب

---

(١) يوسف ابراهيم يزبك فى انطانيوس شاهين - بيروت ١٩٣٦ وقابل فى ذلك بتنبذة مختصرة فى غتن سوريا بالشرق ، م ٢٤ ج ١١ ص ٨٠٧ و ٨١ •

وثقافتهم إلى حدّ كبير ، وتوجّهوا للغرب ، الذى هو ضامن استقلالهم الداخلى ، هذا فضلاً عن أن هذه المركزية التى فصلت لبنان بحواجز اقتصادية وسياسية عن سوريا وأخضعها لتنظيم دقيق ، فضت بإعلان المساواة الاجتماعية بين أهلها وبتقوية سلطة المتصرف ، على عناصر المنافسة بين الأمراء والمشايخ ، وعوامل التقلقل فى المجتمع اللبناني ، واضطرت الناس أن ينصرفوا إلى العمل بدل الكفاح ، وأخذت سلطة الأمراء والمشايخ تضعف فى الجبل بنشوء طبقة وسطى من الخواجات ومن أبناء المزارعين والفلاحين الذين تعلموا فى مدارس الإرساليات ، وتحصلوا على جانب من الثقافة ، ونزلوا ميدان الحياة العملية التى أخذت فى التعمد ، وأخذوا يحتلون مراكز فى حياة لبنان ، وساعد على نشوء هذه الطبقة عاملين : الأول تنافس الإرساليات الأفرنجية فى تأسيس المدارس والمعاهد فى لبنان متأثرين بعوامل الاطمئنان وبجو الاستقرار الذى أخذ يشيع فى البلاد ، والآخر تعقد الحياة اللبنانية نتيجة لغزو الحضارة الغربية ربوعها (٢) .



الحضارة والثقافة الغربية تغزوان لبنان وتتركبان آثاراً قوية تميل بهما نحو التجدد على أنه كان يقابل أسباب الانتفاض الخارجية التى تبدو فى غزو المغرب بثقافته وحضارته أسباب أخرى ماشت تلك من الداخل وقامت على أساس تيقظ الإحساس فى لبنان ، فأنبعث معها الشعور بالماضى فكان من ذلك محاولة إحياء تراث الماضى وبعثه للحياة من جديد ، وحدث أن حمل الفكر اللبنانى بجانب الصور الجديدة ، صوراً من الماضى ، الأساس فيها الرجوع ليناابيع الثقافة العربية الخالصة فى الشعور والأدب والفن ، وإرجاعها للحياة من جديد ، بعد أن طوتها يد الزمان خمسة قرون فأرسلت

(٢) انظر لنا - عصر مطران فى دراستنا خليل مطران شاعر العربية الإبداعى ، القاهرة ١٩٤٠ ، ص ٣٨ - ٤٨ .

عليها غباراً من النسيان • وهكذا كان بجانب تيار الجديد ، تيار قديم هو امتداد للماضى إلا أن هذا التيار كان ضعيفاً وعلى وجه خاص في البيئات المسيحية بلبنان خصوصاً في الفترة التي جاءت بعد حوادث السنة الستين ، بينما تيار الجديد ، الذي هو عارض من اتصال لبنان بالغرب ، كان قويا ، وكان يلبس صوراً وأشكالاً مختلفة حسب المدارس الثقافية والشعوب التي تنتمي إليها الرسائل ممثلاً • بينما كانت الإرسالية اليسوعية تعمل على نشر الكتلّة والثقافة اللاتينية ، وتعتنى اعتناء لا بأس به بلغة العرب ، كانت الإرساليات الأمريكية تنشر البروتستانتية والثقافة السكسونية وتجتهد في نشر اللغة الإنجليزية وكانت من هذه الأجواء التي خلفها رجال الإرساليات حول مؤسستهم ترسل الثقافة الغربية متخذة لوناً خاصاً أشعتها إلى أغوار الذهن اللبناني وتعمل على طبعه بطابع يتفق مع اللون الخاص بثقافتها • من هنا جاء اختلاف اللبنانيين في أنماط ثقافتهم ، فتنازعهم في وقت واحد الثقافات اللاتينية والسكسونية والروسية من جانب الغرب والثقافتين العربية والعثمانية من جانب الشرق • وهذه الثقافات تنازعت السيطرة على عقلية اللبنانيين ، وكانت الغلبة للثقافتين اللاتينية والسكسونية والعربية على وجه عام • على أن انتهاء الثقافة الغربية إلى لبنان على يد رجال الإرساليات — وهم في الأصل من المبشرين ، أصحاب لون ديني — سبباً في أن تأخذ الثقافة الغربية أصلاً دينياً في أيديهم ، وكان هذا الأصل يبدو في صورة غيبية • ومن هنا نشأت تلك العقلية التي تتصور إمكان اصطناع كل ما هو عند الغرب مع الاحتفاظ بعقلية الشرق الغيبية ، وهكذا كان تطور العقل اللبناني شكلياً ، ولم تنجح الثقافة الغربية إلا في أن تخلع عليه أستاراً من الأساليب الواقعية ، وبقيت بعد ذلك هذه العقلية في صميمها شرقية في الروح غيبية في الجوهر ،

ومن هنا كان ذلك الصراع الملحوظ بين هذين الأصلين في نفوس المثقفين من أهل لبنان من ذلك الجيل ، وهذا الصراع لا يزال يلحظ بوضوح في أبناء اليوم منهم •

على أن هذه الروح لم تكن فردية ، بمعنى أنها تظهر في كتابات كاتب روسي معين ، وإنما هي عامة ، وإنما يمكنك أن تخلص بها من خلال جميع قصص « اندريف » و « سولو غوب » و « جو جول » و « ديستويسفسكى » و « بينين » و « يجوسكى » و « تلتستوى » و « ليصكوف » •

وقد تأثر نعيمه بهذه الروح ، لأنها تعضد طبيعته التي خالص بها ، وتأثر بجانبها يخاصة البحث في مخابىء النفس ومطالويها ، ولا شك أن هذا كان نتيجة لما فيه من روح الانعزال والتأمل الباطنى ، وكان هذا يعكس على أسلوبه حين الكتابة الاطناب وكثرة التفاصيل والالاحاح في الوصف وقد اجتمعت هذه الظروف كلها في نعيمه — لتؤمله فيما بعد ليقوم بدور في تاريخ الأدب الحديث •

## - ٢ -

هذا •• ودخول الحضارة الغربية لبنان والصلات التي ربطت لبنان بأوروبا ، والتي كانت تجارية ، عملت على تعقيد الحياة الاجتماعية ، كما أنها جذبت إلى المدن أهل القرى والساكن والضيايع ، فتضخمت المدن وتكاثر سكانها وازدحم فيها الناس فكان نتيجة ذلك أن تعقدت علاقاتهم واشبكت صلاتهم وزادت تبعاً لذلك احتياجاتهم ومطالبهم • وقضى هذا التحول على المساعدة القروية التي كانت تشكل أهم جانب في أخلاق أهل الجبل اللبناني ، وعملت على خلق جملة مشاعر ( جماعية Collective ) ساعد على تقويتها وإرسال جذورها في المجتمع اللبناني فعل المدنية ، ومن هنا كان أسباب التحرر من تقاليد الماضي وآدابه •

وفي المدن تفتحت الحياة لأبناء القرى والداكر • غير أن ضيق مجال العمل في لبنان ، وروح الطموح الذي نزل بها المدينة ابن القرية ، إلى جانب النشاط الطبيعي عند اللبناني ، عملت على توجيه مشاعر اللبناني للخارج يبحث عن عوالم أكثر اتساعاً له وآبَيْنَ له في إظهار نشاطه واقتداره ، وكان من كل ذلك مجموعة عوالم ، دفعت نفراً إلى المغامرة فهاجروا من بلادهم ، وكان أن نجح هؤلاء نجاحاً يذكر ، فأتساع ذلك شعوراً قوياً دافعا لدى اللبنانيين للهجرة • وأخذ الشباب اللبناني يغادر بلاده ، ويذهب ضارباً في بلاد أخرى طالبا للحياة ، ومحاولاً إقامة حياة أرقى من الحياة التي يحياها في بلاده • وكان العالم الجديد أكثر بلدان العالم اجتذاباً لأنظار اللبنانيين ، فنزلت الولايات المتحدة والبرازيل والأرجنتين جماعات كبيرة ، نالت قسماً كبيراً من النجاح ، والواقع أن اللبنانيين تفوقوا مع اليهود على كل شعوب الأرض في نجاحهم في بلاد المهجر الأمريكي ، وكان في هؤلاء يكتفى بما ينال من قسط من النجاح فيعود لبلاده ، وكان ذلك ونجاح المهاجرين يلهب في الذين ظلوا في بلادهم روحاً تميل للهجرة ، وأنت تلمس في آثار أدباء ذلك الجيل ، ومنهم نعيمه هذه الروح التواقية للهجرة •



ولد ميخائيل نعيمه في بلدة بسكنتا من قرى المتن بالجبل ، وبسكنتا هذه لم تتل حظاً من ذبوع الذكر قبل ميلاد نعيمه ، وهي بلدة صغيرة لم يكن يتجاوز سكانها الألف إلا قليلاً حين ولد نعيمه ، وكان كلهم من المسيحيين ، يدينون — كمعظم أهل الجبل — بمذهب الروم الأرثوذكس • والبلدة تقع بمعزل على السفح الغربي من جبل صنين ، وتعلو عن البحر نحو ١٣٠٠ متراً ، وتحيط بها الجبال العالية من الشرق والشمال والجنوب ومن الغرب ينحدر واد عميق ينتهي عند شاطئ البحر حيث يندمج فيه

ويغيب • ومناخ البلدة معتدل ، وإن كان يكثر فيها الثلج في الشتاء ويبقى على الجبال من نوفمبر حتى آخر الربيع أو منتصف الصيف • وأهل بسكنتا — يعيشون على الفلاحة ، والتربة معروفة عندهم بقوتها الإنباتية ، والفسحة التي تقوم عليها البلدة تكفى سكان مائة ألف نسمة ، مع تأمين وسائل معيشتهم من الزراعة • ومن هنا مجال الرزق فيها ميسوراً • هذا والبلدة غنية بجنائن الفاكهة بأنواعها ، وبعرائش الكروم والأعناب ، ومزروعاتها من حبوب وبقول وخضروات وتغطي الاحراج مرتفعاتها ، ومياها وفيرة ، وعلى مقربة منها تقع « الشخروب » وهي بقعة من الأرض ، تعلو عن سطح البحر نحو ١٦٠٠ متراً قريبة من نبع صنين المشهور بغزارة مياهه وبرودتها • ويتملك هذه البقعة من الأرض — أبا عن جد — آل نعيمه ، وهي تبعد عن بسكنتا — إلى الشرق — نحو سبع كيلو مترات • ومشهور عنها أنها غنية بصخورها الشاهقة العجيبة التكوين ؛ والتي تبدو ناصعة البياض للنظر لما فيها من مادة الكاس ( الطباشير ) كما أنها غنية بأشجارها الظليلة من الباطوط والسنديان وبعضايرها الصداحة لا سيما الحسون (٣) •

في هذه البقعة من الأرض التي انبسطت ملسة ككف العذراء ، وتخلتها ثوانى تستند كالحراب ، حيث الصخور تتعالى إلى السماء وتلقى سترأ من الظل على ما حولها ، ناعمة كالمحبة ، مؤنسة كالرجاء ، عالقة بالسلام والطمأنينة كالإيمان ، يشقها قناة تتسابق فيها قطرات نبع — صنين — متهامسة فوق الحصى ، مترنمة بين الاعشاب ، متهلة عند أغدارها من علو صغير ، ناشرة في الهواء أنفاسها الجلييلة ، حيث يسمع الانسان همسها وترانيمها وتهاليتها ، ويشعر بمر أنفاسها على قلبه (٤) •

(٣) المراحل لنعيمه ص ٧١

(٤) المراحل لنعيمه ص ٧٣

في هذا المحيط الطبيعي الجميل الذي يسقى الطبيعة الطبيعة فيه قلب الانسان العافية والعزم والأمل • ويقوى خياله ويصفى إحساسه ويجعله مطمئناً إلى الحياة النابضة بقلب الطبيعة ؛ نشأ ميخائيل نعيمة من أسرة مزارعة بسيطة الحال ، عريقة الأصل في لبنانيتها ، وكان والده على جانب كبير من التقى والورع ، في قلبيهما أخلاق الفلاحين فهما يخافان الله ويحافظان على آداب المسيحية ويؤمنان بالكنيسة ، ويعملان في الحقل — مزارعين — ويتكبدان كل الصعاب من أجل تأمين الخبز لهما ولأبنائهما •

وكان نعيمة الثالث من أخوة ذكور وأنثى واحدة ، خرج للحياة في ٢٢ نوفمبر سنة ١٨٨٩ أعنى في فصل الشتاء من ذلك العام ، وقد فرح أبوه — ككل المزارعين الذين يفرحون بمقدم وليد ذكر جديد — لمقدمه ، ورمقاه ، بعنايتهما ، فنشأ الطفل نعيمة يسرح النظر في مجال الطبيعة ومجانيها ، وتفتحت عيناه أول ما تفتحت على طبيعة حية ، فيها حنو ، فانعكست ظلال الاقليم على نفس الطفل ، فنشأ قوى الخيال يتجسم من الوهم البسيط ، ويتقوى في زهد الصورة الضعيفة • وهذا الخيال الذي نشأ قلباً واسعاً راجياً • تمكن من أن يعكس على قلب الطفل بعض ما في الطبيعة الخارجية من صراع القوى ، فيجعله يهاب الطبيعة ، على الرغم من كونها كانت تبدو له قلباً يجذبه إليه •

وما تفتحت عينا الطفل على الحياة قليلاً ، وأخذت أحلام الطفولة الصغيرة تدبر تاركة الغلام لخيال الصبى ، حتى كانت بلدته قد شهدت افتتاح مدرسة • والواقع أن التنافس بين الإرساليات المختلفة أخذت تظهر بصورة قوية في المجتمع اللبناني ، وكانت الإرسالية الارثوذكسية الروسية الامبراطورية في الشرق الأدنى تحاول عن طريق افتتاح المدارس في مختلف أنحاء الجبل ، حيث ينتشر المذهب الأرثوذكسى ، أن تجمع

أطفال القرويين وتأخذهم إلى مدارسها وتعلمهم بدون أن تكبد أهلهم أقل نفقة راجية بذلك أن تتمكن من أن تحفظ لأطفال طائفتها عقيدتهم المذهبية أن تغزوها الكتلثة على يد المرسلين اليسوعيين أو البروتستانتية على يد المرسلين الأمريكان • ونجحت الإرسالية الروسية في أغراضها وكان من أقوى أسباب هذا النجاح الوحدة المذهبية التي تجمع بينهما وبين طائفة الروم الأرثوذكس المنتشرون بكثرة في الجبل • لهذا شهدت بلدة — بسكتنا — افتتاح مدرسة سنة ١٨٩٥ من قبل الإرسالية الروسية ، حتى جذبت إليها جل أولاد تلك البلدة الصغيرة الغارقة في أحلام فطرة أهل الجبل الطبيعية • وكان أن أرسل أبوى نعيمه طفلهم مع أخويه اللذين يكبران إلى المدرسة ، رجاء أن يحصل أبناءهم على قسط من المعرفة ، ويتعلمون القراءة والكتابة ويتزودون من تعاليم المسيحية كما تقررها مذهبهم الديني •

وفي المدرسة ، وقع تحت تأثير محيط جديد ، ولم يكن هو في ذلك قد تجاوز من عمره إلا قليلا • مما لا ريب فيه أنه وجد في جو المدرسة عالما جديدا ، كل ما فيه صناعي ، بالنسبة للعالم الطبيعي الذي تفتحت عيناه عليه في طفولته • وشعر الغلام من اللحظة الأولى التي دخل فيها المدرسة بالتضييق عليه ، فقد كان نظام التعليم في المدارس التي تقيمها الإرسالية الروسية في الشرق الأدنى ، أن تأخذ طلبتها بالشدة محاولة أن تفرغ سلوكهم في قالب خاص • ولا شك أن دوافع الطفولة التي كانت قوية بالنسبة لغلام في السادسة من عمره مثل نعيمه في ذاك الحين ، كانت تميل به إلى ارضاء نزعاتها الفطرية في اللعب بالقيام بحركات ، ماتت أرجاعها في نفسه في جو المدرسة • هذه فضلا عن أن مشاعره وخیالاته كانت تود الانطلاق من جو المدرسة ، إلى جو البلدة ، حيث لا تضييق



وكل هذه العوامل اجتمعت على ما فى الغلام من ميل فطرى نحو الانطواء والانعزال فجعله ينقبض على نفسه وينطوى على ذاته وينبسط فى العالم الداخلى ويمتد فى الذات الداخلية ، عالم النفس ليخلص من هذه العملية بتعويض عن التضيق الذى يجده فى المدرسة •

والواقع أننا فى الحقيقة ، إن كنا نجهل فترة الحياة الدراسية بتفصيلاتها ، إلا أننا فى هذه \* الدراسة مضطرون لقبول هذه الصورة هنا ، خصوصا إذ لاحظنا أن نعيمة أتت المدرسة من بيئة زراعية حيث نشأ الطفل متروكا لعناية الطبيعة ، ينشأ حرا من قيود الحياة الصناعية ، فإذا لاحظنا بجانب ذلك أن التدريس فى مدارس الإرسالية الروسية ، لا يعول على حفظ الطلبة الدروس من كتبهم ، بل فى الأكثر تقوم على شرح المدرسين وتبسيطهم لمواضيع وهكذا لا يجد الطفل فى التعليم الذى يأخذ به ما يرهقه وينمى ملكاته من جهة الحافظة لا القوى العقلية المفكرة • ومن هنا يمكننا أن نقول ، أن نعيمه الطفل فى ظل هذه الظروف ، وجد فى طريقة التدريس ، ما يجعله يقبل على التعليم ، وتنمو معها قواه العقلية ، مفصحة عن ذكاء فطرى ممتاز ، واجدة فى الانكباب على التعليم بعض العزاء على التضيق التى أحست به فى عالم المدرسة •

وفى المدرسة التى قضى فيها نحو ست سنوات ، تعلم نعيمه العربية ، ومبادئ اللغة الروسية ، والدين المسيحى وتعاليمه فى الصورة المذهبية الاورثوذكسية • كما تعلم مبادئ الحساب ، وما تقدم فى دروسه قليلا وتقدم به العمر شيئا • حتى وجد فى دروس الدين وحياة يسوع ، وتاريخ الرسل ، والاضطهاد الذى نزل بالمسيحية بأول أمرها ، ما يثير مشاعره ويحرك خياله • فإذا لاحظنا أن نعيمه خرج من أسرة متدينة ، وجدنا أن الطفل يرسل الدين فى قلبه جذور التقى والصلاح ، ويجعله يحلق فى

---

\* اضافة من عندى يقتضيها السياق •

« الحرر » •

سماوات من الخيال حيث عاش يسوع ، ويرى بعين الخيال قصة آلام المسيح وكل هذا يقوى من الأصل الدينى فى نفسه

وظلت حياة نعيمه تجرى على وتيرة واحدة أيام التلمذة ، حتى وقع عليه الاختيار أن يذهب لدار المعلمين بالناصرة بفلسطين لتكميل تعليمه ، ولا شك أن هذا الاختيار يرجع لتقدم نعيمه فى دروسه بالمدرسة ولذكائه وهدوئه وأخلاقه الرفيعة التى عملت على أن تدنيه من القائمين بشؤون المدرسة •

وكان أخوه الأكبر قد هاجر قبل ذلك بسنوات إلى الولايات المتحدة ، واستقر بولاية واشنطن سنة ١٨٩٩ فى غرب القارة الجديدة ، ونال قسما من النجاح ، وأخذ يؤازر أسرته بقليل من المال فتحسنت أحوال العائلية من ناحيتها المعاشية •

وفى خريف سنة ١٩٠٢ غادر نعيمه بادته بسكتنا الى بلدة الناصرة ، والناصرة تقع فى منطقة الجليل السفلى على سفح تلك المرتفعات •

ومناخها قارى ، ويبدو بردها قارصا فى الشتاء وحرها لافعا فى الصيف ، غير أن الاعتدالين : الربيع والخريف يبدو معتدلا لطيفا وتربة الاقليم الذى تقع فيه البلدة خصيبة ، خصوبتها تظهر فى قوتها الانباتية ، ويحيط بالمدينة جنائن الفاكهة وعرائش الكروم وبساتين البرتقال ، وتمتد على المرتفعات التى تكتنفها مسافة ، فتعكس على البلدة جمالا ولطفاً ، قلما تجد فى كل فلسطين ما يدانيها فى هذا الجمال واللفظ والجلال •

وفى الناصرة التى تربطها بتاريخ النصرانية أشياء كثيرة خفية ، قضى ميخائيل نعيمه أربع سنوات يدرس ، مفصحا خلالها عن قابلية عظيمة للدرس وذكاء نادر عجيب ، حتى انه أصبح بعد هبوطه بفترة وجيزة موضع الرعاية من أستاذه ومدرسيه • وهنالك فى المدرسة تعرف إلى اناس من بلدان وقرى غير بلدته ، وارتبطت بينه وبين بعضهم الصلات ، نذكر بين

هؤلاء الذين ربطتهم الظروف بعد أيام الدراسة لنعيمه صديقه : عبد المسيح حداد ونسيب عريضة •

وفي السنة الأولى من أيام نعيمه بالناصره ، وهو غلام لم يتجاوز الثالثة عشرة من عمره إلا قليلا ، أخذ نعيمه يحس بتطور عجيب يطرأ عليه • فقد أخذت غريزة الجنس ( الشق Sex ) تتفتح في أعماق نفسه وترسل نبضاتها الشهوانية في عروقه ، وأخذ الغلام يجتاز هذا الطور الطبيعي • طور المراهقة : متعرضا لكثير من تقلباتها النفسية وأحداثها الخطيرة • وكان إحساسه الجنسي قويا جامحا ، والنبضات الشهوانية التي تنتهي من أعماق اللاواعية إلى دائرة الوعي ، كانت تصل بعد أن تتخلى عن الفكرة الجنسية واشحنة الشهوانية المقترنة بها نتيجة للكبث • ولا شك أن نعيمه ، وهو من الطراز المنطوي — الذي يحاول أن تكون تصرفاته قائمة بذاتها لا سلطان للبيئة الاجتماعية عليها مع ميل للانزواء عن الناس — وجد نفسه مضطرا للانضواء على نفسه تماما ، وأن يكون على حذر • خشية أن يلمس عليه زملاؤه التحول الذي طرأ على نفسيته ، والذي لم يدرك منه شيئا — إلا أنها ستبعده عن الطهارة المستولية عليه ، وهكذا كان يتماسك الغلام ، مدفوعا إلى ذلك بفكرة متسلطة على ذهنه ، أن كل شيء يمت إلى الجنس أو الشهوة بصلة ، إنما هي دنسة في طبيعتها ، وكان يساعده على هذا التماسك تقوى يمسكه عليه عقيدة خالصة في الدين ، وإيمان قوى بالله ونفسية طفولة طاهرة • وهكذا نجح نعيمه في مراهقته أن يتحول بالغريزة الجنسية من نبضتها الأولى التي أحسها في أعماقه إلى حافز له بالاجتهاد والعمل ، ينسى معه ويغفل النبضة التي تنبض إلى أعماقه • وهكذا كانت تتسرب نبضات نعيمه الشهوانية نتيجة للكبث في مسالك ومسارب دقيقة نفسية معقدة أثناء مضيها خلال نفسه ، حتى تفقد أصلها الشهوى وتنتهي بصورة من التعلق بالآداب ومظاهر من الفنون •

ولا شك أن طور المراهقة كان خطير الأثر على نفس نعيمه ، فإنها قوت

الأصل المنضوى على نفسه ، من حيث جعله حيبا خجولا ، ونوع الغريزة الجنسية التى أحسها نعيمه فى مراهقته تبين أنها كانت نبضة انفعالية مسئولية تحجب ورائها صورة أنثى •

وكبت نعيمه لهذه النبضات لم يكن ليحدث من أثر أكثر من النحو العاطفى الجنىسى عنده ، من حيث انه يمنع أعصابه أن تطلق الشحنات المتصلة بنبضات الجنىسى • وهكذا توقف نمو نعيمه الجنىسى • ولما كان الكبت فى طبيعته خصما بين العاطفة والفكرة التى تنتمى إليها ، وهى هنا جنسية ، فإن الشحنة العقلية الجنسية المرتبطة تتسحب وتبقى العاطفة بلا شحنة وهى بذلك تضطر لأن تستمد شحنة من اللاواعية ، فتحل الفكرة الجنسية ، فكرة أخرى بديلة انجت من الكبت ، لبعدها عن فكرة الجنس ، ومن المهم أن نقول أن اتجاه نعيمه بعد ذلك يثبت أن هذه الفكرة ، تحمل فى طياتها عاطفة التعلق والاضطراب ، ومن هنا جاء احتضان نعيمه لفكرة الصراع الذى بالحياة والطبيعة ، والذى يحاول أن ينتهى منها عن طريق التوكيد والمغالبة إلى فكرة الوحدة وراء متناقضات الأشياء •

وهكذا تخلص نعيمه من طور المراهقة ، دون أن يتجاوزها إلى ما بعدها ، محتفظاً بروح المراهق فى نفسه •

### - ٣ -

سافر نعيمه سنة ١٩٠٦ على حساب جمعية فلاسطين الروسية الأرثوذكسية الامبراطورية إلى روسيا • ونزل بمدينة « بولتافا » وألتحق بكليتها اللاهوتية •

وكان الطريق أمام نعيمه بعد الانتهاء من دراسته فيها ينحدر فى واد من أثنين : العودة إلى الناصرة والاشتغال بالتعليم كمدرس لحساب الجمعية الروسية الامبراطورية فى الشرق الأدنى ، والآخر أن يدخل

الجامعة للتخصص ، وكان نعيمه قد ملك من السنة الأولى التى هبط فيها مدينة بولتافا زمام اللغة الروسية • وكان جو مدينة « بولتافا » يختلف كل الاختلاف عن جو « بسكنتا » مسقط رأس نعيمه ، وعن جو « الناصرة » التى قضى فيها ردها من أيام الصبا • ولا شك أن بولتافا التى تقع فى سهول أو كرانيا الحصينة على رواق نهر الدونيبير ، مهما بدت فى ذلك الحين بالنسبة لرجل من أهل موسكو أو لينغراد ، مدينة نصف حيه • إلا أنها كانت بالنسبة لمن يفد عليها من الناصرة حية تماماً •

والواقع أن جو المدينة كان يغرى ابن القرية بالرديلة والخروج عى آداب ومثاليات أهل القرى ، وتمسكهم الشديد بالفضيلة • ولم يكن نعيمه فى أعماق نفسيته إلا ابن مرزاع يحمل معه روح الانصواء ، وحياء المراهق • وتقى أهل القرى ، وكان كل ذلك يصده عن غوايات المدينة ، إن كان يجيء بعد ذلك بالأم واضطراب نفسى عميق • لأن بعوض الغوايات هذه كانت تثير نواحي فى نفسه ، وقبضة على أعنة ذاته يجعله لا ينتهى بهذه البواعث والرغبات — للارتواء • ومن هنا كان يهرب الفتى من المدينة ومن نفسه إلى الكتب وينكب بطلع آداب الروس لذلك العلة • وإذا به يرى آفاقاً جديدة حية رحيبة تنفتح أمامه ، كلها عجائب ، وحياة مثيرة • وفى هذه الآفاق يعيش الفتى بحسه وخياله وفكره ويجد فيها المجال لإرواء مشاعره واحساساته المكبوتة ، ويجد الفتى نعيمه فى آداب الروس مسرباً ينفس فيها القيود الخلقية والدينية التى يضربها نطاقاً على نفسه •

وهذا التنفيس عن قيوده ، يجعله يضيق بتعاليم الكنيسة الأورثوذكسية • فإذا لاحظنا أن تعليم نعيمه فى الكية اللاهوتية ( المدرسة العلمية الأكليزية ) ببولتافا كان دينياً محضاً • فإذاً يمكننا أن نتمثل فى الذهن صورة قوية عن الضيق الشديد الذى أخذ نعيمه يحسه من هذه التعاليم • ولا شك أن شعور الضيق هذا أخذ

يستجمع مع الزمن الأسباب حوله ، وإذا بنعيمه تحت تأثير هذه الظروف التى تداخلت مع أسباب الغواية فى المدينة يثور على تعاليم الكنيسة وتقاليد الدين والأخلاق ، على أن هذه الثورة على قوتها ، نجحت فقط فى إخراج نعيمة من دائرة الكنيسة وأورثته الحيرة ردحاً من الزمان ، إلا أنها لم تقذف به إلى الهاوية ، لأن جملة ( وقانا الله ساعة التجربة ) التى سمعها من أمه وهو صغير كانت لا تزال ترن فى أذنه ...

وقف ميخائيل نعيمه ، وهو فتى فى الثامنة عشرة من عمره على المنحدر من الهاوية تجذبه الأنفاس المعبقة ببخور الشهوة ، تتراقص على حفاقي فجواتها زخارف المدنية ، ولكن روح الانضواء فى الفتى تتغلب على عوامل الإغراء وتعصمه عن الارتواء فى الهاوية . فى ذلك الحين يلحقه « تولتسوى » بأفكاره ومثالياته وما يقع عليه نعيمه الضال حتى يجد فيها ما يرد على نفسه طمأنينتها وهدوئها لحين . وهكذا كان يجتاز نعيمه ساعة التجربة الأولى بدون أن يسقط فى امتحانها القاسى : ويخلص من هذه الفترة وقد توثقت بين نفسه وبين آداب الروس الصلات به ويحس بأن لغتهم لانت له ، فيتشجع متأثراً بتلك الآداب ، لأن يكتب رسائل أدبية وأن يرسل نبضات قلبه فى مقطوعات شعرية ، كانت موضع التقدير من أساتذته ومعلميه .

ويظهر شعر نعيمه ، الذى ينظمه لذلك الحين بدائياً ، فيه موسيقى قوية ، تبدو فى اتخاذ الأوزان الموسيقية ، غهى كلها فى شعره لذلك العهد ، أوزان تظهر معاً ، الروح الموسيقية . ولا شك أن نعيمه لم يكن فى ذلك الحين قد تعلم أوزان الشعر فى الروسية إلا أنه كان له من أوتار نفسه ومن اطلاعه على الشعر الروسى ، وعلى وجه خاص شعر بوشكين ما يجعل الكلام ينتظم عنده على قواعده موزونه وأسس موسيقية . ولعل هذا هو

السبب فيما لاحظته عليه مدرسه من تأثر ببعض أوزان القصائد الشعرية المشهورة في الأدب الروسى • على أننا في الواقع لا يمكننا أن نبدي رأياً في هذا الصدد ، لأن شعره وكتابات له لذلك العهد ، لم تنشر ، إلا أنه من الممكن بالمقارنة للطور الأدبى ، الذى ظهر به فيما بعد ابداء رأى عن هذه الفترة • فلا شك أن نعيمه تأثر بأخيلة الأدب الروسى ، وبالروح الروسية التى تتميز بالبحث فى مخابىء النفس ومطاويعها وبالأسلوب المطنب ، الكثير التفاصيل البطيء الحركة ، والذى يحجب تقبضات الشعور على ذاتها ، وعدم استرسالها حرة •

وفى مستهل السنة الرابعة من دراسة نعيمه ، أعنى حوالى نهاية سنة ١٩٠٩ ، حدث اضطراب فى روسيا ، قام باشعالها الحزب الاشتراكى الديمقراطى ، وشارك العمال الطبقات الأجيرية فى إضرابها الطلبة ، وكانت أن أضربت كلية بولتافا ، وشارك نعيمه الطلبة اضرابهم ، مدفوعاً إلى ذلك بالشعور العام المستولى على الجميع • وكان أن نجحت الحكومة فى القضاء على الثورة فى مهدها وضربت على أيدي المحرصين لها والذين قادوها ، وقدر ايقاف الطلبة الذين اشتركوا فيها سنة عن التعليم • وكان من هؤلاء نعيمه • على أن ميخائيل نعيمه وهو شاب فى العشرين من عمره فى ذلك الحين لم يضع هذه السنة هدراً ، إذ اجتهد فى تحصيل علومه وتزود من دراسته للأدب الروسية ، فلما انقضى أجل الايقاف تقدم بالتماس لمجلس ادارة كلية بولتافا طالباً السماح له بالتقدم لامتحان الكلية ، وقبل التماسه ، وفى ربيع عام ١٩١١ امتحن نعيمه وجاز الامتحان بتفوق وجاز دبلوم الكلية • وفى مارس من تلك السنة غادر روسيا إلى — بسكنتا — مسقط رأسه بلبنان ليقضى أجازة الصيف ، وليستعد لدخول الجامعة •

كانت حياة ميخائيل نعيمه فى — بولتافا — صورة طبق الأصل من حياة

أولئك الطائفة القرويين الذين يهبطون من ريف روسيا إلى المدن بغية  
الدرس • تعصمهم تربيتهم الدينية الأولى وضيق يدهم عن غوايات  
المدينة ، وإن كانت المفاسد التي حولها تجعلهم ناقلين في شيء من  
الغيرة على من حولهم يعب من حياة المدينة المزركشة • ولا شك أن نعيمه  
كان واحداً من هؤلاء على الرغم من انه هبط مدينة بولتافا من لبنان ،  
فاللبنان لم تكن أكثر تحضراً من ريف روسيا • وقد تأثر هو كالأخرين من  
الشباب المتعلم المحروم بروح الثورة التي كانت تجيش في النفوس ضد  
مفاسد الحكم القيصري ، والتي كانت نتيجتها الحتمية الثورة الاشتراكية  
الكبرى التي قامت سنة ١٩١٧ ، ووضعت في بلاد القيصر الأسس لعالم  
جديد ومدنية جديدة • غير أن ثورة نعيمه كانت في طبيعتها سلبية لا تنتهي  
لميدان العمل الايجابي • ولا عبرة بنزوله مع أخوانه طلبة كلية بولتافا ميدان  
الاضراب سنة ١٩٠٩ لأنه لم ينزلها عن وعي ، وإنما نزلها متأثراً بالتأثير  
العام مدفوعاً باتجاهاته • ومن هنا كان يختلف نعيمه عن شباب روسيا في ذلك  
العهد ، والذي نجد نموذجه في الكاتب العظيم ماكسيم غوركي آخر  
الكلاسيكيين الروس وواضع الأدب الاشتراكي ، فإن هذا الشاب المحروم ،  
كان يجد منفس حرمانه في الثورة وطلب الإصلاح ، أما نعيمه التي دارت  
حياته في عالم الفكر ، فقد كان منفس قلقه وثورته وحرمانه في عالمها المجرد ،  
ولهذا ما ترك نعيمه لنفسه ، حتى ظهرت حقيقة اتجاهه ، في لواذه بعالم  
الفكر الصافي ، حيث لا يرى الحياة في الصراع مع الطبيعة ومحاولة التغلب  
عليها وإنما في الاستسلام لها ، ولا شك أن نعيمه وجد امتداد شخصيته  
في ذلك الحين ، في الأدب الروسي القديم ، وفي كتابات تالستوى ممثلة  
في ذلك العهد • والواقع أن الروح الروسية التي تأثرها نعيمه في السنوات  
الخمس التي أقامها بالروسيا ، ليست الروح الثورية التي كانت تفيض



بها النفوس وتجيش والتي كانت تكتنفه في عالم الواقع • وإنما هي الروح المنعكسة من خلال الكتب التي طالعتها الأدباء الروس الكلاسيك الذين نطقوا عن الروح الروسية قبل عهد التمهيد للثورة ، وهذه الروح مستسلمة • ومن الممكن للإنسان أن يلمس روح روسيا القديمة في استسلامها وتراخيها في قصة اوبلوموف للكاتب « غونشاروف » • ومما لا ريب فيه أن « ابلوموف » كان يمثل الروح القديمة في دنيا الخيال القصصى • وكما أنك تقف في قصة « رودين » الشهيرة لتورجنيف على مثال آخر • وربما كانت الشخص في قصة « ١٤ ديسمبر » التي تتكلم بحكمة الفلاسفة وحنكتهم وتتصرف تصرف المستسلمين الخائفين ؛ خير ما يقدم من صورة ناطقة عن الروح الروسية القديمة التي تأثرها نعيمه •

## - ٤ -

كان رأى نعيمه أن يلتحق بالسربون ويكمل بفرنسا تعليمه الجامعى • وكان يحدوه إلى ذلك ما للسربون من شهرة عالمية في دراسة الآداب ، وما يذاع عن حرية جوها التعليمى • ولا شك أن معظم المثقفين في روسيا لذلك العهد ، وهم ربيبو الثقافة الفرنسية ، كانوا يوجهون أنظار الشبَاب إلى فرنسا ، فتنوجه معها مشاعرهم ، إلى البلاد التي أعلنت حقوق الانسان الاجتماعية وأطلقت الفكر من عقاله ، وتحت تأثير هذه الظروف توجهت عينا نعيمه الشاب إلى فرنسا ، رجاء أن ينتهل من مناهلها الثقافية • غير أنه وهو في بلده - بسكنتا - منقطع لأفكاره يسبح في عوالم الخيالات والأحلام • إذا به يفاجأ برجوع أخيه الأكبر من الولايات المتحدة صيف عام ١٩١١ لزيارة أسرته • ورغب إلى نعيمه أخوه أن يرافقه في عودته إلى أمريكا حيث المجال للتعلم والعمل والعمل أوسع وأرحب : ولاقت الفكرة

مرتعاً خصباً في نفس نعيمه • وفي خريف ذلك العام غادر نعيمه في صحة شقيقه بلدته إلى العالم الجديد • وقد أدار نعيمه وجهه — على حد تعبيره — إلى البحر وظهره إلى صنين وفارق — بسكنتا — وله فيها أهل وعشيرة وأب وأم • ونزل نعيمه نيويورك في طريقه إلى غرب الولايات المتحدة ، وما جاء شهر ديسمبر من تلك السنة ، حتى كان ببلدة ( ولا والا ) بمقاطعة واشنطن بغرب أمريكا ، وقضى نعيمه مدة من الزمن في تلك البلدة يدرس اللغة الانكليزية ، حتى وجد في نفسه الكفاءة أن يلتحق بجامعة واشنطن في أكتوبر سنة ١٩١٢ ليدرس فيها الحقوق والفنون • وقضى نعيمه أربع سنوات فيها دراساً • وفي يونيه سنة ١٩١٦ تخرج حائزاً على درجة بكالوريوس في الفنون ، وأخرى في القانون •

وكانت حياة نعيمه في الجامعة وفي السنة التي قضاها في ( والا والا ) قبل الالتحاق بها تحمل عنصر صراع قوى بين نفسيته وبين المحيط الجديد الذي نال فيه ، والذي كان يحاول أن يغزو قلبه وعقله • وكان الصراع شديداً بين الفتى والمحيط ، والمحيط يغري الفتى بالاندماج بما فيه من أسباب الفتنة والاثارة ، وهو يعتصم بما فيه من روح الانضواء عن التأثير بغوايات المحيط الجديد • وكان أن انصرف نعيمه عن الحياة التأثير بغوايات المحيط الجديد • وكان أن انصرف نعيمه عن الحياة الخارجية الباطنة ، وانسحب من آفاق العالم الخارجى إلى حدود نفسه ، وأنطوى عليها وأخذ يتأهل في وقائعها وخلجاتها وأحاسيسها ، وهذا الانغراق في التأمل الباطنى • وفي الانعزال عن المجتمع ، من الخضوع لتأثيرات المحيط الجديد الذى يعيش فيه ، في صورة يفقد معها تفوقاته الذاتية • وأخذت نظرتة للمجتمع الأمريكى تتوضح ، كما وأنه أخذ يدرك حقيقة الروح الأمريكية المتميزة بالطمع والجشع •

والواقع أن أمريكا التي بلغت من الناحية الانتاجية الميكانيكية الغاية فأوفت عليها ، لم تخلق غير روح المجتمع الجشع الملاى فى نفس الإنسان ، وحولت حياته عالماً محوطاً بالصعاب ، محفوفاً بالمخاطر • تنحصر الفكرة المستمكنة من عقول أفرادها ، أن الانتاج انصاعى هو كل الغرض من الحياة وأن الزمان هو عبارة عما يقاس بالكسب المادى • ولا شك أن هذه الطريقة الأمريكية — كما يقول الألمان — على الرغم مما تبعته فى الجماعات من نشاط يفوق حد التصور فضلاً عن أنه يبعث فى النفوس الخاملة حب العمل ، إلا أنه لا يعمل على زيادة سعادة الإنسان ورفاهيته ، بل على الضد من ذلك لا يزيده إلا من دناءات الحسد والغيرة الممقوتة وقد اصطدم نعيمه بمظاهر الشقاء فى المجتمع الأمريكى فاسودت نظرته لها • ومما زاد هذه النظرة قتاماً ما كان يلقاه فى الجو الأمريكى الذى يحف به من مظاهر التكاثر على الحياة من أجل الربح المادى ، ونعيمه بطبيعة فكره عازف عن مثل هذه الحياة التى لا تتفق مع مثالياته التى جاء بها من الشرق ، ومن هنا أكتفى أن يعيش متأملاً على هامش الحياة الأمريكية تدور حياته فى أبراج الفكر وسموات الخيال ، ولم يشعر بوطأة هذه الحياة المادية على روحه فعلاً إلا حين تخرج نعيمه من الجامعة ونزل ميدان الحياة مدفوعاً بالتراماتها •

فى ذلك الوقت الذى كانت تدور حياة نعيمه فى أبراج الفكر وسموات الخيال ، كان يقفز بخياله إلى الشرق ، ويعيش فى أحلام وخيالات ، يقيمها من ذكريات الصبا والطفولة ، على أن شعور الغربة ، ثم روح الانضواء ، عملت على أن تصل بين نعيمه وبين كتابات أدباء المهجر الذين ابتدأوا يلمعون فى سماء أمريكا ، ويحاولون أن يقيموا أدباً جديداً • وكان نسيب عريضة وهو من الرفاق الذين جمعتهم به مدرسة المعلمين بالناصرية قد استقر بنيويورك وأصدر مجلة الفنون ، وهى مجلة يلامسك منها — على حد تعبير نعيمه — الذوق السليم فى جمال حلته البسيطة وفى جودة ورقة ، وحسن حروفه ، ونظافة طبعه ، وتنسيق مواده وتشكيلها ، وقد انطوى على صورة فنية وشعر لا أثر فيه لعقيم الغزل والرثاء وكاذب المديح ،

ونثر لا يقتل ببلادته وبلاده موضوعاته ، ومنتخبات مترجمه لعدد من أعلام كتاب الفرنجة • واستوقفت المجلة نظر نعيمه • وحدث في ذلك الحين أن وقعت تحت يده نسخة من كتاب ( الأجنحة المتكسرة ) لجبران خليل جبران ، فوجد في أسلوبها الجميل فجر عصر أدبي جديد ، ورأى مؤلفها شخصاً أدرك ستر الألوان والأنغام في الكلام وسر التأليف بين تلك الألوان والأنغام • وإن لاحظ عليها بعد ذلك نقصاً فنياً من حيث تحليل العوامل النفسية وتصوير الأشخاص وتنسيق الحوادث وتطبيقها على الحياة • وكتب نعيمه كلمة عن الكتاب ، وبعث بها إلى مجلة الفنون فكانت أول مقال نقدي حبره • وكانت في الوقت نفسه فاتحة حياته الأدبية •

وكانت قصة ( الأجنحة المتكسرة ) باعثاً عند نعيمه بالاتجاه للكتابة القصصية ، فملاحظة أوجه النقص الفني في تحليلها النفسي ، ذهب إلى أن في مستطاعه أن ينجح ككاتب قصصى حيث كان يجد في نفسه الاقتدار على التحليل ، وبالتالي قدرة على ما وقع فيه جبران من الأخطاء الفنية • وعكف نعيمه على فن الاقصوصة يدرسها ويطالعها ، وفي سنة ١٩١٤ خرج بقصة «سنتها الجديدة» ( أنظر في — كان ما كان — بيروت ١٩٣٧ ص/٥٠ ) وفي هذه القصة تلمس فن نعيمه الأدبي من حيث ينعكس الصراع الباطني الذي بنفسه على أجواء القصة ، وأنت يمكنك أن تلمس فكرة الصراع المتسلطة على نفس نعيمه ، من حالة الصراع الذي عليها الشيخ بطرس الناقوس • فهو شيخ قرية العريون من أعمال لبنان ، ورث المشيخة أبا عن جد ، لم تنجب له زوجته غير سبع بنات ، في حين انه يتوق إلى مولود ذكر يخلفه على مشيخة القرية • وهذه الفكرة تملك عليه تفكيره ، وتورثه الاضطراب ، والكاتب يبرز لك هذا الاضطراب على أشده مستوطياً عليه ليلة رأس السنة الجديدة • وهو ينتظر في الغرفة المجاورة لغرفة زوجته التي تعاني آلام الوضع ، والقابلة معها تعينها على الوضع ، مقدم الوليد الجديد ، بين رجاء أن يكون ذكراً ويأس أن تكون بنتاً • فإذا اتضح له أنها بنت يهجم على القابلة ويختطف الوليدة ويخنقها ، ويجري في الظلام على الجليد ، والمعول بيده إلى حيث يدفنها •

والقصة بهذه الفكرة المتسلطة عليه تبين لك الجنون والإجرام الذى ينتهى إليه الانسان فى حالة عجزه عن تحقيق انسجام نفسه ، وعجزه عن جعلها متنسقة مع الحياة وعجزه عن التأليف بين متناقضاتها • ولا شك أن الغاية التى تنتهى عندها القصة ، ليست غاية ، كما قد يتبادر إلى ذهن البعض ، لأنها فى الواقع تصور هزيمة الإنسان فى حالة عجزه فى التأليف وإيجاد التناسق بين أغراضه فى الحياة الخارجية • ومن هنا فهى لا تعكس إلا ظلال ما كان يعانيه نعيمه من مرارة الهزيمة فى التأليف بين نفسه والمحيط الذى يحيا فيه ، والقصة بعد ذلك فيها تحليل نفسى دقيق ووصف ينتهى عند تصوير الجزئيات والتفاصيل الصغيرة ، وفن ، ولكن ينقصها التنسيق والتناظر ، حيث أفسدها الإغراق فى التحليل والإلحاح فى الوصف والتصوير •

على أن ميخائيل نعيمه يعود بعد ذلك الى نفسه ، ويحاول أن يستكشف نواحي النقص والتصوير فى أقصوصة وإذا بها تنكشف له ، ومن هنا يعمل على تلافيها فى كتابه ، وتحت تأثير هذه المراقبة الداخلية لكتابه ، يضع قصة « العاقر » ( أنظرها فى — كان ما كان — ص ٥١ — ٨٠ ) وهذه القصة تمثل غاية النضوج الفنى القصصى عند ميخائيل نعيمه • والفكرة التى تمسك عليها بداخلها فكرة الصراع ، والصراع عند نعيمه باطنى ، فهذا عزيز وهذه جميلة شابان يكلل عليهما الأب بول فى مساء يوم من أيار سنة ١٩٠٠ • وهما محط أنظار الجميع ، لما هما عليه من جمال خلقة وجمال خلق وثروة ومكانه • وتمضى الحياة بين الزوجين كربيع لا يرى سماء غيمة على الإطلاق • ويمتد هذا الربيع فترة طويلة من الزمن ، حتى أخذت أقاويل الناس تفتح عين الزوجة على أن سعادتها مع زوجها لا تكتمل إلا بوليد يأتيها • غير أن جميلة كانت مطمئنة الى سعادتها فى كنف بعلمها ، فأخذت بغريزة المرأة تحاول أن تستشف من زوجها هل سعادته معها كاملة بدون وليد يأتيها • وتنتهى إلى أنه وإن كان سعيداً بها • إلا أنه فى الإمكان أن يسعد أكثر ، إذا أتاها ولد ، يملأ عليهما حياتهما سروراً وغبطة • وهنا يبدأ الصراع فى نفس الزوجة بين سعادتها المكتملة

في كنف زوجها وبين سعادة زوجها الناقصة في كنفها ، وتحاول أن تجد مخرجاً من ذلك بأن تؤلف بين سعادتها وسعادة زوجها بأعقاب وليد له ، ولكن الحياة تقف دون ذلك • وينصرف عنها زوجها ويذوى في قلبه حبها ، ويهمل نفسه ، وتضطر هي مدفوعة بحماتها أن تخرج في سبيل التداوى والتعالج لتضع حداً لعقمها ، وتلجأ للأطباء ، ثم للسحرة وأخيراً للأولياء ، ولكن بدون جدوى • وتتصل هي بشخص غريب في أثناء تنقلاتها في مختلف أنحاء لبنان وسوريا للتغلب على علتها ، فتحمل منه وتعود إلى بلدها فتري استيقاظ حب زوجها له ورجوع مكانتها اليها ، وهنا يبدأ صراع جديد بينهما وبين نفسها فلا هي راضية بالسعادة التي عادت اليها لأن الجنين الذي تحمله في أحشائها والذي حدث كل التحول في حياتها من أجله ، ليس من زوجها ، والخداع الذي ارتكبته من أجل أن تعيد حب زوجها له أورثها الاضطراب فلا تجد مخرجاً من هذا إلا بالانتحار • وهكذا ترى أن العجز الذي وقعت فيه عن تحقيق سعادتها وسعادة زوجها والحياة ، دفعت جميلة في هذه القصة إلى الانتحار ، وهكذا كانت الفكرة المتسلطة في هذه الفترة من الزمن على حياة نعيمه ، هو نشدان الطمانينة في الانسجام بين الواقع والمثال ، بين الحياة ونفسه ، وعجزه عن تحقيق ذلك كان يعكس على كتاباته الصراع الذي في نفسه ، والذي ينتهي دائماً إلى الفشل •

على أن في هذه القصة من الفن — كما قلنا — ما يجعلها خير قصة كتبت لليوم في لغة العرب • فالتناظر ( السمترية ) في الفكرة ، والتوافق ( الهرمونيا ) فيها تتضح في أن الكاتب رسم خطين في القصة ، الأولى : تبدأ بصراع الفتاة مع الحياة من أجل وليد تشتري به سعادتها مع زوجها ، فإذا ما نالت بغيتها يبدأ الخطر الأحمر ، الذي هو صراع الفتاة مع نفسها ، صراع بين الخطيئة والمثال •

وهكذا نجد نعيمه نجح في أن يعطى فكرة قصته تنويعا وتنغيمًا بايجاده صورتين مختلفتين فيها • وهذا التنويع مظهر للرشاقة في خلق القصة ، على أنه بعد ذلك يمكنك أن تلمس في طريقة لمعالجة الشيء الكثير من تأثير نعيمه بالمعالجة الروسية للقصة من جهة الإطناب في التحليل والإغراق في درس الخلجات النفسية ، والدقة في التصوير والوصف ، وبطء الحركة في الأسلوب لاثقالها بكثرة التفاصيل ، والواقع أنه يمكن القول بكل اطمئنان أن نعيمه كتب قصته من الاتجاه الروسى في كتابة القصة ، وإن كان بعد ذلك تلمس فيها إجادة توفى على الغاية ، وقد وجد نعيمه في هذه الكتابة بعض ما ينفس عن صدره ضيقها ، وعن نفسه اضطرابها وذلك أيام كان يدرس في جامعة واشنطن ؛ حيث كانت كل كتاباته عبارة عن عملية تعويض نفسى ، واستكمال لنواحي الاضطراب والضيق الذى هو فيه فلما تخرج سنة ١٩١٦ من الجامعة ، ووقف وجها لوجه أمام الحياة ، وجد نفسه مضطرا أن ينصرف عن الأدب قليلا ، حتى ليؤمن نفسه سبيل العيش، وفكر أن يشتغل بالمحاماة ، غير أن الاشتغال بها لم يكن ليغل له ما يقيم به أوده ، لأنها تحتاج إلى تمرين ودربه طويلة ولم يكن هو يملك من الوقت هذا الفترة ليقضيها في التمرين ، ويتعيش من كد شقيقه • ومن هنا اضطر أن ينصرف عن فكرة الاشتغال بالمحاماة ، ومما سهل عليه هذا التحول ، أنه لما مال للدراسة القانونية ، كان ممثلا بفكرة العدالة التى تحملها والحق الذى تمثله ، فلما درس القانون فعلا ، وجد هذا الحق قلبا يخضع للمعرف البشرى ، والعدالة لا تخرج عن كونها تطبيق المبدأ القانونى ، ومن هنا شعر بانهياء المثال الذى فى ذهنه عن القانون فانصرف عنها بشعوره ، وكانت الظروف التى تملى عليه اتجاهه المعاشى سببا فى تحوله عنها فعلا ، وإذا بهذا التحول يتخذ له أصلا فى نفسية نعيمه ، ذلك أن عدم اشتغاله بالمحاماة

ترجع إلى إيمانه بالمثل العليا وحبه أن يظل صادقا لها ، والإشتغال فيها ما يصدق بهذه المثل ويضعف من صدقه لها . وهذا التعليل النفسى يظهر أثره فى تعليل نعيمه لعدم اشتغاله بالمحلمة . وبينما نعيمه يضطرب أمام الحياة يحاول أن ينزل إلى ميدانها وما فيه من روح الانطواء يقف فى سبيل ذلك ، حدث أن كتب إليه صاحبه نسيب عريضة من نيويورك يدعوه للانضمام إليه فى نيويورك لإخراج مجلة الفنون . وغادر نعيمه واشنطن وقطع أمريكا من الغرب إلى الشرق ، حتى وصل نيويورك ، وأشتبك لمسع صديقه نسيب عريضة وزميل له فى إخراج « الفنون » غير أنه بعد مدة وجد أن المجلة تربو نفقاتها على دخلها ، ووجد فى بقائه مع صاحبيه فى إخراجها إيثقال عليها ، فانشق عنها ، ووقف يقلب النظر فيما يعمل ويشغل ليوثمن لنفسه وسائط العيش فى مدينة كنيويورك تربع الدولار على عرشها . فكلن الناس إليها عبيداً ، يظنون فى تهافتهم على جمع الحطام كل السعادة وقف نعيمه وأفكاره تسبح فى الماضى والإخيل يحمله على أجنحته إلى بلاده . حيث كل شئ على الفطرة يحمل نبضة السعادة والطمأنينة بين جوانحه ، ويجعله يقابل بين بلدته المدينة الصغيرة التى يتحرك فيها ، فوجد أن الخبز يجبره أن ينزل من عالم أحلامه إلى الواقع البغيض إلى نفسه ووجد نفسه مضطرا للالتحاق ببیت تجارى روسى يعمل على تموين الجيوش الروسية بصفته وسيط تجارى ، وكان نعيمه يشعر بأنه لم يخلق لمثل هذا العمل ، وأنه يبذل بعضا من ماء كرامته ، خصوصا وأنه ملزم أن يجوب المدن والمرور على البيوتات التجارية ، لعقد الصفقات التجارية . مثل هذا العمل يتطلب إنساناً صفيق الوجه فى روحه المداهنة ، وفى طبعه القدرة على التداخل مع الناس ، ولم يكن نعيمه واحدا من هؤلاء . ولهذا شعر بهوة سحيقة تفصل بين طبيعته وطبيعة العمل الذى يقوم به ، وهذا



الشعور جعله يشعر نفس شعور الطائر الحبيس في قفص ، ولعل في هذا السبب احتفاظ نعيمه بنفسه التأثر بعيداً عن الكون التجارى المادى بالعالم الجديد . وإن أخذ من هذا الاشتغال ببعض فضائل الروح التجارية مما سيجىء بيانه في حينه \* .

## - ٥ -

تعرف نعيمه يوم ترك نيويورك في إدارة مجلة الفنون بجبران خليل جبران ، وسرعان ما شعرا بارتياح إلى بعض ، وتوطدت علاقات الصداقة النفسية والفكرية بينهما . وكان كل منهما يعرض على الآخر آثاره ويتلقى عن زميله رأيه الصريح فيما كتب أو نظم ، وكانت ملاحظات نعيمه تلقى الضوء على نفس جبران ، وكان هو من خلال ومضاتها يتعرف على نفسه وفنه ، ويحاول أن يشق منها الطريق . وكانت ملاحظات نعيمه على العموم بارعة فيها عمق في النظر ، ودقة في التحليل النفسى ، وصدق في النقد ، وهذا العمق والدقة والصدق هيأته عند أصحابه في نيويورك أن يكون ناقدهم ، وصاحبهم المعين في توجيهاتهم وكان نعيمه يختلئ إلى أصحابه في الأوقات التى يخلو فيها من العمل حيث يتنادون أو يتحدثون وأما يخلو إلى نفسه في الأوقات التى يجد فيها هيناً للإنتاج ، فيكتب . وكان اتجاه نعيمه في تلك الفترة اتجاه قصصى ذات تعدد في الأصوات ظهرت في الأقاصيص التى كان يكتبها وتنشرها له « الفنون » نذكر منها « جمعية الموتى » ( كان ما كان ص ٨١ / ٩٦ ) وهى قصة أشبه بالمرحلية فيها حوار هادئ وفيها إنطاق لمجموعة أشخاص ، كتبها نعيمه سنة ١٩١٧ إبان المجاعة التى حدثت ببلبنان ، والفكرة التى تمسك على هذه القصة أشبه بفصل مسرحى مداخلها تحمل ذهننا إلى الفكرة التى تمسك على قصيدة « أخى » ( الرسالة السنة السابعة العدد ٣٣٦ سنة ١٩٠٤ ) مداخلها . وهذه الوحدة

---

\* هكذا في الأصل والقارىء يلمس الاضطراب في العبارة .  
« الحرر » .

تظهر في أجلى صورها إذا قرأت القصة في ضوء القصيدة •  
ووحدة الفكر فيها أن دلت على شيء ، فإنما على ما كان عليه نعيمه من  
انقسام في الروح نتيجة للحياة التي كان يحياها : يصلح الناس ويماشيهم  
ويجاريهم في تفتيشه عن أبرة السعادة في جبال القبر والاسفلت والحجر  
والحديد المعروفة باسم « نيويورك » يثور عليهم وعلى نفسه حين يثوب  
إليها ، وهكذا كان الانقسام في نفسية نعيمه ، فكان التعدد من جهة  
حياته الخارجية التي يحياها بين الناس والوحدة من جهة حياته الباطنية  
التي يحياها لذاته منعزلاً عنهم • وهذا الانقسام أمسك على نعيمه حياته  
ولونها بلونه ، فكان نتيجة ذلك ، أنه يسحب الحياة إلى ذاته حين يخلو  
إلى الجانب المنفرد منها ويوقع على وتر قلبه أنغام الحياة ، فتخرج في  
صورة شعر • فإذا ما خلا الجانب المتعدد منها ولس الصراع الذي بين  
أجزاء نفسه حين تنتشر على العالم وتنسحب على الحياة ، وقع على أوتار  
نفسه لحن الحياة في الصورة التي يحسها بمتناقضاتها ومن هنا كان نعيمه  
يتخذ القصة أو مال منها للجو المسرحي في التعبير عن إحاسيسه ومشاعره  
لأن القصة تنفرج فيها الحياة إلى أقصى الحدود ، ومن هنا كان اتساعها  
أكثر مدى من القصيدة ، وهكذا كانت القصة والمسرحية من جانب والشعر  
من جانب آخر ، تتجاذبان نفس نعيمه • وهما في الوقت نفسه تظهران  
ما كان عليه في ذلك الحين من الاضطراب • على أنه في القصيدة تظهر روح  
نعيمه المنفردة المنعزلة ذات كآبة مبطنة بالقتام ميالة للنفرة من الناس ،  
والحياة التي يحياها بينما في القصة والمسرحية تبدو طبيعية في متعدد  
مناحيها ، وهي من هنا تعبر عن الحالات النفسية التي تلبسه بصورة  
أوضح وأدق •

لهذا الدور من حياة نعيمه التي هي اضطراب بين الحياة الباطنة

والحياة الداخلية التى هى امتداد للفترة التى سبقتها يرجع كتابته لقصة « الذخيرة » ( أنظر كان ما كان ص ٩٧ / ١٠٦ ) وقصيدته « النهر المتجمد » ومن أجل المرضى والمصابين « مسرحية الآباء والبنون » وأما شعره لذلك كله فيذلك على ما كان يشعر من القيود الثقيلة التى كانت تكبله فى حياته ، وما كان يحسه من الميل بالانعزال عن الناس والانطواء على نفسه بعيداً عنهم • وكان هذا يجعله ينظر إلى الحياة نظرة قاتمة ، فهو فى كلتا قصيدتيه « أخى » و « من أجل المرضى والمصابين » يبرز لك بصورة المتشائم ، ويبدى لك الحياة فى لون قاتم ، لأنها تجيء من خلال ذاته المكتئبة المبطنة بالقتام ، فلا تراه يعكس لك أى أمل فى المستقبل ولا أى أمنية من الأمنى تراود الإنسان فى الحياة على أجواء شعره • بل تجده يرى سبيل الخلاص فى شئ واحد هو الانعتاق من دائرة الحس والشعور ، والروح المستولية على شعر نعيمه تظهر بوضوح فى قصصه ، فقصة « جمعية الموتى » ، تجيء حاملة روحاً مكتئبة لا ترى فى الحياة شيئاً غير الشر والخداع واللؤم والباطل • فهذه جماعة من الأموات الذين كانوا فى الدنيا من الأحرار قد اجتمعوا بناء على دعوة عزرائيل ملك الموت لينظر فى طلب شرذمة من الموتى الحديثين تقدموا بطلب الانخراط فى سلك جماعتهم ويعرض هؤلاء المتقدمين للعضوية واحداً أثر واحد ، وكلهم يدعى أنه عمل فى الدنيا من أجل الوطن السورى ورغفته ونادى بتحريره واستقلاله ، غير أن حقيقتهم أمام الجماعة فى أنهم شرذمة من الانتهازيين ، اتخذوا القلم سبيلاً للدفاع الكاذب عن وطنهم ، وابتغوا المجد والشهرة وذيوع الصيت على حساب أبناء وطنهم ، وهكذا يرفض قبولهم فى عضوية الجماعة ، ثم يعرض عليهم نفر من الشهداء ، الذين ماتوا على المشائق أو من الجوع ، واكتووا بالشقاء فى دنياهم • فظهر البؤس نفوسهم ، وصفى الشقاء معدنهم ، ثم أتاهم الموت فاتفقوا \* من عالم الحس والأوهام وانتهوا إلى

\* هكذا فى الأصل ولعل الكلمة « فانتقلوا » أقرب للمعنى .  
 « الحرر » .

عالم الحقيقة ، والقصة تنعكس على أجوائها بعض ما فى نفس نعيمه من الصراع الذى بين الحياة الباطنية والحياة الخارجية • والواقع أنه ليست شخوص هذه القصة التى كتبت فى صورة جعلتها أشبه بفصل مسرحى يمسك عليها مداخلها ومخارجها الموائمة غير رموز لبعض النواحي التى فى شخص نعيمه ، جردها من نفسه ، واجلاها بمعرض مستقل عن ذاته فجاءت وكأنها من الخارج ، وهى فى حقيقة الأمر من صميم ذاته ، **والحكم الذى أصدرته جمعية الموتى ليس إلا حكم نعيمه على الشهوات وأوهام الحس التى تتصارع فى نفسه مع المثل العليا ثم بين نفسه والحياة الخارجية ، وقصة « الذخيرة » تبين أيضاً الصراع الذى فى نفس نعيمه بين طبيعة الإيمان فى نفس مخلوعة على شخص « شاهين بطرس » ونواحي الشك والريبة المحيطة به مخلوعة على شخص القاص للحكاية ، وكيف أن الشك عمل على قتل الإيمان عنده وأبعده عن الطمأنينة الروحية التى كان فيها وكان يبتغيها • فهذا « شاهين » يحمل ذخيرة من الخشب يعتقد أنها من عود الصليب الذى سمر عليه المسيح ، ويعتقد فى أن هذه الذخيرة تحمى صاحبها من كل ما يظن أنه يناله بسوء أو شر ويضرب على ذلك الأمثلة حاكياً الحوادث المرتبطة بقدسية هذه الذخيرة ويحدث أن يشك محدثه فيما يزعمه من تأثير لهذه الذخيرة وتحت تأثير شك صاحبه يقوم شاهين بإجراء تجربة ليظهر لمحدثه حق ما يزعمه من قوة للذخيرة • وإذا بها تتكشف عما يصطدم شاهين فى اعتقاده • فيضطرب ويمتقع لونه ، ويفترق عن صاحبه غاضباً دون أن يتحدث إليه • ويظل أسبوعاً فى اضطراب • ثم يرى بعد ذلك ذات ليلة فى العابة يسلك طريقاً إلى الساقية حيث يجلس على حافتها ويخرج من عنقه القلادة المعلقة لها الذخيرة ويربط بها حجراً ويطرحها فى الساقية متمتماً ؟ وواضح من مجرى القصة كيف عكس نعيمه ما فى نفسه على جو القصة وكيف أنه فقد الصراع الذى مع الحياة الخارجية طمأنينته وإيمانه •**

وأما مسرحية « الآباء والبنون » التى تعود لهذا الدور ، فهى تجيء وكأنما نعيمه تمكن من الوصول إلى نتيجة فى التوفيق بين حياته الخارجية وحياته الباطنية . ومن هنا نعتقد أن هذه المسرحية تجيء فى تاريخها من آثار سنة ١٩١٧ بعد قصتى « جمعية الموتى » و « الذخيرة » ومما لاربية فيه أنه لاح لائح لنعيمه ظن معه وتوهم أنه وصل إلى التوفيق بين حياته الباطنية والحياة الخارجية . ومن هنا عكس فكرة التوفيق على مسرحيته ، فاستولت عليها وظهرت فى صورة **مزاوجة بين الحدود المتناقضة والتوفيق بين عوالم النفس والعالم الخارجى** ، ومن هنا يمكن اعتبار فكرة المسرحية بهذا الوضع خطوة للأمام بفن نعيمه ، حيث الانسجام والتوفيق بين الناحيتين الباطنية والخارجية . ومن هنا يظهر ميخائيل نعيمه فى هذه المسرحية بفن أعمق وأغزر وأكثر اتساعا فى مداه وانطلاقا من كل ما كتب إلى ذلك الحين . إلا أن كثرة التفاصيل والإطناب فى الوصف والإغراق فى التحليل ، جعلت أسلوب المسرحية مثقلا ، بطيء الحركة ، تعوزه الهزة التى تملك على الإنسان نفسه وتجعله يتشوق لإكمال تلاوة المسرحية . ومن هنا كان هذا الأثر من الناحية الفنية أقل بكثير من قصة العاقر التى كتبها نعيمه قبل ذلك بثلاثة أعوام . وإن كانت بعد ذلك عنصر الملهية التى فيها أكثر انفراجاً من الآثار التى سبقتها ، وذلك من مبعثيبييرز للصراع بين القديم ممثلاً لشخص من الآباء ، والجديد ممثلاً فى الأبناء ومن هنا جاءت فكرة تسميتها بالآباء والبنين . ونحن لا يهمنا فى بحث حياة نعيمه من هذا الأثر غير نقطة واحدة ، وهى ماهية ذلك الشيء الذى بدأ فى أفق نعيمه كعامل يقدر على التوفيق بين النقيض التى فى نفسه ، ويعمل على تحقيق الانسجام بينها وبين العالم الخارجى ، وربما أمكن معرفة كنه ذلك الشيء من تلك الخطوط التى رسمها نعيمه فى قوله : « لو سألتنى عن سبب زهدك . لقلت لأنك عشت إلى الآن لنفسك ، ولم تفكر إلا بنفسك ، لذلك تتعب

إذا وجدت نفسك الصغيرة سائرة ضد نفس أكبر منها بمرات — ضد نفسها العالم • فلو تمددت نفسك حتى غانقت النفس العالمية لسهل الحمل عليك ، ولوجدت إذا خدمت الغير تخدم نفسك » ومن هذه الخطوط يمكننا أن نرسم صورة لنعيمه في ذلك الحين على ضوء المسرحية ، فنجد أنه شغف بمطالعة شبنهور : يبغض الحياة ونفسه ، لأنه لا يرى له محلاً في هذه الحياة التي تجرى حوله كأمواج نهر مدفوعة بقوة عمياء — لا تدري لماذا تجرى ولا إلى أين • وهو غريب واقف على الشاطئ ينظر ويضحك • بنظرة وضحكة مبطنة بالقسوة والألم من الملايين المتقلبة فوق أمواج الحياة ظانة أنها تسير إلى أرض الميعاد وما هي إلا سائرة إلى لجة الفناء حيث لا يخضر أمل ولا تثبت حياة » وهذه الفكرة تميل بنعيمه إلى التفكير في التخلص من حياته بالانتحار • غير أنه من جانب آخر كانت تثور عليه نفسه الباطنية وتتخذ لنفسها لغة تحاول أن تحبب إليه الحياة في الجهاد والعمل • وأنت تجد نعيمه يخلع الجانب الأول من ذاته على شخص سماه في المسرحية إلياس بينما يخلع الجانب الآخر على دواد سلامة والمسرحية تجرى في الفصل الأول منها في صورة إبراز الصراع بين الجانبين المتناقضين في ذات نعيمه وأنت تلمس فيها ، كيف أن روح التفاعد مستولية على نعيمه ، حتى أنها تجبله مقيد بقيود الماضي في حياته العملية بينما هو في نفسه في تحدر منها • ثم تبرز في حياة إلياس • شهيدة داود فيقدر على تخريج اليأس من وحدته وعزلته تحت تأثير حبه لها ، فيحب الحياة ويخرج من آفاق نفسه الضيقة إلى حب الحياة السخية ، ويتغلب على الصعاب التي يلاقها ويتزوج من محبوبته • كذلك يتغلب داود على العقبات الخارجية التي تقف في سبيل تحقيق انسجام حياته الباطنية بالحياة الخارجية ، وينجح في الظفر بالزواج بزيينة أخت صديقه إلياس • وفكرة التوفيق ، ظاهرة في المسرحية ، في التوفيق بين إلياس وداود بانتصارهما على الحوائل

التي وقعت في سبيلها ونجاح داود من ربقة الماضي على عنصر المزاوجة  
 أى قد تبدو محض مزية لبیان عنصر التوفيق والانسجام إلا أنني أرى احتمال  
 أن يكون وراءها حب استولى على قلب نعيمه ، والحب قائم على الإيثار ،  
 فنجح في أن يجعل نعيمه يتمك بذاته حتى يشمل على الحياة الخارجية  
 ويعانقها كلها • على أن هذا الرأى محض افتراض ، ويجوز أن يكون  
 تفكير نعيمه ساقه إلى فكرة تحطيم العذرية التي عنده ، والخروج إلى  
 الحياة متمدداً مع روحها ، على أن هذا الاتجاه الذى ظهر به نعيمه ، لم  
 يكن إلا عملية تعويض نفسى لما عنده من انقباض في الذات ، ومن هنا  
 كانت محض ظاهرية ، ولا شك أن هذا الامتداد النفسى والاتساع في أفق  
 الشعور جعل نعيمه يفكر في إمكان نزوله إلى ميدان الحرب مع المتطوعين  
 الأمريكيين في الدفاع عن قضية الديمقراطية التي هى قضية وطنية ، وأخذت  
 الفكرة تقوى في نفس نعيمه يغذيها شعوره ، وما هو عليه من ضيق في  
 حياته الخارجية في نيويورك ، ومن وراء ذلك عامل نفسى قوى يعمل في  
 أعماق اللاواعية ، ويدفعه للمغامرة عساه أن يضع حداً لحياته في جبهة  
 القتال فيستريح من التناقض الذى في أعماقه ، والذي إن نجح يلقى  
 عليه ستاراً في الظاهر ، إلا انه لم يمتص عليه في حقيقة الأمر ، فلا زالت  
 من صميم نفسه •

في فبراير سنة ١٩١٧ في ذلك الوقت ، يجد نعيمه نفسه في نيويورك بلا  
 عمل ويشجعه ذلك على الالتحاق بالجيش الأمريكى المحارب في فرنسا ،  
 بنهاية شهر مايو من تلك السنة ، ويظل حتى يونيو في العشرين ، حيث يوفد  
 مع القوات الأمريكية إلى فرنسا •

يصل نعيمه إلى فرنسا بعد أن يقضى فترة أخرى تحت التمرين  
 العسكرى تمتد إلى خريف تلك السنة • ثم يرسل نعيمه من قبل القيادة

الأمريكية الى خطوط جبهة الموز — الأرغون وهناك يستقر في الخطوط  
 الإمامية من أول نوفمبر إلى الثامن منه ، ويشترك في الهجوم العنيف التي  
 قامت به القوات المتحالفة ضد الخطوط الألمانية ويصب كل نغمته وبغضه على  
 الأعداء الذين يحاربهم ، وهو يظن أنه يحارب فيهم الاتوقراطية والاستبداد  
 والظلم والبربرية والقوة المطلقة وينفث في قتاله مرارته من الحياة والناس  
 فيرى فيهم بشراً مثل الذين في خطوط الحافاء ، ومن ثم لا يرى وراء هذا  
 الصراع الدموي العنيف غير الجهل يناطح الجهل ، ومن هنا ثار على نفسه  
 وعلى الحياة التي عاشها إلى ذلك الحين • وكان نتيجة ثورته أن هز بعنف  
 عنصر الركون والاستسلام في ذاته ومن هنا خرجت أفكاره متخذة قالباً  
 ثورياً ، التقاليد التي خرج بها الإنسان والأوضاع التي قيد بها الناس  
 حياتهم ، وهكذا ظهر من وراء شخص نعيمه ، روح الناقد المتفحص الحياة  
 الخارجية ، بعد أن تأملت وفحصت نفسها كثيراً •

كانت حياة نعيمه في السنتين اللتين قضاهما بعد التخرج من الجامعة •  
 لا تخرج عن سعى لبضع ساعات في النهار من أجل تأمين العيش ثم  
 « افتراش الخشب وتوسد الكتب والتحاف السقف وسهر الليالي يسامر  
 نفسه مستفسراً أسرارها ، واجداً اذته في وحدته واكتفائه في ذاته من  
 الحياة » وفي تلك الفترة من الزمن كانت حياة نعيمه تدور في آفاق التأمل  
 والتخيل والتفكير ، يقرأ أو يطالع ما يقع تحت يده من كتب الفن والفلسفة  
 والأدب • وكان ديستوفيسكي وشبينهور أقرب الكتاب إلى نفسه ، الأول من  
 الفنانين والآخر من المفكرين ، وكان نعيمه يجد ارتياحه في جنباته لما يحسه  
 من قرابة روحية بينهما وبينه • ولا شك أن هذه القرابة الروحية تظهر في  
 وحدة المزاج التشاؤمي • واللون المكتئب عندهم المبطن بالقتام • وكان  
 تلتسوى يجد بافكاره مرتعاً خصباً في عقل نعيمه ليرسل جذور قوية في



روحه ، وهكذا اتصلت أسباب الصلة بين نعيمه وبين آثار هؤلاء غير أن مطالعات نعيمة لم تكن لتقف عند هذا الحد بل كانت تتعداها إلى كتب الأدب والنقد الأمريكية ، فطالع نعيمه رسكن وكلوردج وماثيوارنولد ونظريتهم في النقد والأدب والحياة . وكانت مطالعات نعيمه تقوم على عناصر الهضم والتمثل لما يقرأ أو يطالع . ومن هنا كان يدبر ما يخلص به قراءته في ذهنه ويفكر متأملا فيها ومقوماتها ، حتى تستوضح جزئياتها وتفصيلها . ومن هنا خرج نعيمه بمطالعاته بنتائج قيمة في الأدب ومطالعات ذات قيمة في الحياة ، أخذت تتحكم في قراءاته الجديدة . وهكذا ظهر بجانب شخص نعيمه القارئ شخص نعيمه الناقد المتخصص لكل ما يقرأ على أصول وأسس كونها لنفسه في الأدب والحياة ، ومن هنا مضى نعيمه بالاتجاه التقليدي الأدبي الذي ظهر به بعد الحرب .

وفي فرنسا لم تخرج نعيمه عن التأمل في الحياة الجديدة التي دلف إليها ، وكانت أفكاره تطوح بعيدا عن عالمه الذي يحيا فيه ، وتدور به في آفاق كلها مجردة ، في عوالم المثل عن الانسانية ومصيرها ، والحياة وحقيقتها وما في نفس نعيمه من روح الانضواء ، تغلبت على كل عناصر الامتداد التي تجتمع في المعسكرات ، ومن هنا بقيت شخصيته على انفراد تمضى ساكنة ولكن لا سكوت البله وإنما سكوت المفكرين . وقد لمس الكثيرون من زملاء ميخائيل نعيمه في المعسكر هذا الطبع ، وكان يضايقهم منه هذا الصمت ، ومن هنا كانوا يحاولون التغلب على صمته عليه وإغاضته لينفعل وينفجر ، دون أن يفتنوا .

وانتخب نعيمه ضمن أربعة آلاف من بين مليوني شاب مقاتل أمريكي ليقتضوا فترة من الزمن تنتهي بانتهاء السنة الجامعية في جامعات فرنسا وذلك بغية تقوية الروابط الثقافية بين أبناء الجيل الجديد من أهل القارئين ،

وكان حظ نعيمه أن قضى ردها من الزمن حتى يونية من عام ١٩١٩ يختلف إلى إحدى الجامعات الفرنسية • وفى هذه الفترة أتصلت الأسباب بينه وبين الناعمة الفرنسية وأدبها مباشرة ، حتى إذا كان صيف ذلك العام اتخذ طريقه إلى أمريكا ، ونزل نعيمه بنيويورك ، وظل فيها أسبوعا من الزمن وغادرها إلى المغرب وظل بولاية واشنطن بمدينة والاولا الى أواخر ايلول (سبتمبر) سنة ١٩١٩ ليستجمع قواه،ولينسى الحلو والمر من ذكريات الحرب التى خاضها • وحدث أن كتب إليه صديقه جبران وقد أصبح شخصية لامعة بين أدباء الجيل فى العالم الغربى من نيويورك ياج عليه بالرجوع للسعى فى رد مجلة « الفنون » للحياة ، ويطلب فيها عونه على ذلك • ويعود نعيمه إلى نيويورك ولكن « الفنون » لا تعود للحياة ، ولكن كانت هنالك « السائح » وهى جريدة نصف أسبوعية وهى لعبد المسيح حداد ، وقد مضى على تأسيسها نحو ثلاث سنوات ، ولم تكن هى من الأدب الصافى بمرتبة الفنون ، ولكن عبد المسيح كان أخا للجميع ، ومن هنا أصبحت السائح بوق جبران ونعيمه ونسيب عريضة ومنبر أفكارهم وعكاظ قوافيهم ومسرح مهازلهم حيث كانوا يلتقون لا أقل من مرة فى الأسبوع كلهم وبعضهم كان يلتقى فيها كل يوم ، وكانت الجماعة مؤلفة من جبران ونعيمه ونسيب عريضة ورشيد أيوب وعبد المسيح حداد وندره حداد ووليم كاتسفليس ، وكانوا عصابة صغيرة بأفرادها ، متفاوتة القوى ولكن موحدة النزعات والمرامى ، فأتلقت قلوبها وصفت نياتها ، ومن هؤلاء تألفت « الرابطة القامية » فى ربيع سنة ١٩٢٠ ، وعلى أثر تنظيم الرابطة أخذت كتابات أعضائها تظهر فى أعداد السائح ، وفى صدر كل عام كانت السائح تصدر عددا ممتازا يشترك فيه كل أعضاء الرابطة ، وكان هذا العدد يطلع على عالم الأدب العربى كحدث خطير ، فتكتب عنه الصحف فصولا وتنقل عنه الشيء الكثير ، وهكذا انتشر

اسم الرابطة في العالم العربى وفي بلاد المهجر وأُقلبت الصحف والمجلات على آثار أعضائها تنتقلها وتعلق عليها وقام البعض يجمعها في مجموعات منها ما يدرس اليوم في كثير من مدارس سوريا ولبنان • ونقم أنصار التقليد والخمول عليها فما كانت نقمتهم عليها إلا لتريدها قوة وحماسة واندفاعا ، ولتنمى عدد أنصارها ومريديها والمعجبين بها في كل قطر ، حتى حار في أمرها أصحابها واعدائها على السواء •

## - ٦ -

أخذ تأثير الرابطة القلمية على الأدب العربى الحديث يتزايد مع الزمن حتى بلغ غايته عام ١٩٣٠ والواقع ، أن جبران في — نظر الكثيرين — ولو كان يعتبر قطب المدرسة السورية المتأمركة ومدار رحاها ، ذلك من حيث تقف شخصيته أمام الأعين وترتكز قوية ، ومن هنا يعتبر نعيمه تيارا من التيارات الجانبية التى مضت بجانب التيار الرئيسى — أعنى جبران — وتأثرت به حركتها • إلا أن قلة على جانب كبير من نفوذ النظر ورجاحة الفكر ترى أن نعيمه وإن كان بالفعل يمثل تيارا جانبيا بجانب جبران ، إلا انه لم يكن أقل قوة من التيار الرئيسى ، بل كان يطغى عليه أحيانا ، دون أن يترك للتيار الرئيسى فرصة الطغيان عليه • وهذه مسألة عندهم يمكن أن تلاحظ أيضا في اثنين مثل جيته وشيلر في الأدب الألماني ، وشيللى وبيرون في الأدب الانكليزى • والذى عندى أن جبران لم ذكره في الأدب العربى الحديث فإن الرسالة التى كان عليه أن يقوم بها ما كانت لتستقيم إذا لم يجد بجانبه تيارات تسنده ، وهل في الإمكان إنكار ما كان لنعيمه والريحاني ورشيد أيوب ونسيب عريضة من أثر في تقوية حركة الجديد التى كان يحمل لواءها جبران ؟ وأنت مهما قلبت وجوه النظر في الردود التى كانت توجه لمدرسة المهجر خصوصا من العناصر الرجعية في الشرق

فإنك تجد أن النظرة كانت تشمل الجميع ، جبران ونعيمه والريحاني .  
والواقع أن مدرسة المهجر مدرسة اتخذت غايات أفرادها فتكاتفوا ،  
ومن هنا كان مجرى تيارهم الدافق في الآداب العربية قويا ، ومن هنا  
جاء تأثيرهم . وإذن فليس لنا أن نذهب في مجال الكلام عن أثر جبران  
في نعيمه ، وأثر نعيمه في جبران ، فالكلام كانوا يجتمعون أكثر من مرة في كل  
أسبوع ، وغاياتهم واحدة ، واتجاهاتهم الأدبية متوحدة ، ومن هنا كان  
الجميع متأثرين ببعض مؤثرين في بعض .

كان نعيمه مستشار الرابطة القلمية وأنشط أعضائها العاملين بعد  
جبران رئيسها وعميدها . وقد ظهر نشاط نعيمه من اللحظة التي هبط فيها  
أرض الولايات المتحدة راجعا من فرنسا فكتب أكثر من قصة ونظم أكثر  
من قصيدة ، فمن قصصه « سعادة البك » ( كان ما كان ، ١٠٧ / ١١٧ ) ،  
وهي قصة ترسم الصراع الذي نشب بين البيوتات القديمة التي أخذت  
دولها تذهب . وبين البيوتات الجديدة التي أخذت تشق طريقها للحياة  
في محيط لبنان ، وكيف أن الشيخ أسعد سليل بيت الدعواق لم يعترف  
للزمان بحقه وقد تطورت الحياة عن عهد أجداده ، وأحب أن يتمسك بكاذب  
عزة آله عن طريق الخداع ، فلما انكشف أمره غادر بلده إلى أمريكا ، حيث  
عاش متمسكا بوهم مجد أسرته . وفي هذه القصة يبرز لك نعيمه كيف أن  
القديم يأبى مجازاة الزمان وما يأتي به ، يلفظه الزمان ، وفيها تلمس روح  
نعيمه المثارة على القديم الساخرة به ولما ينتهي إليه من مآل في شيء من  
الارتياح ، وهي تكشف بعد ذلك عن طبيعة تميل إلى أن تستشف من محض  
الناس ومصائبهم وبذلك تفصح عن حقدتها على المجتمع والناس ، وإلى هذه  
الفترة يعود تاريخ كتابة قصتي « شوري » ( كان ما كان ، ص ١١٩ / ١٣٨ /  
ومذكرات الأرقش ) مجموعة الرابطة القلمية لسنة ١٩٢١ ، ص ٥٨ / ٢١ )

وهما مذكرات ترسم في جو أقرب إلى الجو القصصى حياة نعيمه في معسكرات القتال بفرنسا ، وهي من هنا تدل على ما كان يعتل في صدره ويختلج في قلبه ويدور في رأسه لتلك الفترة من الزمان ، أما شعر نعيمه في هذه الفترة فلم يصلنا منه غير قصيدة واحدة هي « جبل التمني » وهي قصيدة تدل على التطور الذي أخذ نعيمه بأول حلقاته من سندان وحدة الحياة وراء مختلف مظاهرها والطمأنينة التي يتغلب بها على حمل نزعات النفس ودوافع الحياة الحسية على الأرض ، ومن هنا جاء التمني بعدم التمني لأن التمني يحمل معه عنصر الشقاء ، وهو ينشد السعادة في الطمأنينة وعدم ارتجاف أى خالجة فيه لدوافع هذه الدنيا . وفي هذا الاتجاه تظهر الأصول الأولى الأثر تلتسوى وتفكيره في روح نعيمه ، وهو أثر لم يظهر إلا عندما وجد المقومات التي يكيف بها من داخل شخصيته ويرمز بها إلى آثاره النفسية .

وبجانب هذا التحول الروحي الذي أخذ بأسبابه نعيمه أخذ يتجه نحو النقد الأدبي ، وقد كان يساعده على ما خالص به من حياته الثقافية الماضية من ثقافة واسعة وما كون من مطالعات في الأدب والحياة . وكان تطبيق هذه الآراء والمطالعات أول الأمر على كتابات أصحابه وأصدقائه من أعضاء الرابطة القلمية والعاملين فيها والجلسات التي كانوا يعقدونها من حين إلى حين في إدارة السائح حيث كان نعيمه يحدثهم بها . وتحت تأثير هؤلاء . وسع نعيمه نقده ، فاذا بها تتناول الأدب العربي جميعه بين القديم والجديد ومقاييس الأدب والنقد ، وكان نعيمه في نقده وسطا بين النقد الذاتي والموضوعي . ولا يعدم فيها كتابة ملاحظات ومطالعات تكشف لك عن آرائه الخاصة . والحق ، أنك إن قرأت \* لم تخرج من كتابات نعيمه النقدية بفكرة واضحة تمام الموضوع عن أصول النقد ومقاييسه فأنت بعد لا تعدم مطالعات

في أدبه . وقد عرفت أن نعيمه قد عداوة له لنعما ، د ليعضد من نفسه غصة \* اضافته من عندي يقتضيها السياق .  
 ( نعيمه ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ ) ( نعيمه ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ ) ( نعيمه ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ )  
 ( نعيمه ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ ) ( نعيمه ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ ) ( نعيمه ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ )

قيمة تعتبر دعوة للأخذ بقواعد النقد وأصوله • وأول كتابات نعيمه النقدية — إن صح هذا التعبير معها — متجه إلى الرواية التمثيلية العربية ، ( أنظرها في الغربال — القاهرة ١٩٢٣ ص ٣٠/٣٧ ) وهى فى الأصل مقدمة مسرحية « الآباء والبنون » وهى ترجع بتاريخ كتاباتها إلى سنة ١٩١٧ وفى هذا البحث تجد نعيمه متأثرا بفكرة فضل الغرب على الشرق من جهة فك الأدب العربى من قيوده القديمة وجعله ينطلق حرا فى ساحة الحياة — تلك الفكرة التى رجع عنها نعيمه فيما بعد وسلب الغرب فضله على الشرق فيها ، وأنت تلمس فى هذا الفصل تأثير نعيمه بمطالعات ماثيو أرنولد التى تربط الأدب بالحياة ، ومن هنا تجد نعيمه يفضل الرواية على بقية ضروب الأدب لأن الحياة تتخرج بصورة أقوى وأعمق وأرحب منها فى غيرها من الآداب وفى هذه المقدمة تجد نعيمه يحاول أن يتخذ موقعا وسطا بشأن قضية العامية والفصحى فى الكتابة السهلة وهو يميل إلى اتخاذ الفصحى للمتعلمين من شخوص المسرحيات والعامية للأميين منهم وقد أتبع هذه الخطة المثلثى فى مسرحيته ، فكانت حلا عمليا للشكل تابعه فيها من جاء بعده من كتاب المسرحيات والقصص فاذا تجاوزنا النظر عن هذا البحث الذى لا تخرج مطالعة النقد عن دائرة التمهيد لمسرحيته ، وجدنا أول فصل نقدى لنعيمه ما كتبه عام ١٩٢٠ عن كتاب سابق لجبران ( الغربال ١٦٨ / ١٧٧ ) وفى هذا الفصل نجد نعيمه يميل مع صداقته لجبران فيتأثر بها ومن هنا يتخذ نقده طابعا ذاتيا غير انه يتغلب على الذاتية فى نقده الى حد يميل الى تحديد أصول النقد ووضع مقاييسه ، فتجده يتخذ من الموضوعية أساسا يلونها وجهاته الذاتية • والحق أن نعيمه ناقد يخترع فى نقده الاتجاه الذاتى الموضوعى ، وهذا راجع لأن ذاته هى المحور التى تنعكس قيمة حياته بفكرة تدور من حول هذا المحور الذاتى كل آرائه ومطالعة الغاية التى تتخذ صبغة موضوعيا ، يلحنها من قواعد ومقاييس فى النقد عامة ذات أصول فيما تعارف عليها أساتذة النقد من الانكليزى والألمانى والروسى فهو فى فصوله عن المقاييس الأدبية ( الغربال ٦٧/٧٦ ) و « الشعر والشاعر »

( ٧٧ / ٩٠ ) ومن الزحافات والعال ( الغربال ١٠٨ / ١٢٦ ) و « نقيق الضفادع » ( الغربال ٩١ / ١٠٧ ) تجده يميل إلى تقنين قواعد في النقد موضوعه ، حيث تتجاوز حدود الزمان والمكان ولا تبعث بها أمواج الحياة المتقلبة وأذواق العالم المتضاربة وازدياد البشرية المتبدلة ( الغربال ٧١ ) وإذ بهذه القواعد تنكشف بابها على أساس ذاتي مهم يتخذ من الحاجات الروحية المشتركة بين كل الأفراد والأمم في كل العصور والأمكنة أساسا ، وهو باتخاذ الحاجات أصلا يكشف عن العنصر الذاتي في رأس مقاييسه وأن كان هذا النصر الذاتي يجيء من القسط المشترك من نفوس الناس ، وأنت بعد ذلك في مطالعات نعيمه ثائرا بالفكر الروسي إلى أبعد الحدود . فهو في دفاعه عن مقام الشعر في الأدب والحياة ، تجده يستعين بأراء مكسيم غوركي ومطالعته في الرد على تلتستوى واضرا به من الذين لا يعترفون للشعر بقيمة . وأنت تجد نعيمه بعد ذلك يفهم الشعر وفنه فهما صحيحا من حيث أن الفن عنده تعبير عن الحياة فتجده يقف وسطا بين مذهب القائلين بأن الفن خادم لحاجات البشرية ، وهو في هذا يرسم خطوط تفكيره من مراجعات غوركي النقدية التي هي أساس في فهم الأدب الاشتراكي العالمي . ويكُون نعيمه من مطالعاته النقدية أساسا لترجيح حركة الجديد التي يقوم بها هو وإخوانه العاملين في الرابطة القلمية ، ومن هنا تجيء ما في مطالعاته من الحملة الشديدة على الصور الأدبية القديمة البالية التي تطاع من أدب التقليديين الجدد ، وأبرز ما في هذه الحملة في نقده لقصيدة أحمد شوقي بك التي نظمها لاحتفال أقيم في الأوبرا السلطانية ( الملكية ) لإنشاء جمعية تعاون لمساعدة الفقراء في مصر ، والتي نشرتها الهلال في عددها الصادر في أول إبريل سنة ١٩٣٠ . وفي هذا النقد من السخرية بالطابع القديم الشيء الكثير . فهو يسخر من مطلع قصيدة شوقي التي تجرى مجرى الشعر القديم في مناداة الطال وطلب استئزال الدمع والبكاء وهو في سخريته قاس يذكرنا في قسوة العقاد في حملته على شوقي

إلا انه يفترق عن صاحبه العقاد في قسوة صاحب المبدأ على من يخالفه فيها وهو يشبع سخريته بمطالعات قيمة في الأدب والشعر والحياة • ونحن لا يهمننا هنا قيمة مطالعات نقد نعيمه قدر ما يهمننا في نقده من الدلائل الثقافية والنفسية التي قد تدل على شيء من حياته وشخصيته • والحق أن نقد نعيمه تلمس فيها روح المستشف الذي يرتاح من كشف عورات الناس وعيوبهم ، ويتبين منها أن الرجل ينال راحته النفسية كلما كشف عن مأخذ في قوته أو في الأشخاص الذين ينقدهم أو ينقد آثارهم • « وهو في هذا متأثر » \* بومرست موم الكاتب الأمريكي الأشهر الذي يبدو بروح الساخر المستشف في نقده وقصصه وكتاباتة •

ولا شك أن روح الاستشفاف من الناس عن طريق كشف عيوبهم ، ليس إلا وليد النظرة العميقة التي ييطنها الشعور بالضعف إزاءهم فقد عاش نعيمه في أمريكا ومن قبل في روسيا وفي فلسطين ولبنان بعيداً عن الاندماج مع الناس غير قادر على مسايرتهم ، وكان هذا يجعله يشعر إزاءهم بالضعف • هذا الشعور الذي كان يقتترن دائماً عنده بالحقدهم عليهم ، وكان يتخذ صورة نقد مستمر لهم وثورة على أوضاعهم ، وتعال عليهم ، على أن نعيمه كان يجد في راحة ذهنه ما يسوغ له التعالي الظاهري والثورة العصبية على أوضاعهم فهو يرى أن الناس كلهم يستقون من مورد الحياة ، غير أن نفوس البعض غافية عن موردها بينما نفوس الآخرين متيقظة المصدر ( الغربال ص ١١٤ / ١١٠ ) ويضرب مثلاً لذلك بما يعطيه مشهد الحياة في الدورة من صور للنفس ، وما تثيره من لها • فالنفس الغافية عن موردها تدوس على الدورة وتمضى في سبيلها بينما النفس المتيقظة تقف مراقبة حركاتها دارسة ملية أمرها ، وهو بهذا يشير إلى نفسه ويضرب بها مثلاً حين نظم قصيدته « إلى روته » الرسالة ١٩٣٩ العدد ٣١٩ التي تمثل نضوجاً فكرياً وتيقظاً روحياً عجيباً لنعيمه إزاء مشاهد الحياة • وهي

\* إضافة من عندي يقتضيها السياق .

« المحرر » .



قصيدة ترجع إلى هذا الدور من حياة نعيمه بتاريخ نظمها ، ومهما يكن أمر هذه القصيدة فهي تريك مثلاً للتعالي الذهنى عند نعيمه والاعتداء حتى يضرب بها مثلاً ولو فى شىء فى المداورة •



كان نعيمه مستشار الرابطة القلمية ، وكان بمركز المشرف على إخراج مطبوعاتها من الناحية الأدبية • وكانت الرابطة كما قلنا قد أتخذت من مجلة السائح لسان حال لها وكانت تخرج فى مستهل كل عام عددا ممتازا منها ، وقف على الشؤون الأدبية يشترك فيها بقسط وافر لتعليم أعضاء الرابطة • وإلى جانب هذه الأعداد كانت الرابطة تخرج مجموعة باسمها وحملت السائح بأعدادها العادية وعددها الممتاز السنوى مجموعة الرابطة من آثار نعيمه الشىء الكثير ، وعلى وجه خاص من شعره وقصصه ومقالاته فى الأدب والحياة والانتقاد • وأخذت صحف المهجر والمجلات الأدبية فى العالم القديم ، وعلى وجه خاص « الهلال » منها فى مصر تنقل آثار أعضاء الرابطة ومنهم نعيمه • وأخذ الناس فى المهجر وفى العالم العربى يستعذبون كتابات نعيمه التى خرجت شيئا جديداً على الأدب والحياة العربية ، فيها عمق وخصوبة وروح جديدة لم يكن عرفوها من قبل • وحدث أن جمع محى الدين رضا بعضاً من آثار نعيمه المتفرقة وأخرجها للناس سنة ١٩٢٢ ضمن كتابه « بلاغة العرب فى القرن العشرين » فأخذ نعيمه من ذلك الحين يحتل مكانه بين أدباء العربية البارزين ، وابتدأ يعرف فى مصر وسوريا ولبنان على اعتبار أنه أعمق كتاب المهجر تفكيراً وأسهلهم لغة وأدقهم أداء • وفى ذلك الوقت ، جمع نعيمه مجموعة من رسائله الانتقادية ودفعها لمحى الدين رضا لينشرها بناء على رغبته — فى كتاب خاص باسم « الغربال » فخرجت صيف عام ١٩٢٣ مصدرة بمقدمة للأديب الكبير عباس محمود العقاد عن دار المطبعة المصرية فى مجلد من القطع الصغير فى ما يقرب من مائتين وخمسين صفحة ولم يكن صدور هذا الكتاب فى العالم الأدبى العربى ، إلا حدثاً ، حيث كان النقد قبلة لا يخرج عن مطالعات يملئها الهوى والغرض

لا ترجع لقاعدة في \* الفن ولا أصل في العلم . وهكذا كان «الغريبال» من الكتب النقدية الأولى في العربية التي وجهت النقد الأدبي إلى وجهه الصحيح الذي أخذ يستقر عليهم من حيث دعت للأخذ بالنقد الفني القائم على أصول النقد .

والكتاب يجمع آثار فترات مختلفة ، فبينما فصل « الرواية التمثيلية العربية » ( الغريبال ص ٣٠/٣٧ ) يرجع لسنة ١٩١٧ تجد أن فصول « محور الأدب » ( الغريبال ٢٤/١٢٩ ) والمقاييس الأدبية ( الغريبال ٦٧/٧٦ ) و « الشعر والشاعر » ( الغريبال ٨٧/٩٠ ) و « ونقيق الضفادع » ( الغريبال ٩١/١٠٤ ) و « الزحافات والعلل » ( الغريبال ١٠٨/١٢٦ ) و « فلتترجم » ( الغريبال ١٢٧ ) و « الدرة الشوقية » ( الغريبال ١٤٥/١٥٤ ) و « السابق » ( الغريبال ١٦٨/١٧٧ ) و « العواصف » ( الغريبال ٢١٧/٢٣١ ) كتبت في سنة ١٩٢٠ وفصول « الريحاني » ( الغريبال ١٦١/١٦٧ ) و « انحاف الكوخ » ( الغريبال ٨٧/١٩ ) و « النبوغ » ( الغريبال ١٦١/١٦٤ ) و « الديوان » ( ٢٦/٢١٦ ) و « المباحث » ( الغريبال ٣ / ٦٦ ) كتبت في سنة ١٩٢١ والفصول الباقية تقريبا وهي « الغريلة » ( ١٤/٣٢ ) و « القرويات » ( ١٥٥/١٦٠ ) و « تاجر البندقية » ( ٢٠٥/١٩٥ ) و « الفصول » ( ٢٣٢/٢٤٩ ) كتبت في سنة ١٩٢٢ ، والفصل الخاص بالأرواح الحائرة ( الغريبال ١٢٨/١٤٤ ) كتبت سنة ١٩٢٢ وهكذا تجد أن ست سنوات من الزمن تضم هذه الفصول ، وهي فترة لو دقت النظر فيها لوجدتها تنزل إلى ثلاث سنعوات على اعتبار أن هذه المجموعة لم تضم عدا فصل الرواية التمثيلية العربية والأرواح المتمردة ، غير آثار ثلاث سنوات من سنة ١٩٢٠ إلى سنة ١٩٢٢ ، ومن هنا يصح الحكم بتطور الفكرة النقدية عند نعيمه ؛ ومع هذا يمكنك بالمقارنة بين فصل الرواية التمثيلية العربية والأرواح ، والفاصل الزمني بينهما ستة أعوام ، أن تلمس \* \* حس التطور في طريقة نقد نعيمه .

\* إضافة من عندي يقتضيها السياق .

« المحرر » .

\* إضافة من عندي يقتضيها السياق .

« المحرر » .

إلى هنا ينتهى ما كتبه المرحوم الدكتور أدهم عن الأديب الكبير الأستاذ ميخائيل نعيمة ، وتدل هذه التوطئة الطويلة على أنه كان يعتزم أن لا تقف خطوط دراساته عند أدب الأستاذ نعيمة بل ستتناول أدب المهجر بصورة واسعة ، وستتبع دراسته عن نعيمة دراسات مسهبة عن جبران وأبى ماضى والشاعر القروى وغيرهم من كبار أدباء المهجر ، وذلك بنفس الطريقة التى درس بها كبار المفكرين من أدباء مصر ، وهكذا فقد خسر الأدب العربى بفقد هذا الباحث الكبير ثروة كبيرة من مباحثه عن الأدب المعاصر •

هذا ، وقد اعتزم الأستاذ خليل الهنداوى — وتربطه بالأستاذ نعيمة أوثق الروابط — أن يتم ما بدأه المرحوم أدهم فى فصول متتابعة على ضوء ما أصدره الأستاذ نعيمة من كتب ، وبذلك لن يحرم القراء الحديث عن أكبر أدباء لبنان المعاصرين •

**مجلة الحديث**

## دراسات أدهم

لا تزال مجلة « الحديث التي يصدرها بمدينة حلب الأستاذ سامي الكيالي دأبة على خدمة الثقافة والأدب • وقد دخلت عامها الثامن عشر ، وحالت ظروف الحرب الحاضرة دون إصدار العدد الممتاز الذي عودت قراءها نشره في مستهل كل عام • على أن العدد الأول من هذه السنة ( يناير ١٩٤٤ ) جاءنا بالأبحاث والقصص والطرف الأدبية • ومما يستلفت النظر في هذا العدد دراسة لأدب ميخائيل نعيمة بقلم الدكتور إسماعيل أحمد أدهم • وكنا نعرف من قبل انه رحمه الله كان جمع مواد هذه الدراسة وابتدأ بكتابة بعضها على أن يصوغها بعد نهاية كتابه في خليل مطران في قالبها النهائي • ولكنه ذهب طاويا في قلبه مشروعات أدبية أبى على نفسه إتمامها • وقد طالعت هذا البحث ذكرى الصديق القديم • وقد شاء وفاء الأستاذ الكيالي أن ينشر ما انتهى إليه من هذا البحث متسلسلا في أعداد الحديث المقبلة • والحديث مركز خاص في الأدب العربي • ولها قراؤها المعجبون بها ، ولصاحبها الأستاذ الكيالي رسالته الأدبية التي يؤديها للعالم العربي في الأبحاث التي ينشرها بمجلته الغراء وفي الكتب التي يؤلفها • وإننا لنتمنى له التوفيق في أدائها على الوجه الأتم ونرجو لمجلته الحديث دوم الازدهار والانتشار • ( عن البصير المصرية ) •

## كتب أخرى للمؤلف

- ١ — البطل المعاصر في الرواية المصرية .  
الطبعة الأولى ، دار الحرية ، بغداد ، ١٩٧٦ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٢ — الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث .  
( بالاشتراك ) .  
الطبعة الأولى ، القاهرة ، مطبعة دار التاليف ، ١٩٧٧ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٣ — نقد الرواية في الأدب العربي الحديث في مصر .  
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- ٤ — مصادر نقد الرواية في الأدب العربي الحديث في مصر .  
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ .  
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٥ — نقد المجتمع في « حديث عيسى بن هشام » .  
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- ٦ — الفكرة العربية في « دعوة الروح » ..  
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .